



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**„Die metaphysischen Grundlagen der Philosophie
Spinozas, dargelegt durch eine Analyse derselben in
den Cogitata Metaphysica mit Bezugnahme auf den
Tractatus Theologico-Politicus“**

Verfasser

Georg Giovanelli

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im April 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 296
Philosophie
Doz. Mag. Dr. Arno Böhler

DANKSAGUNG

Diese Arbeit konnte nicht unter den optimalen Bedingungen entstehen, die eigentlich für eine Diplomarbeit vorgesehen sind. Der Zeitrahmen war sehr knapp bemessen, und auch die Betreuungssituation konnte erst im vorletzten Moment sichergestellt werden. Dass hier nun doch eine wissenschaftliche Untersuchung vorliegt, mit der mein Studium abgeschlossen werden kann, ist großteils meinem Betreuer, Prof. Arno Böhler, Herrn Dr. Cornelius Zehetner, der mir immer mit Rat und Tat zur Seite gestanden hat, und nicht zuletzt Frau Dr. Weiberg und Frau Gaitsch zu verdanken, die bei dem gesamten administrativen Drumherum immer den Überblick behalten, und ohne Kompromisse immer auf Seite der Studierenden gestanden haben, also auch auf der meinen. Die durch die Umstellung der Studienpläne entstandenen Belastungen in den letzten Semestern, haben zwar die Entwicklung dieser Arbeit selbst nicht unbedingt begünstigt, andererseits konnte mir dadurch die Bedeutung eines Philosophie-Betreibens unabhängig von Institut und Universität klarer gemacht werden, weshalb wohl auch diese Sache ihr gutes hatte.

Meinen Eltern muss ich dafür danken, dass sie mich während meines Studiums immer unterstützt haben. Ohne sie hätte diese Arbeit nicht entstehen können.

Der größte Dank gilt meiner Frau, die bis zur letzten Seite hinter mir gestanden hat und mich immer wieder ermutigt hat, weiterzumachen. Danke. Ihr ist diese Arbeit gewidmet.

VORBEMERKUNG ZUR ZITIERWEISE DER HÄUFIGSTEN WERKE

Die folgende Auflistung soll die am häufigsten zitierten Werke unter eine einheitliche Form bringen, damit eine schnelle Orientierung gewährleistet ist, vor allem was die CM und die TTP als Primärtexte dieser Arbeit betrifft. Ich folge dabei den üblichen Abkürzungen die sich aus den lateinischen Titeln ergeben, wie sie in zahlreichen Publikationen zu Spinoza gebräuchlich sind.¹

Für Spinozas Werke werden folgende Abkürzungen benutzt, wobei die jeweilige Seitenzahl der mir vorliegenden Ausgaben ebenso angegeben wird. Diese sind im Literaturverzeichnis zu finden.

CM *Cogitata Metaphysica*; wobei durch die erste Zahl der jeweilige Teil und durch die zweite Zahl das Kapitel bezeichnet wird. (CM 2.12 bezeichnet somit den zweiten Teil, Kapitel 12)

PPC *Renati Des Cartes Principia philosophiae*; Stellenangabe wie bei CM.

TTP *Tractatus Theologico Politicus*; die Zahl bezeichnet das entsprechende Kapitel. (TTP 16 für Kapitel 16)

E *Ethica*; gefolgt von Teil und jeweiligem Bestandteil; zusätzlich app für Anhang, def für Definition, p für Lehrsatz und schol für Anmerkung. (E 2p14 bedeutet demnach zweiter Teil, Lehrsatz 14)

Ep *Epistolae*; angegeben wird immer die Nummer des Briefes laut der vorliegenden Ausgabe.

Descartes:

PP *Principia philosophiae*; angegeben wird immer der jeweilige Teil und das Kapitel

M *Meditationes*; jeweiliger Abschnitt in römischen Ziffern

Hobbes:

L *Leviathan*; plus Kapitel in kleinen römischen Ziffern

¹ z.B. in Garret, Don (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Spinoza*. University Press: Cambridge 1996 oder auch in: Bunge, Wiep van, u.A (Hrsg.): *The Continuum Companion to Spinoza*. Continuum: London 2011, die sich in der angeführten Zitierweise kaum unterscheiden.

INHALTSVERZEICHNIS

DANKSAGUNG

VORBEMERKUNG ZUR ZITIERWEISE

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG.....1

A SPINOZA IM BLICKWINKEL DER TRADITION.....8

1 SPINOZA UND DIE METAPHYSIK.....8

2 QUELLEN DER PHILOSOPHIE SPINOZAS.....11

2.1 SPINOZA ZWISCHEN TRADITION UND NEUZEITLICHER PHILOSOPHIE...
.....12

2.2 CHRISTLICHE SCHOLASTIK.....13

2.2.1 DUNS SCOTUS.....14

2.3 DESCARTES.....16

2.4 DIE JÜDISCHE SCHOLASTIK: MAIMONIDES.....18

2.5 BURGERSDIJK.....20

2.6 HEEREBOORD.....21

B DIE COGITATA METAPHYSICA.....23

1 BERECHTIGUNG DER COGITATA METAPHYSICA IN BEZUG AUF SPINOZAS
PHILOSOPHIE.....23

2 AUFBAU.....25

2.1 VORWORT.....25

2.2 PROLEGOMENA.....27

2.3 PPC.....27

2.4 CM.....29

3 ZUR GEOMETRISCHEN METHODE.....30

4 BEZUG DER CM ZU DEN PPC.....33

5	METAPHYSISCHE GRUNDBEGRIFFE.....	34
5.1	DAS SEIN DES SEIENDEN.....	36
5.2	GOTT.....	39
5.3	DIE TRANSZENDENTIALIEN.....	45
5.4	DER CONATUS.....	48
5.5	FREIHEIT UND FREIER WILLE.....	51
6	SCHLUSSBEMERKUNG ZU ABSCHNITT B.....	55
C	DER TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS.....	57
1	METAPHYSISCHE GRUNDBESTIMMUNGEN DES TTP.....	57
2	HOBBS UND DER TTP.....	60
3	METAPHYSISCHE GRUNDBEGRIFFE.....	61
3.1	DIE ROLLE GOTTES IM TTP.....	62
3.2	NATURRECHT UND CONATUS.....	69
3.3	URTEILSFREIHEIT UND FREIER WILLE.....	71
3.4	SCHRIFTAUSLEGUNG.....	76
4	SCHLUSSBEMERKUNG ZU ABSCHNITT C.....	79
	SCHLUSSFOLGERUNGEN.....	81
	LITERATURVERZEICHNIS.....	83
	ZUSAMMENFASSUNG.....	87
	LEBENS LAUF.....	89

EINLEITUNG

„Eine ausdrückliche Grundlegung der Metaphysik geschieht daher nie aus dem Nichts, sondern in Kraft und Unkraft einer Überlieferung, die ihr die Möglichkeiten des Ansatzes vorzeichnen².“

Eine Arbeit über Spinoza mit einem Zitat von Heidegger zu beginnen mag nur unter bestimmten Umständen als angebracht erscheinen. Auch wenn die in der vorliegenden Diplomarbeit folgenden Ausführungen nicht einmal in die Nähe einer Berücksichtigung der metaphysischen Überlegungen Heideggers kommen werden, scheinen diese wenigen Zeilen doch dasjenige zu enthalten, was eine Grundüberlegung dieser Arbeit war. Gemeint ist der unvermeidliche Bezug einer jeden philosophischen Überlegung zu überlieferten Arten und Weisen des Fragens, des Antworten, ja des Denkens. Vor allem die Unkraft, die hier weit mehr als bloßes Wortspiel ist, scheint gerade durch die Lücke die sie offen lässt, durch ihr Nichtbestehen können, der oft entscheidende Impuls zu sein, der einem Gedanken die Richtung weist und ihn bestehen lässt. So ist das unbefriedigte Gefühl, das im Nachvollziehen eines Gedankenganges oft zurückbleibt, genauso unentbehrlich für das eigene Schaffen wie das anerkennende Erstaunen, das wir erfahren, wenn wir einem Gedanken unsere Zustimmung geben. Was nun die Verbindung dieser Vorstellung mit der vorliegenden Arbeit betrifft, so besteht sie auf doppelte Weise. Einerseits ist bei einer genaueren Betrachtung der Forschungsliteratur einiges an „Unkraft“ zu bemerken, was die Betrachtung der Werke Spinozas in ihrem Bezug untereinander und im Bezug auf ihre jeweiligen Quellen betrifft. Wenn es vergleichende Studien gibt, so sind sie meist nur in Hinsicht auf die Ethik ausgearbeitet, was natürlich berechtigt ist, und auch in dieser Arbeit wird sie natürlich als der Referenzpunkt außerhalb der beiden zentralen Texte gehandhabt. Als das Unbefriedigende in dieser Hinsicht erscheint die Tatsache, dass vor allem die frühen Texte Spinozas so als kaum relevante Vorstufen des späteren Systems der Ethik beurteilt werden, und es kaum Studien gibt, die vergleichende Momente innerhalb dieser nicht zu unterschätzenden Frühphase des Denkens zum Thema haben; die *Cogitata Metaphysica* (CM) bilden in dieser Hinsicht ein besonders gutes Beispiel dieses Umstandes. Die zweite und auch bedeutungsvollere Rolle von „Kraft und Unkraft einer Überlieferung“ in dieser Untersuchung betrifft die Stellung Spinozas und seiner metaphysischen Überlegungen im Kontext der Philosophie der Neuzeit, die noch deutlich von scholastischen Überlegungen und Begrifflichkeiten bestimmt war. Gerade in den dieser Arbeit zugrundeliegenden Texten, nämlich den CM und dem *Tractatus Theologico-politicus* (TTP), zeigt sich das Schaffen Spinozas zwischen den Anforderungen der neuen, von cartesianischen Gedanken geprägten Philosophie, und der im 17

² Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik. Klostermann: Frankfurt am Main 1973. S. 2

Jahrhundert immer noch allgegenwärtigen Scholastik. Die Niederlande können in dieser Hinsicht als Schmelztiegel bezeichnet werden, wo das Alte am Neuen gemessen und das Neue sich vom Alten lösen wollte, aber nicht konnte. Ein neues Publikum für die wissenschaftliche Tätigkeit begann sich zu bilden, vor dem die philosophische, theologische, politische und naturwissenschaftliche Lehre ihre neue Konstellation zu finden versuchte, die schon seit dem 14. Jahrhundert immer wieder durcheinandergebracht, nicht zur Ruhe kommen konnte. Descartes selbst lebte und arbeitete in den Niederlanden, dort hatte er auch einige begeisterte Anhänger, allerdings wurde seine Philosophie in den 40er Jahren des 17. Jahrhunderts wieder von den Lehrstühlen verbannt, die sie sich kurz zuvor erkämpft hatte, was zugunsten des aristotelisch-scholastischen Systems geschah.³

Spinozas Werke zeigen nun deutlich die Verarbeitung all dieser Kämpfe zwischen Tradition und Moderne, auch sein Briefwechsel zeigt das rege Interesse und gleichzeitig eine gewisse Zurückhaltung, die er und die Menschen in seinem Umfeld an den ständigen Veränderungen in den Wissenschaften hatten. Spinozas eigene Gedanken entspringen diesem fruchtbaren Boden, in ständiger Auseinandersetzung mit Descartes, allerdings mit Begriffen, die ihre Bedeutung noch unter anderen Vorzeichen im Spätmittelalter erhalten haben. Die CM erscheinen als ideales Bindeglied zwischen beiden Strömungen, da sie einerseits aus der direkten Diskussion cartesianischer Philosophie entsprungen sind, die in Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt (PPC) sozusagen bewiesen wird, und andererseits versuchen, diese mit scholastischen Begriffen zu erweitern, was im Anhang zu den PPC, die die CM sind, zu leisten versucht wird. Den CM kommt in verschiedener Hinsicht eine Sonderstellung innerhalb der Werke Spinozas zu: sie sind das einzige Werk, mit den PPC, das zu Lebzeiten Spinozas unter seinem richtigen Namen publiziert wurde, sie setzt sich ausdrücklich nicht mit eigenen Gedanken Spinozas auseinander, sondern ist sozusagen bloßes Referat und sie ist die einzige Schrift Spinozas, die *expressis verbis* eine Metaphysik abhandelt. Das Spannende in der Beschäftigung mit diesem Text liegt ferner auch in der Tatsache, dass er als ein frühes Dokument des spinozistischen Schaffens, dazu geeignet scheint, die Entwicklung des philosophischen Systems, das in der Ethik seinen beeindruckenden Abschluss finden wird, zu untersuchen. Dem gegenüber ist es ernüchternd, wie wenig sich die Spinozaforschung in ihrem Werdegang mit diesem Text beschäftigt hat.⁴ Die wenigen Ausnahmen werden hier als Grundlage dienen, diesen Text als einen zu etablieren, der durchaus seine Berechtigung für einen vollständigen Blick auf Spinoza hat.

³ Vgl. Freudenthal, Jacob: Spinoza und die Scholastik. In: Zeller, Eduard: Philosophische Aufsätze. Fues: Leipzig 1887. S. 91 f.

⁴ Eine Ausnahme ist die Studie von Schnepf, in der er die PPC und CM heranzieht, um die metaphysische Grundposition Spinozas herauszuarbeiten. Siehe: Schnepf, Robert: Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas. Königshausen und Neumann: Würzburg 1996. v.A. S. 198 ff.

Was den TTP betrifft, so ist zu bemerken, dass in den sieben Jahren die zwischen der Veröffentlichung der PPC/CM und der des TTP liegen, die Philosophie Spinozas deutlich an konkreten Formen gewonnen hat. Der rote Faden in seinem Werk ist zwar gegeben wenn die Ethik als Anhaltspunkt herangezogen wird, jedoch ist es gerade im TTP im ersten Moment schwierig, diesen zu finden und zu behalten. Erklären lässt sich dies durch das doch sehr weitläufige Problemfeld, das sich für Spinoza ergibt, will er die Notwendigkeit der Urteilsfreiheit im Staat und damit auch die Rolle der Kirche und der Religion überhaupt behandeln. Spinoza selbst macht in einem Brief an Oldenburg klar, aus welchem Anlass er den TTP verfasst und in welchen Bereichen er damit Klarheit schaffen will: „1. die Vorurteile der Theologen; ... 2. die Meinung, die das Volk von mir hat, das mich unaufhörlich des Atheismus beschuldigt; ... 3. die Freiheit, zu philosophieren und zu sagen, was man denkt.“⁵ Nun lässt sich, in Anlehnung an die Interpretation von Leo Strauss, zeigen, dass sich die Auseinandersetzung mit der Theologie auf Basis der Bibel als ersten und radikalsten Zweck des TTP identifizieren lässt.⁶ Dies nämlich, da sich der zweite Zweck, die Zurückweisung des Atheismusvorwurfes, maßgeblich an der Einschränkung der theologischen Lehre auf wenige Grundsätze und ihrer Verpflichtung der Bibel gegenüber, basiert. So wird im Laufe des TTP das Ziel des Glaubens allein mit dem Gehorsam bezeichnet, dasjenige der Philosophie hingegen mit der Wahrheit.⁷ Was den dritten Zweck betrifft, so ist dieser erst nach einer Zurückweisung der Vorwürfe der Theologen möglich, und der erste Zweck somit Voraussetzung für den zweiten Zweck. Dieser erste Zweck kann als oberster und radikalster bezeichnet werden: Spinoza will nicht weniger, als die Befreiung der Philosophie von der Theologie.⁸ Wir werden im betreffenden Teil der Arbeit sehen, wie er diese begründet und auf welchen Prämissen er diese aufbaut.

Worin besteht nun der Reiz, genau diese beiden Texte gegenüberzustellen, die ja schon auf den ersten Blick eine sehr verschiedene Entstehungsgeschichte, sowie überhaupt ein jeweils ganz unterschiedliches Unterfangen in ihrem Anspruch darstellen. Die CM als Anhang zu einer Schrift verfasst, die die Philosophie des Descartes wiedergibt, und zwar um als Vorlage für eine metaphysischen Unterricht zu dienen. Und der TTP als anonym verfasste Schrift mit eindeutig politischen Anspruch, der sich aber hauptsächlich in einer Auseinandersetzung mit der Bibel zeigt. Der entscheidende Ansatzpunkt an dem diese Arbeit sich orientiert, ist die metaphysische Basis des

⁵ Ep. 30; S. 141 f.

⁶ Vgl. Strauss, Leo: Die Kritik an der Orthodoxie. In: Schewe, Martin und Engstler, Achim (Hrsg.): Spinoza. Lang: Frankfurt am Main 1990. S. 267 f.

⁷ Vgl. TTP 14; S. 220

⁸ Vgl. Strauss, Leo: Die Kritik an der Orthodoxie. In: Schewe, Martin und Engstler, Achim (Hrsg.): Spinoza. Lang: Frankfurt am Main 1990. S. 267 f.

Denkens Spinozas. In den CM kann ihr Bezug zu Descartes und zur Scholastik deutlich gemacht werden; wenngleich nicht immer in befriedigenden Maße, wie sich zeigen wird. Anhand der TTP soll dann gezeigt werden, inwiefern die dort getroffenen Bestimmungen sich auf metaphysische Grundlagen stützen, die sich zum Teil schon in den CM finden. Der Bezug zur Ethik wird immer wieder anzutreffen sein, wobei durch diesen atypischen Bezug auf CM und TTP, auch einige aufschlussreiche Aspekte des vollendeten Systems nachgewiesen werden, so vor allem was ihren Ursprung betrifft, der als ein primär metaphysischer ausgemacht werden soll.

Nach dieser sehr überblicksartigen Darstellung des Gegenstandes der vorliegenden Arbeit, kann die konkrete Fragestellung folgendermaßen formuliert werden:

Welche sind die metaphysischen Grundlagen des TTP, die in den CM ausgemacht werden können, und unter welchen Bedingungen sind diese entstanden?

Wie oben schon angedeutet, müssen im Umfeld dieser Problemstellung einige zusätzliche Fragen geklärt werden, damit die Untersuchung auf einer sicheren Grundlage fußt. Diese betreffen vor allem die Stellung der CM zur späteren Philosophie Spinozas und die Rolle der Metaphysik in der praktischen Philosophie. Diese Fragen haben einige Berührungspunkte untereinander, ebenso wie auf die Hauptfragestellung bezogen, was sich in der Arbeit insofern niederschlagen wird, dass diese nicht immer in der hier dargestellten Reihenfolge beantwortet werden, sondern schrittweise ein vollständiges Bild ergeben sollen, was die Metaphysik zwischen CM und TTP betrifft. Diese Fragen können folgendermaßen formuliert werden:

Unter welchen Bedingungen können die CM als aufschlussreiches Frühwerk Spinozas gesehen werden und inwiefern enthalten sie schon eine genuin spinozistische Philosophie?

Welche Strukturen und Begrifflichkeiten übernimmt Spinoza aus der Scholastik und welche Rolle spielen diese in seinem System?

Wie hängt Metaphysik bei Spinoza mit politischer Theorie und Schrifthermeneutik zusammen, und was bedeutet das über die CM und die TTP hinaus für sein philosophisches System?

Diese Fragen sollen in drei Schritten beantwortet werden, denen auch die Gliederung der gesamten Untersuchung unterliegt. Der erste Teil behandelt die Grundlagen der metaphysischen Philosophie Spinozas im Sinne ihrer Herkunft und der direkten Quellen. Descartes und die Scholastik werden hier eine wichtige Rolle spielen, was die Scholastik betrifft, auch die Vermittlung dieser im nächsten Umfeld Spinozas, namentlich durch Burgersdijk und Heereboord. Durch den

vorgegebenen Rahmen der Arbeit wird es hier nicht möglich sein, eine komplette Darstellung der Quellen Spinozas zu geben, womöglich noch der direkten und der indirekten, um auf die Rolle der jüdischen Tradition anzuspielen. Deshalb findet sich neben der ausführlicheren Darstellung Descartes und seiner Bedeutung für Spinoza für die jüdische und die christliche Scholastik nur jeweils ein Beispiel, nämlich Maimonides und Scotus, die sozusagen als Vertreter der jeweiligen Tradition auftreten, ohne dass damit gesagt sein soll, diese seien unentbehrlicher als andere, um einen vollständigen Blick auf Spinoza zu erhalten. Was die jüdische Scholastik betrifft, so hat sich im Laufe der Recherche sogar herausgestellt, dass die Verbindungen zu dieser so zahlreich und aufschlussreich sind, dass eine Bearbeitung dieser den Rahmen jeder Diplomarbeit sprengen würde. Was die Beziehung zur christlichen Scholastik betrifft, so konnte mit der Studie von Freudenthal, die zwar alt, aber nicht überholt ist, eine wertvolle Grundlage für die gesamte Arbeit gefunden werden, die sich übrigens zum Großteil auf die CM stützt, was einen zusätzlichen Anknüpfungspunkt bedeutete. Dieser erste Zugang zur Metaphysik Spinozas soll die Grundperspektive der gesamten Arbeit begründen, die ihn immer zwischen den scholastischen Vorbedingungen und der Auseinandersetzung mit Descartes zu verstehen versucht, woraus dann sein besonderer Zugang zu Theologie, Politik und Ethik entspringt.

Der zweite Teil soll die Grundlage aus den CM erarbeiten, aus der dann in einem nächsten Schritt der Vergleich mit dem TTP ermöglicht wird. Zuerst wird versucht, eine Berechtigung der Schrift im Werk Spinozas zu belegen, was über eine Analyse des Vorworts und des Briefwechsels, sowie der Äußerungen im Text selbst erfolgt. Ist dieses Fundament für jedes weitere Vorgehen gelegt, werden die wichtigsten Begriffe der CM dargestellt und in ihrem Bezug zu ihrer Herkunft und zu ihrer Bedeutung in der späteren Philosophie Spinozas untersucht. Diese Begriffe sind: die Definition des Seienden, Gott, die Transzendentalien, der conatus und der freie Wille. Diese Darstellungsweise wird auch die These bestätigen, dass in den CM durchaus schon Grundgedanken der späteren Philosophie Spinozas zu identifizieren sind, die durch den speziellen Anspruch dieser Schrift interessante Verbindungen aufzeigen lassen. Gleichzeitig lässt sich mit einer solchen Analyse zeigen, dass einige Überlegungen noch nicht ausgereift waren oder aus anderen Gründen nicht so präsentiert wurden, wie sie Spinoza vielleicht schon in Gedanken vor Augen hatte. Eine Erklärung zu geben wurde auch in dieser Hinsicht so weit als möglich versucht, was insbesondere in der Darstellung des freien Willen in den CM durchaus problematisch sein kann. Doch auch aus diesem Sachverhalt konnten Erkenntnisse für das Verständnis der Philosophie Spinozas gewonnen werden.

Im dritten und letzten Abschnitt der Arbeit werden nun die Grundbestimmungen der oben angeführten Begriffe mit der Verwendung derselben im TTP konfrontiert. Eine gewisse Schwierigkeit liegt hierbei in verschiedenem Anspruch und verschiedener Ambition der beiden Texte. Die CM sollen eine ergänzende Ansicht in der Diskussion der Metaphysik im Anschluss an dessen Prinzipien der Philosophie sein, der TTP hingegen will einerseits das Verhältnis von Theologie und Philosophie klären, andererseits mit der Freiheit des Philosophierens eine Grundlage für eine Staatstheorie liefern, die aus Schrift wie aus Vernunft bewiesen wird.⁹ Nur die Unterscheidung zwischen beiden Texten was Methode und Stil betrifft, wäre Stoff genug für eine eigene Untersuchung. Auch was das Entstehen und die Wirkungsgeschichte betrifft, scheinen sich kaum Anhaltspunkte für eine Gegenüberstellung genau dieser beiden Texte zu finden. Was das entscheidende Verbindungsglied ist, das eine solche doch als vernünftig darstellen kann, sind die metaphysischen Grundüberlegungen, die bei Spinoza auf eine einzigartige Weise theologische, politische, moralische und erkenntnistheoretische Lehre bestimmt. In seiner Ethik kulminiert diese Projekt dann auf eine Art und Weise, die noch den heutigen Leser erstaunen lässt. Dass der Ethik eine Metaphysik zugrunde liegt, ist an sich noch keine bewegende Entdeckung, sondern offenbart sich jedem Leser/ jeder Leserin mit den ersten Lehrsätzen der Ethik. Wo jedoch die Wurzeln dieser Metaphysik liegen und wie sie sich in der politischen Theorie äußern, kann besonders gut anhand der CM und des TTP und dem Freilegen der Verbindung zwischen ihnen zum Ausdruck gebracht werden. Das Verhältnis des Einzelnen zum Absoluten oder absolut Unendlichen, ist es, woraus bei Spinoza wie aus sich heraus ein System entsteht, das eine fast schon zwingende Logik in sich trägt, mit der die metaphysischen Grundlagen eine Ethik und eine (Onto-)theologie bedingen.

Diese Verbindungen im TTP herauszuarbeiten ist nicht einfach, aber dafür zeigt jeder gefundene Beleg umso deutlicher, auf wie wenigen Grundannahmen das gesamte System Spinozas fußt, die allerdings so stark sind, dass sie jeden Bereich mitbestimmen. Die Begriffe im TTP, die dazu dienen, diese Berührungspunkte zwischen praktischer und theoretischer Philosophie aufzuzeigen, und in einem zweiten Schritt mit ihren Entsprechungen in den CM verglichen werden, sind folgende: Gott, Naturrecht, freier Wille und die Schriftauslegung. Letztere tanzt insofern aus der Reihe, als dass für diese, außer den wenigen Aussagen über das natürliche Licht, eigentlich keine entsprechenden Passagen in den CM ausgemacht werden können, die einen Vergleich rechtfertigen. Andererseits liefert die Theorie der Schriftauslegung eine Facette in der Verbindung von Metaphysik mit der Lehre der TTP, die ansonsten unbeleuchtet bleiben müsste, sowie in der Beziehung von Spinoza und der Tradition, die durchaus bedeutungsvoll ist.

⁹ Vgl. Spinozas Brief an Oldenburg, wo er die Motivation für das Verfassen des TTP umreißt. Ep. 30; S. 141

Die wichtigsten Referenzpunkte bei der Bearbeitung der eben dargelegten Problematik, sind natürlich mit den beiden Haupttexten anzugeben, also den CM und den TTP. Der methodische Zugang ist ein texthermeneutischer, der sich durch den vorgegebenen Rahmen auch nicht auf andere Texte Spinozas beziehen konnte. Eine gewisse Ausnahme stellt der Briefwechsel zwischen 1660 und 1670 dar, der für einen vollständigeren Blick auf Spinoza in dieser Zeit zweckdienlich erschienen ist. Auch wird sich ein gelegentlicher Bezug zur Ethik finden lassen, wenn dieser offensichtlich war. Dies war allerdings nur in Ausnahmefällen möglich. Zur Bearbeitung der beiden Primärtexte lässt sich noch hinzufügen, dass durch die Vorgaben der Problemstellung ein historischer Zugang unvermeidbar erschien, was in vielen Bezügen auf die Scholastik oder auf die Arbeiten Freudenthals zum Ausdruck kommt.

Ob die präsentierten Ergebnisse am Ende der Arbeit jeder Kritik standhalten werden, muss sich zeigen. Was sie in jedem Fall bieten, ist die Darstellung eines unüblichen Zugangs zur Metaphysik Spinozas über zwei Texte, die in dieser Hinsicht bisher kaum berücksichtigt wurden. Was die CM betreffen, so ist zu hoffen, dass durch Arbeiten wie der vorliegenden das Potential erkannt wird, das in diesem, noch wenig im Zusammenhang mit den restlichen Werken Spinozas gestellten Werk, für die Spinozaforschung enthalten ist. Es ist in der Tat verwunderlich, dass dieses Werk so verdächtig scheint, dass es kaum herangezogen wird, nicht einmal um den frühen Spinoza zu charakterisieren. So finden wir im Cambridge Companion zu Spinoza zwar einige Bezüge zu den PPC, vor allem was die Verbindungen zu Descartes betrifft, aber nicht einmal eine Erwähnung der CM.¹⁰ Natürlich sind sie durch ihre Bestimmung als Lehrbuch für einen Schüler Spinozas mit Vorsicht zu genießen, doch dies darf einer Untersuchung nicht im Wege stehen. So kann und will Spinoza seine Sicht der Dinge nicht immer verschweigen, selbst wenn er nach außen hin nicht seine eigene Lehre darlegt. Oft äußert sich dies in tatsächlichen Textpassagen, andere Male nur in der Struktur wie er die Lehrsätze abhandelt. Dies herauszuarbeiten war eine der Grundmotivationen für diese Arbeit. Schließlich zeigen auch die, wenn auch nicht häufig, so doch vorkommende Bezugnahmen der Arbeit im Briefwechsel Spinozas, dass nicht alles, was in den PPC und CM geschrieben steht, für Spinoza zurückzuweisen war.¹¹

¹⁰ Vgl. Garret, Don (Hrsg.): The Cambridge Companion to Spinoza. University Press: Cambridge 1996

¹¹ Hier natürlich nur diejenigen Briefe, die nach der Veröffentlichung 1663 verfasst wurden und die die PPC/CM betreffende Aussagen enthalten: Ep. 21; S. 106, 109, 110, 112; Ep. 27; S. 134; Ep. 35; S. 157; Ep. 40; S. 172; Ep. 50; S. 209; Ep. 58; S. 239

A SPINOZA IM BLICKWINKEL DER TRADITION

1 METAPHYSIK BEI SPINOZA

Die Motivation und Berechtigung eine Untersuchung über die metaphysischen Grundlagen der Philosophie Spinozas zu verfassen, habe ich schon in der Einleitung dargelegt. Sie besteht, auf den Punkt gebracht, in der Feststellung, dass ein Verständnis des Gedankensystems Spinozas wesentlich von seinem Bezug zur traditionellen Philosophie/Metaphysik abhängig ist, und eine genaue Analyse der Begriffe und Grundvoraussetzungen dazu führen kann, ihn von seiner isolierten Position in der Philosophiegeschichte loszulösen¹² und in einen schlüssigen Zusammenhang mit den Anforderungen der (Geistes-)Wissenschaft seiner Zeit zu bringen. Vor allem aber darin zwar eine geniale und radikale, aber nicht von der Tradition losgelöste Philosophie zu erkennen. So weichen die Grundbegriffe der Ethik in ihrer Bedeutung durchaus deutlich von den Konzeptionen seiner Zeitgenossen ab (beispielsweise die Definition von Substanz), gleichzeitig belässt er die Begriffe die er für die Definition heranzieht, in ihrem ursprünglichen Gebrauch, natürlich um sich nicht vollständig dem Verständnis und der philosophischen Diskussion zu entziehen, aber auch weil er sich in einer Sphäre befindet, in der er arbeitet, studiert und auf die aktuelle Situation reagiert, die definitiv zwischen der scholastischen (christlichen und jüdischen) Tradition und der hauptsächlich von Descartes geprägten neuen Philosophie zu verorten ist.

Wie wichtig der Standpunkt Spinozas im metaphysischen Diskurs nach Descartes für das Verständnis seiner gesamten Philosophie ist, konnten schon einige Autoren der neueren Spinozaforschung zeigen¹³, wobei die Ergebnisse zwar divergieren, die Grundannahme jedoch allen gemeinsam ist, dass das metaphysische Grundverständnis Spinozas das Fundament seiner praktischen Philosophie ist; dies wird auch in dieser Arbeit als Ausgangspunkt dienen. Die Metaphysik Spinozas ist aber nicht als solche in seinem Werk lokalisierbar, sondern bildet die Grundlage seiner Überlegungen, ohne als solche ausdrücklich behandelt zu werden, sondern sich meist im Kontext anderer Fragestellungen zeigt. Ein sehr offenes und grundlegendes Verständnis von Metaphysik, wie wir sehen werden, die bei Spinoza ausdrücklich Grundlage aller andern Wissenschaft sein muss, was er so konsequent durchführt wie kaum ein anderer, und auch davor bewahrt zu sein scheint, die Metaphysik als reine theoretische Wissenschaft abzuhandeln, was ihren

¹² Für das Verhältnis der Biographie Spinozas zu der Wirkung und Interpretation seiner Lehre siehe: Czelinski-Uesbeck, Michael: Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland. Würzburg: Königshausen und Neumann 2007. Besonders S. 40-133

¹³ Hier seien nur die wichtigsten genannt, die auch in dieser Arbeit berücksichtigt werden konnten: Kisser, Thomas (Hrsg.): Metaphysik und Methode. Descartes, Spinoza, Leibniz im Vergleich. Steiner: Stuttgart 2010; Schnepf, Robert: Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas. Königshausen und Neumann: Würzburg 1996; u.A.

eigentlichem Anspruch auch nicht gerecht wäre. Wenn also die Metaphysik nicht als solche von Spinoza behandelt wird (die Rolle der CM in dieser Hinsicht werden wir im zweiten Teil dieser Arbeit näher bestimmen), müssen wir unseren Blick auf sein gesamtes Denken richten und aus allen Bestimmungen die metaphysischen herausfiltern und diese analysieren. Hier sollen trotzdem die Nennungen des Wortes (und nicht der Sache) „Metaphysik“ aufgezählt und kurz kommentiert werden, zumindest wenn sie für diese Untersuchung relevant sind. Dies erscheint als sinnvoll, da die Nennungen so wenige sind, dass diese Aufzählung uns nicht von unserem eigentlichen Weg abbringen kann, sondern zeigen kann wie die obigen Andeutungen zur Position Spinozas zur Metaphysik in seinen Texten aufzufinden sind.

Spinoza verwendet den Begriff Metaphysik sehr selten, die niederländische Entsprechung „overnatuurkunde“, die auch im Titel der ins holländische übersetzten CM vorkommt, benutzt er nie. Das bedeutet, dass Spinoza nie eine tatsächliche Metaphysik verfasst hat, einmal weil er auf das Grundverständnis bestimmter Begriffe in seiner Zeit vertraute und dieses auch voraussetzt. Aber auch, weil er die Metaphysik nicht als eine in sich abgeschlossene Wissenschaft sah, sondern sich aus dieser das Verhältnis zwischen Absolutem und endlich-Einzelnem erklärt und somit auch Politik, Religion, Ethik darin fußen. Hier zeigt sich auch die Bedeutung der CM als eine der wenigen Quellen, in denen Spinoza sich konkret und direkt mit metaphysischen Begriffen auseinandersetzt, obwohl er auch am Anfang des Anhangs bemerkt: „Zur Definition der zu erörternden Wissenschaft sage ich nichts und auch nichts dazu, was ihre Gegenstände sind; vielmehr will ich nur die dunkleren Punkte erörtern, die von Verfassern metaphysischer Abhandlungen hier und da behandelt werden.“¹⁴ Im Laufe der Abhandlung zeigt sich dann, dass diese „dunkleren Punkte“ doch eine relativ klassische Darstellung einer Metaphysik ergeben, die allerdings sehr stark um den Begriff Gottes kreisen. Allerdings muss festgehalten werden, dass er den Begriff der Metaphysik in den CM nicht definiert, was in einer metaphysischen Abhandlung eigentlich nichts Ungewöhnliches wäre.

Zweimal benutzt er das Wort Metaphysik bzw. Metaphysiker noch in den CM, und zwar einmal in CM 1.6, wo er sich von der Tradition distanziert, indem er die Transzendentalien als reine *modi cogitationis* definiert: „Diese Ausdrücke werden von fast allen Metaphysikern für die zuhöchst allgemeinen Affektionen von Seienden gehalten, sagen sie doch, jedes Seiende sei eines, wahr und gut (...).“¹⁵ Und am Ende des ersten Abschnitts dann nochmals im Rahmen einer Erklärung für die Knappheit seiner Ausführungen, die auch unsere obige These zu bestätigen scheint, dass nämlich

¹⁴ CM 1.1 S. 131

¹⁵ CM 1.6 S. 146

Spinoza die Grundkenntnis von bestimmten metaphysischen Begriffen und Vorstellungen voraussetzte: „Weiteres möchte ich nicht hinzufügen; die übrigen Lehrstücke im Feld der allgemeinen Metaphysik sind nämlich, so glaube ich, hinreichend bekannt, weshalb es nicht nötig ist, davon noch länger zu handeln.¹⁶“ Diese beiden Beispiele sind mehr der Vollständigkeit halber angeführt, und illustrieren das Verhältnis Spinozas zur Metaphysik, ohne seine eigenen Konzeptionen derselben zu verraten. Die letzte Nennung in den CM, nämlich in CM 2.12, ist schon aufschlussreicher. Hier schreibt er in Zusammenhang mit den Engeln, was eine Metaphysik enthalten muss und warum: „Obwohl auch Engel zu dem gehören, was erschaffen worden ist, gehört deren Erörterung nicht zur Metaphysik, weil sie nicht kraft des natürlichen Lichts zu erkennen sind.¹⁷“ Er unterscheidet hier die Theologie von der Philosophie in Bezug auf ihren Zugang zu Erkenntnis, bei ersterer durch Offenbarung und bei zweiter eben durch natürliche Erkenntnis bzw. das natürliche Licht, also die Vernunft.

Die zwei Nennungen in der Ethik werden hier nicht weiter kommentiert, da sie rein rhetorischen Zweck haben und nichts zur Klärung der Sache beitragen können¹⁸.

Der Brief an Blyenbergh hingegen, der zwei weitere Nennungen der Metaphysik enthält, sei hier angeführt, weil er sich indirekt auch auf die Thematik dieser Arbeit bezieht. Es geht darin unter anderem um einen Beweis aus der Vorrede der PPC, den Blyenbergh von Spinoza fordert. Außerdem verlangt dieser auch Informationen zur Ethik, und Spinoza führt in seinem Antwortschreiben dazu an: „(...) der Ethik (...), die bekanntlich auf der Metaphysik und der Physik begründet werden muss.¹⁹“ Er erkennt dies auch unabhängig von den Inhalten der PPC an – der Brief datiert von 1665, also zwei Jahre nach dem Erscheinen der PPC/CM - und stellt dies gegenüber Blyenbergh nochmals klar, wenn er gegen Ende des Briefes schreibt: „Denn sie wissen, dass die Notwendigkeit der Dinge die Metaphysik berührt und dass die Kenntnis dieser stets vorangehen muss.²⁰“ Für die Annahme, dass Spinoza hier nicht seine eigene Meinung vertritt, wie von Hubbeling in einem kurzen Text zur Spinoza-Rezeption angeführt²¹, sehe ich keinen Grund. Wie es sich mit den CM verhält, wird im Laufe des zweiten Teiles dieser Arbeit zu klären sein.

¹⁶ CM 1.6 S. 151

¹⁷ CM 2.12 S. 183

¹⁸ E 1app; S.46, E 2p48c; S. 102

¹⁹ Ep. 27; S. 134f

²⁰ Ebd.

²¹ Hubbeling, Hubertus G.: Zur frühen Spinozarezeption in den Niederlanden. In: Gründer, Karlfried (Hrsg.): Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung. Schneider: Heidelberg 1984. S. 154

2 QUELLEN DER PHILOSOPHIE SPINOZAS

Um im nächsten Teil dieser Arbeit die konkrete Fragestellung in Angriff zu nehmen, soll hier durch eine (verkürzte) Darstellung der verschiedenen Einflüsse auf das Denken Spinozas der Weg zu einer richtigen Einordnung der Begriffe, die Spinoza benutzt, geebnet werden.²² Spinoza selbst fügte seinen Texten kaum Quellenangaben hinzu, was einerseits als rhetorische Strategie gesehen werden kann²³. Andererseits wäre es z.B. in der Ethik auch nicht angebracht, da durch die geometrische Methode jeder Bezug auf eine Rechtfertigung außerhalb des Textes unnötig wird. Die Verwendung bestimmter Begriffe und besonders die Art und Weise wie diese gebraucht werden, lässt allerdings schon auf die jeweiligen Quellen Spinozas schließen. Zudem stehen ja einige Daten zur Bibliothek Spinozas und damit zu Werken, die er zumindest gekannt haben muss, zur Verfügung²⁴, zudem lässt sich aus dem geistigen Umfeld Spinozas herausfiltern, was seine eigenen Ideen am meisten geprägt haben muss. Hier ist allerdings nur der Einfluss einiger weniger, wie Descartes und Maimonides, eindeutig festzumachen, andere Quellen und Ursprünge bleiben Spekulation. So ist z.B. ein Einfluss durch Giordano Bruno, Uriel da Costa, Arnold Geulincx und anderer denkbar, aber nicht unumstritten, weshalb darauf nicht näher eingegangen werden kann. Die Klassiker des philosophischen Denkens, allen voran Platon und Aristoteles, waren Spinoza indes sicher bekannt, wenngleich er diese kaum anführt oder zitiert, und wenn dann um seine Ablehnung gegen sie auszudrücken, wie in seinem Brief an Hugo Boxel: „Die Autorität des Plato, Aristoteles und Sokrates gilt bei mir nicht viel²⁵“, und weiter unten: „(...) die Leute, die verborgene Qualitäten, absichtsvolle Arten, substantiale Formen und tausend andre Hirngespinnste ersonnen haben, auch Gespenstern und Schatten sich ausgedacht (...) hätten.“²⁶

Im Folgendem soll also kurz der geistige Hintergrund skizziert werden, der für eine Untersuchung der metaphysischen Grundbegriffe wichtig erscheint. Am meisten Platz muss hierfür Descartes eingeräumt werden, der Spinoza maßgeblich beeinflusst hat, sei es was Terminologie, Methode und Problemstellungen betrifft, sowie seine Reaktion auf das cartesische Umfeld, das zur Zeit Spinozas allgegenwärtig war und aus dem er einen Ausweg suchte, was ja besonders die diese Untersuchung bedingenden Texte zeigen. Der direkte Bezug zur christlichen Scholastik soll an dem Beispiel von

²² Siehe dazu das Kapitel 2 in: Bunge, Wiep van, u.A. (Hrsg.): *The Continuum Companion to Spinoza*. Continuum: London 2011

²³ So bei Lagrée, J. In: Akkermann, F. (Hrsg.): *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*. Brill: Leiden 2005 S. 107-124

²⁴ Hierzu vor allem Freudenthal und Gebhardt in: Gebhardt, Carl: *Die Lehre Spinozas auf Grund des Nachlasses von J. Freudenthal*. Winter: Heidelberg 1927

²⁵ E 56; S. 231

²⁶ Ebd.

Duns Scotus erörtert werden. Auch ein Blick auf Maimonides soll gewagt werden, der zwar von Spinoza meist herangezogen wurde, um ihm zu widersprechen, allerdings gleichzeitig eine bedeutende Wirkung auf sein Denken hatte, besonders was theologische Themenfelder betrifft. Ergänzend zu diesen zwei großen Meistern Spinozas sollen zwei Gestalten aus dem nächsten Umfeld Spinozas in Holland angeführt werden (natürlich war Descartes auch in Holland präsent), nämlich Burgersdijk und Heerebrood, die beide Einfluss auf die Philosophie Spinozas hatten. Zudem werden sie beide in den CM genannt, was die Wahl dieser zwei verständlich macht, während andere keine genauere Betrachtung erhalten, was nichts über ihre Wichtigkeit für Spinoza aussagen soll (Van den Enden, Crescas, Abrabanel, Menasseh Ben Israel, ...). Diese sind einerseits für die spezifische Betrachtungen in dieser Sache nicht relevant und sind gleichzeitig auch nicht ganz unumstrittene Quellen des Denkens Spinozas, allen voran Van den Enden²⁷.

2.1 SPINOZA ZWISCHEN TRADITION UND NEUZEITLICHER PHILOSOPHIE

Wie gerade dargelegt, ist eine Untersuchung der Quellen der Philosophie Spinozas und ihrer Wirkung auf diese kein problemloses Unterfangen. Leicht könnte der Eindruck entstehen, durch so eine Darstellung sei die Authentizität seiner Werke und damit seines Lehrgebäudes in Gefahr, wenn die Begriffe, die er verwendet, die Fragen, die er stellt und seine Herangehensweise an all das mit seinen Vorgängern und überhaupt mit einem Großteil der Philosophie vor ihm in Zusammenhang gebracht wird. Gerade bei Spinoza besteht die Neigung, ihn entweder stark von der Tradition beeinflusst zu sehen, der beispielsweise die Ideen Descartes zu Ende denkt, oder ihn als radikalen Denker der Neuzeit hinzustellen, der das Alte hinter sich lässt und ein vollkommen eigenständiges System entwickelt. Beide Ansätze haben ihre Berechtigung, schaffen es aber nicht dem spinozistischen Denken gerecht zu werden. In diesem Abschnitt wird versucht, den Blick auf Spinoza durch die (eindeutigen) Quellen seines Denkens verständlicher zu machen, ohne damit implizieren zu wollen, er benutze einfach Begriffe und Konzepte und baue aus diesen sein System zusammen, sondern ihn als in sein Umfeld eingebunden und von diesem, wie seiner geistigen Erziehung angeregten Denker zu skizzieren.

Zweifellos war vor allem das direkte Umfeld Spinozas extrem fruchtbar für eine Umwandlung des Überlieferten und die Entwicklung neuer Ideen, die den Erkenntnissen der Naturwissenschaften gerecht werden konnten. Dazu gehört einerseits das Verhältnis des Cartesianismus an den Universitäten, wo dieser je nach leitendem Direktorium mehr oder weniger toleriert wurde. Spinoza

²⁷ Vgl.: Bunge, Wiep van, u.A (Hrsg.): The Continuum Companion to Spinoza. Continuum: London 2011. S. 68ff

war zwar nicht selbst an den Universitäten, wie z.B. in Leiden, inskribiert, doch war er durch Freundschaften oder über den Umweg über seinen Briefwechsel durchaus immer auf dem Laufenden. Hinzu kommt die politische Situation, die durch seine Nähe zu de Witt und die Bekanntschaft mit Hudde, dem Bürgermeister von Amsterdam, Spinoza nicht nur als Beobachter, sondern als Beteiligter wahrgenommen hat. Ein anderer Aspekt ist das Verhältnis des Staates zu der jüdischen Gemeinde, die sich gerade im 17. Jahrhundert wandelte, sowie die innerjüdischen Entwicklungen, die Spinoza durch seinen Ausschluss aus der Gemeinde am eigenen Leib erfahren musste. Als weitere entscheidende Faktoren der Zeit sind das Wirtschaftssystem, die verschiedenen religiösen Machtkämpfe und die aufgeklärte Handelsaristokratie der Niederlande zu nennen²⁸, wobei diese Liste noch weiter geführt werden könnte.

Zwischen all den neuen Ansätzen und Ideen steckte aber noch der Geist des Mittelalters, dessen jahrhundertelange Prägung von Begriffen und dem Grundgerüst der Philosophie überhaupt, nicht über Nacht erneuert oder ausgetauscht werden konnte. Wir werden sehen, wie Spinoza es schafft, auch in der Verwendung der klassischen metaphysischen Begriffe eine radikale Umgestaltung der Philosophie zu bewirken; einmal mit der Gleichsetzung von Gott und Natur, und einmal mit der Loslösung der Philosophie von der Theologie, um nur das anzusprechen, was für diese Untersuchung die wesentlichen Angelpunkte sind.

Um der oben angedeuteten Gefahr der Einschränkung der spinozistischen Lehre durch die Bezüge zu seinen Quellen nicht zum Opfer zu fallen, kann, zumindest in Bezug auf die Scholastik, mit der Einschätzung Freudenthals ein guter Einstieg gefunden werden: „Seine Philosophie verliert nichts von ihrem Gehalt und ihrem Adel durch die Erkenntnis, dass er einer in seiner Zeit noch überaus mächtigen Strömung nachgegeben und alle die mannigfachen Bildungselemente, die sein Jahrhundert ihm darbot, zum Aufbau eines großen selbstständigen Systems verwendet hat.“²⁹

2.2 CHRISTLICHE SCHOLASTIK

Die scholastische Philosophie hat Spinoza sich teilweise im Studium der jeweiligen Autoren erarbeitet, allerdings wurde ihm vieles auch durch sein näheres Umfeld, vor allem durch Burgersdijk und Heerebrood, näher gebracht. Da nicht ganz geklärt werden kann, welche Schriften Spinoza tatsächlich in seinem Besitz hatte, oder zumindest gelesen hat, muss das Vorgehen im Fall

²⁸ Vgl. De Vries, Theun: Spinoza als politischer Denker. In: Schewe, Martin und Engstler, Achim (Hrsg.): Spinoza. Lang: Frankfurt am Main 1990. S. 283-289

²⁹ Freudenthal, Jacob: Spinoza und die Scholastik. In: Zeller, Eduard: Philosophische Aufsätze. Fues: Leipzig 1887. S. 138

der Quellen hauptsächlich auf seinen eigenen Texten aufbauen. So macht es auch Freudenthal in seiner immer noch hoch relevanten Studie über Spinoza und die Scholastik, auf die ich mich in dieser Arbeit immer wieder beziehen werde, auch da sie eine der wenigen Arbeiten ist, die sich überhaupt auf die CM beziehen, auch wenn ihr Anliegen nicht darin liegt, sie als eigenständige Schrift erscheinen zu lassen.³⁰ Freudenthals Ansatz ist das Darstellen der scholastischen Tradition als Grundlage der neuzeitlichen philosophischen Entwicklung, die bis heute ihren Niederschlag hat.³¹ Wie schon angedeutet, beruft sich Freudenthal auf Autoren die Spinoza mit Sicherheit bekannt waren, um Verbindungen zum traditionellen Denken herzustellen, meist aus dem Umfeld Spinozas, ansonsten zumindest aus der Spätscholastik, dabei vor allem Suarez, den er immer wieder mit Begriffen aus den CM in Verbindung bringt. Eine Schwierigkeit in der Prüfung der Quellen Spinozas aus der Scholastik und darüber hinaus liegt in der Natur philosophischen Schaffens, das immer eine gewisse Gleichzeitigkeit von Verarbeitung von Vorhergegangenen und dem Hervorbringen eigener Gedanken ist, zu dem noch hinzukommt, dass auch die Quellen auf die sich Spinoza direkt oder indirekt bezieht, ebenfalls im jeweiligen philosophischen Diskurs ihrer Zeit stehen und sich genauso auf das philosophische Erbe beziehen wie (in unserem Fall) Spinoza.

Da hier das Material das Spinoza verarbeitet und benutzt hat, nicht primäres Objekt unserer Untersuchung ist, sondern nur dem Verständnis der Problematik der CM dienen soll, wollen wir versuchen, uns nicht in den gerade beschriebenen Verstrickungen der Philosophiegeschichte zu verlieren, sondern einfach an einzelnen Stellen aufzuzeigen, dass es diese Verbindungen gibt, womit wir dann in einem zweiten Schritt auch der Einordnung der PPC und der CM in das Oeuvre Spinozas einen Schritt näher kommen. Zu der Verbindung der Anschauungen Spinozas mit denen Heerebroods und Burgersdijk folgen weiter unten eigene Kapitel, die sich auch immer wieder auf Indizien aus scholastischem Kontext beziehen werden, an dieser Stelle soll mit der Darstellung der möglichen Verbindungen zu Duns Scotus, sozusagen exemplarisch, nur einer von vielen möglichen Anknüpfungspunkten mit der Scholastik aufgezeigt werden.

2.2.1 DUNS SCOTUS

Freudenthal nimmt in seiner Arbeit kaum Bezug auf Scotus (1265-1308), da er sich hauptsächlich auf das direkte Umfeld Spinozas bezogen hat, wobei er am Ende seiner Ausführungen bemerkt, dass Spinoza nicht alle genannte Schriften im Original gekannt haben muss, sondern „dass er abhängig

³⁰ Vgl. ebd. S. 117 f.

³¹ „Die Kette der Scholastischen Tradition ist nie gerissen.“ Ebd. S. 85

ist von Gedankenkreisen, in denen die Mehrzahl seiner philosophisch gebildeten Zeitgenossen sich bewegte, in die ihn vielleicht eine kleine Zahl von Schriftstellern in früherer Zeit eingeführt hat, aus denen er aber nie ganz herausgetreten ist.³² Bei Scotus können mehrere Punkte ausgemacht werden, in denen eine zumindest indirekte Überschneidung von Gedanken vorliegt, besonders was die metaphysischen Grundüberlegungen betrifft. Scotus folgt hier, mit Thomas und Heinrich von Gent, der Konzeption des Avicenna, der das Seiende als Seiendes als Gegenstand der Metaphysik definiert, wobei ebenso ein Anspruch besteht, Metaphysik auch als Theologie zu begreifen und nicht als reine Ontologie.³³ Scotus unterscheidet in dieser Sache zwischen dem Gegenstand der Metaphysik, dem Seiendem als solchem und dem Ziel der Metaphysik, was die Erkenntnis des höchsten Seienden ist. Hier kann eine grobe Linie zu Spinoza gezogen werden, für den Gottes Natur sowohl in der allgemeinen wie in der speziellen Metaphysik eine große Rolle spielt, was die CM betrifft, für die Ethik könnte hier sogar eine noch größere Übereinstimmung gesehen werden.

Für Scotus ist die Metaphysik also nicht primär Theologie, aber sie ist die einzige Wissenschaft, in der Gott thematisiert werden kann. Der Weg führt für ihn durch die Transzendentalien zu Gott, wobei die transzendentalen Bestimmungen aposteriori verstanden werden, Gott aber als Ursache der Eigenschaften des Seienden anerkannt wird, womit er auch auf gewisse Weise bewiesen wird. Bei Spinoza werden wir sehen³⁴, dass seine Bestimmungen der Transzendentalien näher bei Scotus sind als beispielsweise bei Thomas.

Die Auffassung Scotus vom theologischen Grundcharakter der Metaphysik, also dass Gott Teil des Subjektes (hier als Gegenstand verstanden) der Metaphysik ist, ist, wie beispielsweise Zimmermann in seinen Ausführungen über Scotus meint, „das für die weitere Geschichte der Metaphysik Wichtigste³⁵“, wobei durchaus auch Verbindungen zu einer womöglichen Onto-theo-logie bei Spinoza gezogen werden können, was wir an geeigneter Stelle ausführen werden. Eine weitere Linie lässt sich von Scotus über Descartes zu Spinoza ziehen, was die Erkenntnistheorie betrifft. Grundlage der Erkenntnis ist das konkrete Ding, von dem der Intellekt durch Abstraktion auf den universalen Begriff kommt. Die Konsequenz für die Metaphysik, scheint Spinoza aus dieser Grundannahme noch strikter zu ziehen als Scotus selbst, da bei diesem das Seiende als konfuser, unbestimmter Begriff in die Metaphysik eingeführt wird, der erst durch diesen zu einem bestimmten Begriff werden kann. Spinoza nimmt in seiner Ontologie den Anfang mit einem klar und deutlich zu

³² Ebd. S. 136

³³ Vgl. zu Avicenna und Averroes und ihrer Bedeutung für die mittelalterliche Metaphysik: Kobusch, Theo: Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters. Beck: München 2011. S. 168-189
Zu den Auswirkungen der arabischen Denker auf Scotus: Ebd. S. 374

³⁴ Unten S. 45

³⁵ Zimmermann, Albert: Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Brill: Leiden 1965. S. 242

erfassenden Seienden.³⁶

Das wenige was hier über Scotus gesagt werden konnte, soll nur ein Beispiel sein, wie Spinoza zur Scholastik steht. Natürlich kann dies von anderen Autoren wie Suarez oder Thomas her, genauso aufgezeigt werden. Scotus eignet sich unter dem Aspekt der CM jedoch besonders gut für das Anliegen dieser Arbeit. Für jedes weitere Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Spinoza und der christlichen Scholastik, sei die Arbeit von Freudenthal³⁷ empfohlen, die trotz ihres Alters anderen Veröffentlichungen zum Thema um nichts nachsteht.

2.3 DESCARTES

In diesem Abschnitt soll der Einfluss Descartes (1596-1650) auf Spinoza kurz skizziert werden, wobei ein besonderes Augenmerk auf die metaphysischen Aspekte der Verbindung zwischen beiden liegen soll. Zu den tatsächlichen philosophischen Anknüpfungspunkten im PPC und den CM sowie zum Verhältnis der cartesischen Metaphysik zur Tradition soll im nächsten Abschnitt Näheres gesagt werden.

Spinoza als Cartesianer zu bezeichnen, ist vielleicht übertrieben, allerdings sind die Punkte der Überschneidung, Beeinflussung und Gegensätze so zahlreich, dass zumindest eine Verortung sehr nahe bei Descartes evident ist. Für den frühen Spinoza war Descartes der Ursprung für terminologische und methodische Orientierung, später war er das Gegenüber, das Spinoza in seinen Texten zu überwinden und zu entkräften suchte. Das geistige Umfeld Spinozas war durch und durch vom Cartesianismus geprägt, der in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts noch mehr als im restlichen Europa und selbst in Frankreich als einflussreichste Strömung bezeichnet werden kann. Descartes lebte in Holland, diskutierte seine Ideen mit den dortigen Intellektuellen und schrieb und druckte die meisten seiner Werke in diesem Land. In der jüdischen Schule dürfte noch kein Kontakt für Spinoza mit cartesischen Ideen stattgefunden haben, jedenfalls war diese kein eindeutiger Programmpunkt. Der erste erhaltene Brief aus dem Briefwechsel Spinozas, nämlich von Oldenburg im August 1661, hat allerdings schon eine zuvor geführte Diskussion über Descartes und Bacon zum Thema³⁸. Die Antwort Spinozas zeigt eine Sicht der Dinge die schon von den Grundprinzipien des Descartes abweicht, nämlich wenn er die drei bekannten Irrtümer Descartes und Bacons anführt: „Der erste und größte Irrtum also besteht darin,

³⁶ Vgl. Eichberg, Waldemar: Untersuchungen über die Beziehungen der Erkenntnislehre Spinozas zur Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule Okkams. Noske: Leipzig 1910. S. 19 f.

³⁷ Freudenthal, Jacob: Spinoza und die Scholastik. In: Zeller, Eduard: Philosophische Aufsätze. Fues: Leipzig 1887

³⁸ Ep. 1; S. 3f

dass sie soweit von der Erkenntnis der ersten Ursache und des Ursprungs aller Dinge abgeirrt sind. Der zweite, dass sie die wahre Natur des menschlichen Geistes nicht erkannt haben. Der dritte, dass sie die wahre Ursache des Irrtums nicht getroffen haben.³⁹ Schon relativ früh zeigt sich also, dass Spinoza Descartes zwar studierte, aber sich durchaus eigene Gedanken machte, die von der cartesischen Lehre abwichen. Immerhin datiert der Brief zwei Jahre vor dem Verfassen der PPC, woraus sich schließen lässt, dass Spinoza die Philosophie Descartes gut kannte, aber gleichzeitig ebenso gut wusste, welche die Schwächen und Probleme dieser Lehre waren, und wie er diese darzustellen hatte.

Natürlich ergeben sich die Unterschiede in den Konzepten der beiden Denker auch aus den unterschiedlichen philosophischen Kontexten, in denen sie standen, und den Ansprüchen, die beide an ihre Philosophie stellten. Descartes Verwicklung mit der Metaphysik entspringt seiner Suche nach gesichertem Wissen, die die Trennung vom körperlichen und mentalen Bereich fordert, und zugleich einen Gott benötigt der die Welt geschaffen hat, die bestimmten Gesetzen unterworfen ist. Spinoza hingegen geht von einer ethischen Fragestellung aus: der Platz des Menschen in der Natur als Ganzer. So gehen zwar beide von den selben Grundbegriffen aus, nämlich Substanz, Attribut, Modus, kommen aber zu einem völlig unterschiedlichen Ergebnis.

Was den Begriff der Substanz betrifft, so bringt Spinoza die Definition bei Descartes zu ihrer logischen Konklusion, wenn er aus „Substanz ist, was existiert ohne von einem anderen Ding abhängig zu sein“⁴⁰, das Fundament seines Systems macht: „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.“⁴¹ Die einzige Substanz für die dies möglich ist, ist Gott, und alles andere existiert nur als Modus dieser einen Substanz.

Descartes findet seinen Gott nicht über Axiome und Beweise, sondern von dem einzigen Standpunkt aus, der ihm nach seinem radikalen Zweifel an gesicherter Erkenntnis noch bleibt: dem *cogito*. Von diesem kommt er dann zur Existenz Gottes, der ein gesichertes Wissen über die Gegenstände der Welt garantiert. Descartes liefert also weder eine Realdefinition noch einen genetischen Beweis Gottes, sondern führt einen aposteriorischen Beweis durch. Dieses Vorgehen, von einem metaphysischen Satz der Existenz des denkenden Wesens zu einem Wahrheitsprinzip und von diesem aus zu einem Gottesbeweis, wird schon seit den frühesten Einwänden gegen Descartes als (cartesianischer) Zirkel gedeutet, der im Gegensatz zur Realdefinition Gottes bei Spinozas, ein sehr schwacher ist und bleibt.⁴² Spinoza geht den umgekehrten Weg: er geht von Gott

³⁹ Ep. 2; S. 6f

⁴⁰ PP 1.51; S. 17

⁴¹ E1def3; S. 5

⁴² Vgl. Kisser, Thomas: Zweifel am Cogito? Die Begründung des Wissens bei Descartes und das Problem der Subjektivität. In: Kisser, Thomas (Hrsg.): Metaphysik und Methode. Descartes, Spinoza, Leibniz im Vergleich.

aus und gelangt von diesem zu allen anderen Dingen, seine Definition von Erkenntnis wird in anderem Kontext abgehandelt.

Es lässt sich nach diesem oberflächlichen Einblick in die Herkunft und Verarbeitung cartesianischer Elemente durch Spinoza feststellen, dass die metaphysischen Bedingungen von Spinoza vorwiegend negativ rezipiert werden, was sich im nächsten Abschnitt in Bezug auf die PPC und die CM bestätigen wird. Allerdings findet sich eine ziemliche Übereinkunft mit Descartes, was die physikalischen Überlegungen betrifft. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Spinoza von Descartes maßgeblich beeinflusst war, er aber nicht so viel von ihm übernommen hat, sondern vielmehr konsequent Probleme und Konzepte zu Ende gedacht hat. Spinozas Philosophie wäre nicht denkbar ohne Descartes, und doch sind gleichzeitig beide Systeme inkompatibel. Diese spannende Konstellation macht den Anreiz einer Beschäftigung mit den PPC/CM aus.

2.4 SPINOZA UND DIE JÜDISCHE TRADITION: MAIMONIDES

Der Bezug Spinozas zum Judentum und besonders zur jüdischen Philosophie, lässt sich von verschiedenen Seiten angehen. Naheliegend ist die Frage nach dem Verhältnis der jüdischen Gemeinde und Spinoza, zumindest vor dem Ausschluss aus dieser. Spinoza wurde bis zu seinem 14. Lebensjahr in der Amsterdamer Talmud Torah Schule unterrichtet,⁴³ vor allem im Hebräisch der Schriften, aber auch in jüdischem Recht. Er hat dort also die Grundlagen seiner späteren Auseinandersetzung mit der jüdischen Philosophie erhalten, und kam vermutlich schon dort mit Maimonides Kommentaren in Kontakt. Ob der Ausschluss aus der jüdischen Gemeinde 1656 durch seine Ansichten zur Religion oder andere Faktoren, wie beispielsweise finanzielle Schwierigkeiten, bestimmt war, lässt sich heute nicht mit Sicherheit eruieren. Es ist allerdings anzunehmen, dass Spinoza sich gegen die Anschuldigungen nicht in besonderer Weise verteidigt hat, da üblicherweise durch ein Eingeständnis der Schuld der Ausschluss zu verhindern war.⁴⁴ Es kann also angenommen werden, dass Spinoza die Exkommunikation nicht als eine Ungerechtigkeit, sondern vielmehr als legitime Konsequenz aus seinen Ansichten zur Religion ertragen hat. Er wurde dadurch natürlich zu einem doppelt abgesonderten Bürger in seinem Land; eigentlich Jude, nun konfessionslos.

So ist durch dieses Faktum auch bis heute umstritten, ob Spinoza als dezidiert jüdischer Philosoph zu sehen ist, oder nicht.⁴⁵ Setzt man als Bedingung eine konkrete Beziehung zu jüdischen Tradition

Steiner: Stuttgart 2010 S. 13-44

⁴³ Vgl. Bunge, Wiep van, u.A (Hrsg.): The Continuum Companion to Spinoza. Continuum: London 2011. S. 74

⁴⁴ Vgl. Israel, Jonathan I.: Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750. Oxford University Press: Oxford 2001. S. 171 f.

⁴⁵ Vgl. Hayoun, Maurice-Ruben: Geschichte der jüdischen Philosophie. Wissenschaftliche Buchgemeinschaft:

voraus, so bleibt die Antwort fraglich; der indirekte Bezug ist jedoch als unbestreitbar vorhanden auszumachen.

Spinoza hat die Werke der jüdischen Scholastik gekannt und auch verwendet, dass ist unbestreitbar. So könnten an dieser Stelle auch die Bezüge zu Crescas, Abrabanel, Menasseh ben Israel u.A. dargestellt werden, doch bietet sich Maimonides durch seine besondere Rolle im TTP für die Angelegenheit dieser Arbeit besonders an.

Maimonides (1135-1204) war einer der einflussreichsten jüdischen Denker des Mittelalters. Seine Lesart der überlieferten Schriften unter aristotelischen und neuplatonischen Gesichtspunkten, war über den jüdischen Bereich hinaus äußerst bedeutungsvoll. Das Verhältnis von Spinoza zu Maimonides kann ähnlich wie das zu Descartes beurteilt werden: Maimonides war der Anlass für zahlreiche Überlegungen, nimmt aber eher die Position eines Gegenspielers ein, gegen den sich die Lehre Spinozas behaupten muss.

Zunächst aber zu den möglichen Überschneidungen im Denken der beiden. So finden wir diese vor allem in der Erkenntnistheorie: die scharfe Trennung von Intellekt und Imagination können genauso bei Maimonides ausgemacht werden, wie die Ablehnung eines realen Vorhandenseins von wahr und falsch als intellektueller Konzepte. Ebenso finden sich Parallelen was den Bezug von Gott zur Welt betrifft: beide lehnen die Begriffe gut und böse von einer meta-ethischen Perspektive aus ab, und somit auch die Annahme einer teleologischen Weltansicht. Auch was den Gottesbegriff und seine Attribute betrifft lassen sich Ähnlichkeiten ausmachen.⁴⁶

Diese Übereinstimmungen mit Maimonides sind allerdings nicht ganz so deutlich in den Werken Spinozas zu finden, wie die Zurückweisung von zahlreichen Lehren. So teilt Strauss die Religionskritik Spinozas ein in „Kritik an der Orthodoxie und Kritik an Maimuni.“⁴⁷ Wir finden im TTP einige Stellen in denen sich Spinoza direkt gegen Maimonides richtet, andere, wo es angenommen werden kann.⁴⁸ Durch die einflussreiche Stellung Maimonides als Kommentator der Schriften, müssen die neuen Richtlinien der Schriftauslegung im TTP natürlich auf ihn Bezug nehmen. Schon in deren Bedingung sind große Unterschiede zu bemerken: während Maimonides die Religion als unterste Stufe der Wahrheitsfindung anerkennt, wird bei Spinoza durch die totale Trennung der Philosophie von der Theologie, also der Vernunft von der Offenbarung, der Religion jegliche Möglichkeit zur Wahrheitsfindung abgesprochen. Für Maimonides wäre das undenkbar.⁴⁹ Was die tatsächliche Methode in der Schriftauslegung betrifft, so finden wir einen weiteren Punkt

Darmstadt 2004. S. 56 f.

⁴⁶ Vgl. Bunge, Wiep van, u.A (Hrsg.): The Continuum Companion to Spinoza. Continuum: London 2011. S. 75 f.

⁴⁷ Strauss, Leo: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften. Metzler: Stuttgart 1996. S. 195

⁴⁸ Eine Auswahl der wichtigsten Stellen: TTP 1; S. 20, TTP 5; S. 91 f., TTP 7; S. 135 f., TTP 15; S. 221 f.

⁴⁹ Vgl. Hayoun, Maurice-Ruben: Geschichte der jüdischen Philosophie. Wissenschaftliche Buchgemeinschaft: Darmstadt 2004. S. 58

der Kritik Spinozas an Maimonides: dieser meint nämlich, dass es in der Bibel nichts gebe, was der Vernunft widerstreitet, interpretiert man es nur unter den richtigen Bedingungen der Auslegung. Spinoza weist das im TTP zurück. Interessant für unseren Ansatzpunkt mit den CM ist in dieser Hinsicht, dass Spinoza in CM 2.8 noch die Meinung von Maimonides vertritt, wenn er etwa schreibt: „Doch sei es fern von uns zu meinen, dass sich in den heiligen Büchern etwas finden ließe, das dem natürlichen Licht widerstreitet.“⁵⁰ Anhand dieser Stelle lässt sich beobachten, dass es im Denken Spinozas in den wenigen Jahren, die zwischen den CM und den TTP liegen, doch zu einigen Konkretisierungen gekommen ist. Mit der Methode der Schriftauslegung bei Spinoza werden wir uns am Ende dieser Arbeit noch genauer auseinandersetzen.

2.5 BURGERSDIJK

Franco Burgersdijk (1590-1635) hatte durch seine Lehrtätigkeit und durch seine Veröffentlichungen großen Einfluss auf die philosophische Welt der Niederlande im 17. Jahrhundert, und somit auch auf Spinoza. Seine philosophischen Handbücher erfüllten durch eine Adaptierung der aristotelischen Philosophie auf moderne Lehren die Auflagen der religiösen und zivilen Autoritäten an eine universitäre Ausbildung. Burgersdijk war in seinem Aristotelismus stark von Thomas beeinflusst und übernahm seine Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie. Diese hatten auch großen Einfluss auf die Konzeption Spinozas im TTP was diese Thematik betrifft⁵¹. Burgersdijk war an der Etablierung der Philosophie als Wissenschaft unabhängig von Theologie und Philologie stark involviert und hat so, wenn auch indirekt, auch dem Cartesianismus den Weg bereitet, der dadurch in den Niederlanden schneller anerkannt wurde als anderswo.

Von den Handbüchern Burgersdijks die zahlreich zirkulierten, war für Spinoza vor allem jenes zur Logik wichtig, das als Grundlage für sein Kausalitätskonzept gesehen werden kann.⁵²

Das „*Institutionum metaphysicarum libri II*“ (IM II) war Spinoza gut bekannt und er benutzte es, wenngleich sehr kritisch, für seine eigenen metaphysischen Konzeptionen. Dazu gibt es, was bei Spinoza als Seltenheit zu bezeichnen ist, auch einige tatsächliche Verweise in Form von Anmerkungen, nämlich in der *Kurzen Abhandlung*, in der Ethik und in den CM.⁵³

So zeigt Freudenthal in „*Spinoza und die Scholastik*“⁵⁴, dass Spinoza das IM II in den CM extensiv nutzt. So schreibt er Gott beinahe dieselben Attribute zu wie Burgersdijk in den CM II (c.6 ff), nur

⁵⁰ CM 2.8; S. 172

⁵¹ Vor allem TTP 15

⁵² Vgl. Bunge, Wiep van, u.A (Hrsg.): *The Continuum Companion to Spinoza*. London: Continuum 2011 S. 61

⁵³ Vgl. Ebd.

⁵⁴ Freudenthal, Jacob: *Spinoza und die Scholastik*. In: Zeller, Eduard: *Philosophische Aufsätze*. Fues: Leipzig 1887

in anderer Reihenfolge, nämlich Ewigkeit, Einheit, Unermesslichkeit, Unveränderlichkeit, Einfachheit, Leben, Intellekt, Wille, Macht, Schöpfung und Zusammenwirken.⁵⁵ Natürlich ist auch Burgersdijks Einteilung maßgeblich von den scholastischen Quellen beeinflusst, die die Grundlage seiner Überlegungen bilden.⁵⁶ In den CM nimmt Spinoza zusätzlich auch zweimal polemischen Bezug auf Burgersdijk, nämlich am Ende des ersten Kapitels der CM, wenn er schreibt „(...) die Unwissenheit mancher, die keine Unterscheidung von Essenz und Existenz gelten lassen, oder, wenn sie es gelten lassen, das, was Essenz ist, mit dem, was Idee oder was Macht ist, durcheinander bringen.“⁵⁷ Hier ist wohl eindeutig Burgersdijk gemeint, genauso wie in CM 2.2, wo es um Gottes Einheit geht: „(...) die läppischen Argumente, mit denen Autoren Gottes Einheit sich zurechtzukonstruieren suchen, (...), und ähnliches mehr, genommen aus Relationen oder äußeren Benennungen.“⁵⁸ Die Beeinflussung Spinozas durch Burgersdijk lässt sich also an scholastischen Begriffen, Einteilungen u. Ä. festmachen, diese scholastischen Elemente waren bei Burgersdijk allerdings durchaus schon von modernen Ansätzen geprägt.

2.6 HEEREBOORD

Aadriaan Heereboord (1614-1661) war eine der Hauptquellen für Spinoza was die Neo-Scholastik betrifft, wobei er dieser ablehnend gegenüberstand sie aber gleichzeitig auch gut kannte. Er war sehr von Descartes geprägt und ist auch durchaus mit Recht als Cartesianer zu bezeichnen, sein Hauptwerk von 1654 trägt den Titel „Melemata philosophica“, und dieser ist in Anspielung an die cartesischen Meditationen zu verstehen. Freudenthal charakterisiert die philosophische Position Heereboords folgendermaßen: „Heerebrood selbst, der mit den bestehenden Verhältnissen keineswegs zufrieden ist, der die Cartesianische Philosophie empfiehlt, Bacon hochschätzt und neben diesen noch manchen anderen Philosophen der Renaissance kennt und benutzt, hält im Ganzen fest an der Autorität Thomas und Suarez, und auch Durandus, Pereira, Fonseca und zahlreiche andere Scholastiker sind ihm nicht zu unterschätzende Philosophen.“⁵⁹ Lodewijk Meyer, der das Vorwort zu den PPC geschrieben hat, und zu dem weiter unten noch einiges zu sagen sein wird, hat bei Heereboord studiert, und seine Ausführungen im Vorwort über die analytische und die synthetische Ordnung sind von diesem übernommen. Daraus ist zu schließen, dass Spinoza auch

⁵⁵ Ebd. S. 110; vgl. in den CM 2.1-11

⁵⁶ Ebd. S. 92 f.

⁵⁷ CM 1.1; S. 136

⁵⁸ CM 2.2; S. 155

⁵⁹ Freudenthal, Jacob: Spinoza und die Scholastik. In: Zeller, Eduard: Philosophische Aufsätze. Fues: Leipzig 1887 S. 93

von seinem Umfeld indirekt immer wieder mit Heereboord konfrontiert war, auch weil dieser einer der einflussreichsten Philosophen der Niederlande in dieser Zeit war. In den CM benutzt Spinoza ein Argument aus Heerebroods *Collegium Ethicum* um sein Konzept der Identität von Wille und Intellekt zu begründen⁶⁰, nämlich in CM 1.2. Auch die Unterscheidung von *natura naturans* und *natura naturata* kommt bei Heerebrood in ähnlicher Form vor, so in seinem *Collegium Physicum II*.⁶¹

⁶⁰ Vgl. Bunge, Wiep van, u.A (Hrsg.): *The Continuum Companion to Spinoza*. Continuum: London 2011 S. 73

⁶¹ Ebd.

B COGITATA METAPHYSICA

1 BERECHTIGUNG DER COGITATA METAPHYSICA IN BEZUG AUF SPINOZAS PHILOSOPHIE

Die Schrift *Descartes Prinzipien der Philosophie* (PPC) und der zu dieser gehörige *Anhang enthaltend Gedanken zur Metaphysik* (CM)⁶² sind 1663 in Amsterdam veröffentlicht worden, und zwar bei Jan Rieuwerts, der auch die späteren Werke Spinozas verlegen wird. Erstaunlicherweise ist sie die einzige Schrift, die zu Lebzeiten Spinozas unter seinem vollen Namen erschienen ist. Dies kann damit erklärt werden, dass sich Spinoza in dieser Schrift nicht mit eigenen Ideen auseinandersetzt, sondern die Philosophie des Descartes aus seiner Schrift *Principia Philosophiae* (PP) referiert und zudem noch Bezug nimmt auf die traditionelle Metaphysik, also nicht ausdrücklich seine eigene Philosophie behandelt und sie deshalb im Gegensatz zu seinen anderen Schriften auch ungestört veröffentlichen kann. Auch durch die Erklärungen Meyers im Vorwort bekommt der Text den allgemeinen Charakter einer Unterrichtsgrundlage für die Vermittlung der cartesischen Philosophie. Diese Einschätzung lässt unter Umständen rechtfertigen, warum die PPC und die CM in der Spinozaforschung kaum als tatsächliche Referenztexte vertreten sind. Diese Argumentation soll hier teilweise entkräftet werden, da Teile der PPC und vor allem der CM als durchaus genuine Quelle des spinozistischen Denkens herangezogen werden.

Aber ganz so einfach ist es nicht. So führt Bartuschat in seiner Einleitung zu der deutschen Übersetzung der PPC⁶³ einerseits die Briefstellen und das Vorwort an, die obige Darstellung der Schrift als reines Referat der Philosophie Descartes stützen, kommt dann aber zum Schluss, dass der Text „eine Auseinandersetzung Spinozas mit Descartes auf dem Boden der Cartesischen Philosophie und mit der spätscholastischen Metaphysik auf dem Boden von deren Begrifflichkeit enthält.“⁶⁴

Bei einer genaueren Betrachtung der PPC und ihres Anhangs, können eben einige Abweichungen von Descartes und gleichzeitig eine eindeutige und eigenständige Positionierung Spinozas in den Fragen der Metaphysik erkannt werden, weshalb der Text doch als eigenständiges Werk in das Œuvre Spinozas eingeordnet werden kann. Bestärkt wird diese These auch durch die Tatsache, dass die PPC und die CM zwar als Frühwerk einzustufen sind, allerdings viele Konzepte der späteren

⁶² Der vollständige Titel lautet: *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I. Et II. More Geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt Ejusdem Cogitata Metaphysica, in quibus difficiliore, quae tam in parte Metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur.*

⁶³ Spinoza, Baruch de: *Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt. Mit einem Anhang enthaltend Gedanken zur Metaphysik.* Felix Meiner Verlag: Hamburg 1994 S. VII-XXXVII

⁶⁴ Ebd. XI

Philosophie Spinozas in dieser Zeit schon grundlegend ausgearbeitet waren. So waren die Kurze Abhandlung und die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes schon verfasst, und die Ethik war was den ersten und zweiten Teil betrifft ebenso schon konzipiert.⁶⁵ Somit ist sicher, dass Spinoza zu der Zeit nicht noch in irgendwelchen cartesianischen Denkmustern gefangen war, was natürlich auch Bartuschat nicht glaubt, sondern durchaus schon eine eigene philosophische Linie gefunden hatte.

Trotzdem scheinen die PPC und mit ihnen die CM noch nicht ihren festen Platz in der Spinoza-Forschung erhalten zu haben, auch Deleuze bezieht sich beispielsweise in seinem großen Spinoza-Buch kein einziges Mal auf die beiden Texte.⁶⁶ Spinoza selbst zeigt sich in den Briefen, beispielsweise an Meyer⁶⁷, eher distanziert von der Schrift oder zumindest von einzelnen Lehrsätzen aus dieser, und es fehlt auch nicht an Formulierungen, das es sich hier nicht um die Darstellung eigener Gedanken handelt. Gleichzeitig scheint ihm aber klar zu sein, dass die Art und Weise wie er die PP verarbeitet hat, sowie die zahlreichen Ausführungen zu darin nicht enthaltenen Annahmen, besonders in den CM, doch einen eindeutig von seinen Vorstellungen geprägte Schrift ergeben haben, wie auch der späte Brief von 1674 an Schuller beweist, wo er diesen ausdrücklich auf seine Ausführungen in den PPC verweist⁶⁸. Ein Hinweis darauf, dass auch Spinoza, zumindest was die CM betrifft, den Text ernst genommen hat, was auch in dieser Arbeit geschehen soll. Er hat in der Darstellung der PP und den metaphysischen Ergänzungen dazu zahlreiche Verweise auf seine eigene Konzeption der jeweiligen Problemstellungen gegeben, manchmal eindeutig, oftmals aber nur andeutungsweise und so auch nicht eindeutig als solche erkennbar. Die Strategien die Spinoza anwendet, um die cartesische wie die scholastisch-metaphysische Philosophie nicht bloß wiederzugeben, sondern seine eigenen Überlegungen zu den jeweiligen Themenbereichen einzubringen, wenn oftmals auch nur andeutungsweise, könne unter folgenden Punkten zusammengefasst werden:⁶⁹

- ☒ Die Anordnung der Lehrsätze selbst⁷⁰
- ☒ Die Ausführlichkeit mit der gewisse Punkte behandelt werden
- ☒ Das tatsächliche Einbringen eigener Prinzipien und Konzepte

Eine deutliche Ausnahme bildet die Behandlung des freien Willens, wo Spinoza die deutlich von seiner Philosophie zu unterscheidende cartesianische Lehre übernimmt, was dann aber in einem

⁶⁵ Vgl. Ebd. XIII

⁶⁶ Vgl. Deleuze, Gilles: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie. München: Wilhelm Fink 1993

⁶⁷ Ep. 12A ; S. 391 f.

⁶⁸ Ep. 58; S. 239

⁶⁹ Vgl. Schnepf, Robert: Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas. Königshausen und Neumann: Würzburg 1996 S. 198-219

⁷⁰ Zum Beispiel die Positionierung des Cogito ausserhalb der PPC oder die Behandlung von Gott auch in der metaphysica generalis

unbestimmten Verhältnis zu dem einige Seiten vorher Gesagtem steht. Warum Spinoza hier diese eindeutige Unstimmigkeit zulässt, die sicher nicht versehentlich entstanden ist, wird im betreffenden Teil näher untersucht.

Die Position der PPC/CM im Werk Spinozas ist somit nicht ohne weiteres zu klären, doch ist schon hier festzuhalten, dass es mit Sicherheit als ein Manko zu sehen ist, diesen Text nicht einmal unter Vorbehalt gelten zu lassen und zu untersuchen. Der tatsächliche Gehalt der Schrift für die vorliegende Untersuchung soll und kann erst im Laufe derselben geklärt werden, wobei als vorübergehende These, die sich aus dem oben Gesagtem ergibt, gelten soll, dass die CM durchaus Inhalte und Grundüberlegungen einer genuin spinozistischen Philosophie enthalten, gleichzeitig aber nie vergessen werden kann, was der tatsächliche Anlass und Anspruch des Textes war. Sozusagen ein Spinoza-Text mit Vorbehalt. Insbesondere was die Verarbeitung cartesischer Philosophie durch den frühen Spinoza betrifft, dürften die PPC/CM ihre Berechtigung ohne Bedenken erhalten. Ob sie diese auch für den Bezug zur späteren Philosophie verdienen, wird sich zeigen.

2 AUFBAU

Der folgende Abschnitt soll eine kurze Übersicht über die PPC und CM als Gesamtwerk geben, also unabhängig von dem metaphysischen Schwerpunkt dieser Arbeit, der erst im folgenden Kapitel in Nagriff genommen wird. Die Beurteilung der Tragweite der grundlegenden Konzepte aus den CM kann nicht unabhängig von der Konzeption des ganzen Textes geschehen, weshalb dieser Überblick über den gesamten Text dazu dient, den folgenden Abschnitt im Kontext der Struktur der Ppc und CM zu sehen.

2.1 VORWORT

Das Vorwort ist von Lodewijk Meyer verfasst, einem engen Freund Spinozas der auch die Herausgabe des Buches arrangiert hat. Meyer betont die Wichtigkeit der geometrischen Methode um philosophischen Überlegungen zu „Klarheit und Durchsichtigkeit⁷¹“ zu verhelfen, damit diese mit derselben Gewissheit anerkannt werden können, wie mathematische Folgerungen. So soll es

⁷¹ CM Vorwort; S. 3

auch mit der Philosophie des, für Meyer, „strahlendsten Stern unseres Zeitalters“⁷², nämlich Descartes, geschehen, und zwar durch die Hand von Spinoza. Dieser wird von ihm als Experte der cartesischen Philosophie bezeichnet, der diese von der analytischen in die synthetische Form gebracht hat. Doch neben Lobreden auf Descartes und Spinoza finden sich auch einige interessante Anmerkungen was das Verhältnis der beiden betrifft, die in Bezug auf die hier zugrunde liegende Fragestellung aufschlussreich sind. So bezeichnet er die Darlegungen des Anhangs zu den PPC als „als einige der wichtigsten, nicht ganz leichten und von Descartes unerledigt gelassenen Probleme der Metaphysik.“⁷³ Dies zeigt, dass die Schrift eben nicht nur eine Darstellung der cartesischen Philosophie ist, sondern auch darüber hinaus geht. Die Änderung der Reihenfolge der verschiedenen Lehrsätze in den PPC begründet Meyer durch die Anpassung dieser an die Methode. Das Weglassen ganzer Passagen lässt er ebenso als legitimes Vorgehen Spinozas gelten. Gegen Ende des Vorwortes findet sich die Anmerkung, dass Spinoza den „hochangesehenen Descartes“⁷⁴ nicht korrigieren oder verbessern wolle, was auf eine ausdrückliche Bitte des Autors von Meyer angeführt wurde, die in dem Brief von Spinoza folgendermaßen formuliert wird: „(...) möchte ich, dass sie darauf hinweisen, dass ich vieles auf andere Art beweise, wie Descartes es bewiesen hat, nicht um Descartes zu verbessern, sondern bloß um meine Anordnung besser einzuhalten (...)“⁷⁵. Am Ende des Vorwortes führt Meyer auch an, es gäbe einige Lehrstücke die Spinoza für falsch hält und die er nach seiner Auffassung verwerfen müsste, was er im Anbetracht seiner Aufgabe die Philosophie des Descartes darzustellen, aber nicht tut. Hier führt Meyer als Beispiel⁷⁶ die Gedanken über den (freien) Willen an, die sich ja deutlich von der tatsächlichen Meinung Spinozas hierzu unterscheiden.⁷⁷ Das von Meyer im Vorwort gesagte, scheint den Gehalt der Schrift was genuin spinozistische Äußerungen betrifft, zu schmälern, allerdings hatte Meyer diesbezüglich auch sehr freie Hand, wie Spinoza in Brief 12 A über Änderungen den Text selbst betreffend schreibt: „(...) da sie das Manuskript in ihrem Besitz haben, sehen sie besser selber zu; wenn es ihnen änderungsbedürftig erscheint, tun sie, wie ihnen beliebt.“⁷⁸ Meyer hat vermutlich sein eigenes Verständnis der Problematik ins Vorwort einfließen lassen, die Spinoza zwar akzeptiert hat, auch einige Punkte hinzugefügt hat, aber auch nicht mehr als das.

Die cartesischen Ansichten, von denen Spinoza Abstand nimmt, sind laut dem Vorwort folgende:

☒ Der Wille ist vom Intellekt zu unterscheiden

⁷² Ebd. S. 5

⁷³ Ebd. S. 6

⁷⁴ Ebd. S. 8

⁷⁵ Ep. 15; S. 66

⁷⁶ „als eines unter vielen“; Vorwort S. 9

⁷⁷ Vgl. PPC 1.15; CM 2.12

⁷⁸ Ep. 12 A; S. 329

☒ Geist wird als Substanz gesehen

☒ einige Dinge überschreiten die menschliche Erkenntnis

Wir werden sehen, dass es durchaus noch andere Elemente der cartesischen Philosophie gibt, die Spinoza entweder direkt entkräftet oder sie geschickt anders positioniert, um seine Ansätze in der Metaphysik nicht zu gefährden.

2.2 PROLEGOMENA

Die Vorbemerkung ist im Unterschied zu den PPC nicht geometrisch arrangiert. Spinoza verlegt die Diskussion des Zweifels und somit die Herleitung des *cogito* in diesen ersten, außerhalb des eigentlichen Textes stehenden Teil. Dies ist nicht als ein an den Anfang stellen des Prinzips des *cogito*, was diesem eine außergewöhnliche Stellung beimisst, sondern ein Ausschließen aus dem eigentlichen Vorhaben, zu verstehen. Es wird nicht als zu den PPC zugehörig behandelt. Diese sind in *ordo geometrico* verfasst, die Vorbemerkung noch nicht, was das gerade Gesagte zu bestätigen scheint, da Spinoza sich anscheinend nicht zutrauen will, das *cogito* unter der geometrischen Ordnung an den Anfang der Abhandlung zu stellen. Bei Descartes ist das *cogito* als *fundamentum inconcussum* neben Gott eines der beiden Prinzipien für klare und distinkte Erkenntnis, bedingt die Erkenntnis Gottes sogar indem es dieser voraus geht. Für Spinoza wäre das undenkbar, weshalb er es eben nur der Vollständigkeit halber anführt, aber nicht von Definitionen ableitet wie die restlichen Argumente Descartes. Die ersten vier Lehrsätze der PPC beziehen sich dann auch nicht auf das *cogito*, sondern auf das *ego existo*. Der Zweifel als Ausgangspunkt der Philosophie bei Descartes kommt in den PPC selbst gar nicht mehr vor.

2.3 PPC

Nun zu dem eigentlichen Hauptteil der vorliegenden Schrift: die PPC. Diese sind in zwei Teile geteilt, wobei der erstere die Metaphysik und der zweite die Physik des Descartes behandelt, so wie sie in den PP dargestellt sind. Im Unterschied zu diesen verwendet Spinoza allerdings die geometrische Darstellungsform. Näheres dazu im nächsten Kapitel, das sich mit dieser auseinandersetzt.

Wie oben schon kurz dargelegt, sind die PPC als Unterrichtsgrundlage konzipiert, die Spinoza seinem Schüler diktiert hat. Dies trifft allerdings nur auf den zweiten Teil der PPC zu, denn den

ersten Teil, der sich mit der cartesischen Metaphysik beschäftigt, hat Spinoza erst für die Veröffentlichung hinzugefügt, und anscheinend innerhalb zweier Wochen abgefasst.⁷⁹ Da für diese Arbeit das Hauptaugenmerk nicht auf diesem Teil der Arbeit liegt, sondern auf den CM, versteht sich folgende Darstellung als bloßer Überblick, der nicht über die für uns relevanten Teile hinausgeht. Leider kann deshalb hier keine Auseinandersetzung mit den tatsächlichen Argumenten der PP Descartes stattfinden, hätte aber durchaus ihre Berechtigung.

Der erste Teil der PPC lässt sich thematisch in drei größere Teile gliedern: Die ersten Lehrsätze (1-4) erklären die Natur des Geistes aus dem *cogito*, wozu auch die Trennung von Körper und Geist gehört und das bessere Verständnis des Geistes (vor dem Körper) erläutert wird. Daran schließt sich in den nächsten Lehrsätzen (5-8) die Darstellung der Gotteserkenntnis an, die Descartes aus der Vorstellung des Geistes ableitet. Also eine Deduktion der Existenz Gottes von der Idee die der Geist von ihm hat. Die restlichen Lehrsätze erarbeiten nun Gottes Vollkommenheiten (9-13, 16-20). Drei Lehrsätze passen nun nicht in dieses Schema: einmal die Lehrsätze 14 und 15, die Descartes Theorie von Wahrheit und Widerspruch behandeln. Was die Wahrheit betrifft meint er das, was wir klar und deutlich erfassen können. Auch Lehrsatz 21 tanzt aus der Reihe: dieser ist von Spinoza vom Anfang des zweiten Teils der PP an das Ende des ersten Teils gesetzt worden, und dies obwohl er die ausgedehnte Substanz betrifft und somit der Einteilung von Descartes widerspricht. „Deshalb gilt (...), dass eine ausgedehnte Substanz die alleinige Ursache unserer Empfindungen ist, und mithin zu behaupten, dass solches, das ausgedehnt ist, als von Gott geschaffen existiert.“⁸⁰ Durch diese Verschiebung stellt Spinoza die cartesische Metaphysik in Frage, da sie bedeuten muss, dass auch ausgedehnte Substanzen Gegenstand der Metaphysik sind. Spinoza schafft also durch diese simple Umstellung der Lehrsätze eine Veränderung in der cartesischen Grundstruktur, und ist dadurch für uns das zweite Beispiel (nach dem Zweifel-Cogito Argument), wie Spinoza durch eine simple Änderung in der Anordnung der Argumente, die eigene Position erkennbar macht.

Der zweite Teil der PPC erläutert die cartesianische Physik, also das Verständnis von Materie, Bewegung und Teilchen wie es in den PP dargestellt ist. Der größte Teil ist der Bewegung und die sie betreffenden Argumente gewidmet, was auch der Ausführung in den PP entspricht (Lehrsatz 7-23, dabei 12-13 Gott als erste Ursache der Bewegung). Die diesem Hauptteil vorangestellten Lehrsätze betreffen die Ausdehnung oder Materie, und die Teilchen aus denen diese konzipiert ist. (Lehrsatz 1-6). Die restlichen Ausführungen betreffen das Zusammentreffen von Körpern (24-31) und das Verhalten von Flüssigkeiten (32-37).

Der dritte Teil der PPC besteht nur aus zwei Argumenten, weshalb nicht ganz klar erscheint warum

⁷⁹ Vgl. Ep. 15; S. 66 f.

⁸⁰ PPC 1.21; S. 70 f.

Spinoza diese überhaupt anführt, bzw. ob der Text unvollendet ist. Jedenfalls bespricht er hier auf wenigen Seiten die cartesische Konzeption der Materieteilchen.

Die Modifikationen die Spinoza in den PPC an den PP vornimmt, können, ohne Gewähr auf Vollständigkeit, folgendermaßen zusammengefasst werden:⁸¹

- ☒ der Gegenstandsbereich wird auf Gesamtheit der Seienden ausgedehnt
- ☒ das Zweifel-Cogito Argument wird aus eigentlicher Abhandlung ausgeschlossen
- ☒ die Zweiteilung der Metaphysik
- ☒ Gott wird ausführlicher und in größerem Umfang besprochen
- ☒ die ausgedehnte Substanz wird im ersten Teil der PPC abgehandelt;

2.4 CM

Die CM betreffend wird hier ebenfalls nur einen kurzen Überblick gegeben, da in den folgenden Kapiteln noch auf die wesentlichen Teile eingegangen wird. Dieser als Anhang zu den PPC konzipierte Text unterscheidet sich grundlegend von diesem. Er ist nicht in ordo geometrico abgefasst, und hat keinen direkten Bezug mehr auf die PP. Meyer gibt im Vorwort an, dass die CM „von Descartes unerledigt gelassene Probleme der Metaphysik⁸²“ behandeln, wobei sie aber darüber noch deutlich hinausgehen, wie wir sehen werden. Es werden hier spätscholastische Ansichten mit Argumenten von Descartes konfrontiert, wobei Spinoza wie schon in den PPC eigene, grundlegende Überlegungen in seine Ausführungen einfließen lässt. Dem Aufbau nach folgen die Argumente durchaus Vorgaben der klassischen Metaphysik, angefangen bei der Einteilung in eine *metaphysica generalis* und in eine *metaphysica specialis*, wozu auch Freudenthal bemerkt: „Denselben Inhalt und dieselbe Ordnung der Teile finden wir in zahlreichen Schriften jener Zeit, z.B. bei Jac. Martini, ... bei Chombachius, Scheibeler, Burgersdijk u. A.“⁸³

Hier nur ein kurzer schematischer Überblick, um die Gesamtkonzeption zu verstehen; zu den meisten Punkten wird unten dann noch mehr zu sagen sein.

Spinoza behandelt im allgemeinen Teil der Metaphysik die Begriffe des *ens reale*, *ens fictum* und *ens chimaerae*, wobei Spinoza hier die Einteilung in *ens reale* und *ens rationis* zurückweist und seine eigene Einteilung präsentiert, die aber auch nicht ganz losgelöst von der Tradition erscheint⁸⁴;

⁸¹ Vgl. Schnepf, Robert: Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas. Königshausen und Neumann: Würzburg 1996 S. 217

⁸² Vorwort S. 7

⁸³ Freudenthal, Jacob: Spinoza und die Scholastik. In: Zeller, Eduard: Philosophische Aufsätze. Fues: Leipzig 1887. S. 105

⁸⁴ Ebd. S. 107

dies finden wir alles im ersten Kapitel (CM 1.1). Daran schließt sich in CM 1.2 eine Darstellung über Essenz und Existenz an, die grundlegend für viele späteren Überlegungen ist. Dann behandelt er noch das *necessarium* und das *possibile* (CM 1.3), die Begriffe von Ewigkeit, Dauer und Zeit (CM 1.4), sowie die Bestimmungen zu Ordnung und Gegensatz (CM 1.5). Den Abschluss der *metaphysica generalis* bildet die Abhandlung der transzendentalen Bestimmungen des Seienden, also *unum*, *verum* und *bonum* (CM 1.6). Der Bezug diese ersten Teils wird von Freudenthal in Bezug auf die scholastische Metaphysik folgendermaßen eingeordnet: „Mit allem diesem hat er nur Themata behandelt, welche der allgemeine Teil der Metaphysiken jener Zeit enthielt.“⁸⁵ Auch die Auslassungen die zahlreich zu finden sind, musste Spinoza laut Freudenthal deshalb als solche anführen, weil sie von der Tradition anerkannte Einteilungen waren.⁸⁶

Der spezielle Teil der Metaphysik der CM, kann nicht mehr ganz so nahtlos mit den klassischen Ausführungen der scholastischen Metaphysik in Verbindung gebracht werden. Spinoza behandelt hier nur Gott, seine Attribute und im letzten Kapitel (CM 2.12) den menschlichen Geist, wo die oben schon kurz erwähnten Bemerkungen zu freiem Willen und Seele zu finden sind. Die Attribute Gottes die behandelt werden sind: Ewigkeit, Einheit, Unermesslichkeit, Unveränderlichkeit, Einfachheit, Gottes Leben, Intellekt, Wille, Macht, Schöpfung und Mitwirkung, die sich auch in dieser Reihenfolge auf die Kapitel des zweiten Teils der CM aufteilen.

3 ZUR GEOMETRISCHEN METHODE

Der Primärtext dieser Arbeit ist mit den CM nicht nach *ordo geometricus* verfasst, im Gegensatz zu den PPC. Dennoch soll die Frage der Methode hier kurz beleuchtet werden, um die Beziehung von cartesischer Philosophie und den eigenen Gedanken Spinozas von einer anderen Perspektive aus zu beleuchten, die aber die obigen Ausführungen durchaus bestätigen wird.

Wie die Ethik sind also auch die PPC nach der geometrischen Methode dargestellt, wobei beide Texte, immerhin liegen auch mehr als 15 Jahre zwischen dem jeweiligen Erscheinungsdatum, zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen, obwohl sie ähnliche Probleme mit der selben Methode angehen. Dies ist als erstes, wenn auch sehr naheliegendes, Indiz zu werten, dass die geometrische Methode eine rein darstellende Funktion hat, und nicht wie fälschlicherweise oft angenommen, ein Beweisverfahren das zu „wahren“ Aussagen führt. Dieser Eindruck entsteht beispielsweise nach Lektüre des Vorwortes von Meyer, wo dieser behauptet, dass die die geometrische Methode „der

⁸⁵ Ebd. S. 106

⁸⁶ Vgl. ebd.

beste und sicherste Weg ist, die Wahrheit zu entdecken und weiterzugeben.⁸⁷ Meyer sieht die Aufgabe der Schrift darin, die von Descartes in der analytischen Methode dargelegten Erkenntnisse auch in synthetischer Ordnung darzustellen, warum die CM allerdings wiederum keiner so strengen Form unterliegen, lässt er offen. Dass die zum Schluss des Vorworts angeführten Abweichungen Spinozas eigener Lehre von den dargestellten Lehrsätzen, seiner Auffassung von der geometrischen Methode widersprechen muss, bemerkt er anscheinend nicht. Diese sind auch auf ausdrückliche Aufforderung Spinozas wohl erst im Nachhinein dem Vorwort hinzugefügt worden.⁸⁸ Die Frage der Rolle der Methode ist in der Spinozaforschung vor allem in Bezug auf die Ethik eine umstrittene Sache. Sie kann entweder als ein rein rhetorisches Mittel gesehen werden, als Form der Darstellung neben anderen oder als Beweisverfahren dass zu gültigen Definitionen führt.⁸⁹ Was die PPC betrifft auf die ich mich hier ausschließlich beziehen kann, so dient die geometrische Methode als geeignete Darstellungsform, um Sachverhalte zu vermitteln, was durch den ursprünglich didaktischen Charakter der Schrift ja als legitime Voraussetzung gesehen werden kann. So dienen die Definitionen und Axiome der PPC dazu, die cartesischen Lehren deutlich darzustellen, da sie ja tatsächlich auch komplexe Zusammenhänge übersichtlich machen. Inwiefern diese Form der Darstellung auch ein dialogisches Moment hat, wie beispielsweise von Schnepf angedeutet⁹⁰, kann hier nur erwähnt und nicht weiter ausgeführt werden, es scheint allerdings die Absichten Spinoza durchaus treffend zu umschreiben. Auch Bartuschat sieht in seiner Einleitung zu den PPC die geometrische Methode eher als Mittel zur geeigneten Präsentation, denn als Verfahren um wahre Erkenntnisse zu erhalten.

Für uns bleibt noch die Frage zu stellen, warum Spinoza die CM, also den Anhang der PPC, zwar auch sehr genau und einem klaren Aufbau folgend darstellt, aber eben nicht nach geometrischer Ordnung. Ein Grund könnte der Umstand sein, dass auch Descartes seine Meditationen nachträglich in synthetischer Ordnung dargestellt hat, die dann, laut Bartuschat⁹¹, für Spinoza in ebendieser Form eine wichtige Quelle dargestellt haben. Da Spinoza aber für die CM keine direkte Vorlage bei Descartes hatte, war es auch nicht so naheliegend diese nach geometrischer Methode vorzulegen. Zumindest kann gesagt werden, dass Spinoza nicht wie Descartes eine der beiden Darstellungsformen bevorzugte, da er seinen Schriften je nach Anlass und Motivation unterschiedliche Formen gegeben hat.

⁸⁷ Ebd. S. 3

⁸⁸ Vgl. Ep. 15; S. 66 f.

⁸⁹ Vgl. Bunge, Wiep van, u.A (Hrsg.): *The Continuum Companion to Spinoza*. Continuum: London 2011. S. 278 ff.

⁹⁰ Vgl. Schnepf, Robert: *Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas*. Königshausen und Neumann: Würzburg 1996. S. 107-134

⁹¹ Spinoza, Baruch de: *Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt. Mit einem Anhang enthaltend Gedanken zur Metaphysik*. Felix Meiner Verlag: Hamburg 1994 S. XVII

Was den TTP betrifft, so scheint er in dieser Hinsicht eine Sonderstellung im Werk Spinozas einzunehmen, da dieser, obwohl durchaus aus gründlicher Arbeit mit gezielten Vorgehen entsprungen, die klare, fast schon leidenschaftslose, jedenfalls nüchterne, Art und Weise der Argumentation vermissen lässt, die uns in den anderen Werken auffällt. Dies liegt mit Sicherheit auch am Anspruch der Schrift, tatsächliche politische Neuerungen einzufordern und bewirken zu wollen. Unter diesem Gesichtspunkt ist sie zweifelsohne auch die einzige unter den Schriften Spinozas, die ein persönliches Interesse, vielleicht sogar eine gewisse Anspannung, was die Missstände in Staat und Kirche betrifft, nicht ganz verbergen kann. Freudenthal stellt sie deshalb als Tendenzschrift dar, die sich anders als die anderen Schriften Spinozas eben nicht gegen philosophische Meinungen und Lehrgebäude verteidigen muss, sondern die staatlichen und kirchlichen Autoritäten direkt anspricht und kritisiert. Freudenthal schreibt: „Der theologisch-politische Traktat ist eine Tendenzschrift. Er will belehren, doch nur um zu ändern und zu verbessern. ... Um dieser praktischen Tendenz willen fehlt dem Traktat der leidenschaftslose Ton der übrigen Schriften Spinozas.“⁹² So kommt es bei der Lektüre des TTP durch diese etwas besondere Ausgangssituation zu Momenten, in denen die wechselnden Bezüge auf die Bibel und philosophische Grundannahmen unstrukturiert und unnatürlich wirken, was aber durch die gewisse Dringlichkeit der Thematik für Spinoza und seine Betroffenheit als Philosoph und Bürger erklärt werden kann. Eine Fassung des TTP in geometrischer Methode wäre mit Sicherheit mindestens genauso aufschlussreich wie eine solche Adaptierung der PP durch Spinoza in den PPC. Was vielleicht noch anzuführen ist, was die PPC/CM und den TTP und den methodischen Aufbau betrifft, ist eine Gemeinsamkeit, was gewisse Probleme der Vorgehensweise Spinozas betrifft. Werden nämlich einzelne Voraussetzungen oder Grundbestimmungen der Definitionen, auf denen dann später die Lehrsätze aufbauen, nicht geteilt oder akzeptiert, dann erscheint damit die gesamte Darstellung eines Arguments als unsinnig. Dies gilt insbesondere auch für die CM und die TTP, die, obschon sie nicht in geometrischer Form abgehandelt werden, dennoch auf einzelnen Vorbedingungen fußen, die akzeptiert werden müssen, um die Schlussfolgerungen daraus anzuerkennen.

Ohne näher darauf einzugehen, soll noch die These Röds erwähnt werden, der Spinoza nicht nur der geometrischen Methode, sondern auch dem geometrischen Geist verpflichtet sieht. Er meint damit, dass Spinoza die ontologischen Grundlagen der Wirklichkeit als von einer axiomatischen Struktur durchdrungen sieht, die unabhängig von der jeweiligen Darstellungsweise existiert.⁹³ Darauf kann

⁹² Gebhardt, Carl: Die Lehre Spinozas auf Grund des Nachlasses von J. Freudenthal. Winter: Heidelberg 1927. S. 179

⁹³ Vgl. Röd, Wolfgang: Spinozas Staatsphilosophie und der Geist der Geometrie. In: Senn, Marcel und Walther, Manfred (Hrsg.). Ethik, Recht und Politik bei Spinoza. Schulthess: Zürich 2001. S. 173 ff.

im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden, doch kann dieser Gedanke die Möglichkeiten der oben angesprochenen Darstellung von Sachverhalten, die nicht nach geometrischer Ordnung verläuft, aufzeigen.

4 BEZUG DER CM ZU DEN PPC

Wie oben schon kurz ausgeführt, unterscheiden sich die beiden Texte einmal der Form nach (was im vorherigen Kapitel besprochen wurde) und einmal was die behandelte Thematik betrifft, wobei letztere sich durchaus überschneidet, was auch durch Querverweise Spinozas zwischen den beiden Texten deutlich wird, die immer wieder vorkommen. Dem Vorwort nach dürfte es sich um eine reine Ergänzung der cartesianischen Gedanken aus den PP handeln, wörtlich: „von Descartes unerledigt gelassene Probleme der Metaphysik.“⁹⁴ Das Spinoza in den CM aber nicht eine Ergänzung des cartesianischen Denkgebäudes anstrebt, sondern deutlich davon abweicht, und an einigen Stellen auch seine eigene philosophische Konzeption einbringt oder zumindest andeutet, dürfte nach dem oben gesagten ebenfalls deutlich geworden sein. Deleuze hat versucht diese Konstellation mit einem Vergleich zu veranschaulichen, er schreibt: „Der komplexe Zusammenhang zwischen dem Vortrag der Prinzipien und den Metaphysischen Gedanken zeugt von diesem doppelten Spiel, in dem der Cartesianismus wie ein Sieb gehandhabt wird, jedoch so, dass aus ihm eine neue und erstaunliche Scholastik hervorgeht, die mit der alten nichts mehr gemein hat und ebensowenig mit dem Cartesianismus.“⁹⁵ Wir werden sehen, dass es durchaus noch einige Verbindungen zur Scholastik und auch zu Descartes gibt, die Spinoza nicht ganz auflösen konnte oder wollte, als er die CM den PPC beilegte. Was letzteren betrifft werden insbesondere die Ausführungen zum freien Willen eine Schlüsselstelle für uns markieren, in der Spinoza zwar die cartesianische Haltung übernimmt, es aber nicht schafft diese ganz widerspruchsfrei zu seinen vorherigen Aussagen zu positionieren. Dazu mehr im betreffenden Kapitel.

Was die Querverweise zwischen den PPC und den CM betrifft, auch zwischen PPC 1, PPC 2, CM 1 und CM 2, lassen sich einige interessante Feststellungen machen. Die eigentliche Grundeinheit des Textes bilden PPC 2 und die CM, da der erste Teil der Prinzipschrift erst nachträglich verfasst und zu den schon existierenden Teilen dazugenommen wurde.⁹⁶ Was direkte Verbindungen betrifft, so finden sich in CM 1.2 und 1.3 Stellen die auf Lehrsätze aus PPC 1 verweisen, genauso Passagen

⁹⁴ Vorwort; S. 6

⁹⁵ Deleuze, Gilles: Spinoza. Praktische Philosophie. Merve: Berlin 1988. S. 16

⁹⁶ Vgl. dazu Ep. 13; S. 54. „(...) eine Abschrift anfertigen von einer Abhandlung, die den zweiten Teil der cartesianischen Prinzipien, auf geometrische Art bewiesen, (...) enthält (...). Sie baten mich weiter, sobald wie möglich auch den ersten Teil nach derselben Methode zu bearbeiten.“ usw.

in PPC 1 die auf die CM 2, also die spezielle Metaphysik, hinweisen. Auch in den CM 2 gibt es einige Rückverweise auf die PPC 1, allerdings meist nur um Übereinstimmungen zu markieren.⁹⁷ Zudem gibt es noch Überschneidungen zwischen den beiden Teilen der CM, die eventuell das Programm einer *metaphysica generalis*, die die Basis für eine darauf aufbauende *metaphysica specialis* sein müsste, ad absurdum führen könnten.⁹⁸ Obwohl darauf an anderer Stelle noch weiter eingegangen wird, kristallisiert sich für das Interesse an dieser Stelle heraus, dass die beiden Texte stark aufeinander Bezug nehmen, was darauf hinweist, dass es ein Programm geben muss, das beiden zu Grunde liegt. Allerdings wird sich dieses nicht allein mit Descartes erklären lassen, sondern zeigt die oben schon angedeutete Einzigartigkeit dieses Textes zwischen alter, neuer und eigener Philosophie, die all dies in verschiedener Art und Weise ausdrückt. Die folgende Auseinandersetzung mit den einzelnen Lehrsätzen der CM wird noch deutlicher machen, dass der Anspruch dieses metaphysischen Anhangs über eine bloße Ergänzung der cartesianischen PP hinausgeht.

5 METAPHYSISCHE GRUNDBEGRIFFE

Dieser Abschnitt soll nun einige Abschnitte der CM genauer behandeln, die einerseits die schon oben vorgestellte Problematik der Positionierung der CM im Werk Spinozas näher beleuchten sollen, und gleichzeitig die Termini liefern soll, mit denen dann in einem zweiten Schritt die Ausführungen im TTP konfrontiert werden können. Dabei soll geklärt werden, welche Begrifflichkeiten auch außerhalb der PPC und CM als grundlegend für die Metaphysik Spinozas einzustufen sind, immer unter dem doppelten Blickpunkt dieser Arbeit: der Blick zurück auf Descartes und die Scholastik, der Blick nach vorne auf die spätere Philosophie Spinozas.

Die Grundbegriffe die für so eine Untersuchung in Frage kommen, sind einmal die Bestimmungen vom Gegenstand der Metaphysik, also dem Seiendem (CM 1.1, 1.2), und von Gott (CM 1.3, CM 2), da diese sozusagen auch die Grundbedingungen der folgenden Begriffe sind, sowie deren Vergleich mit der praktischen Philosophie Spinozas bestimmen werden. Die weiteren Kapitel dieses Abschnitts werden die Ausführungen zu den Transzendentalien (CM 1.6), dem *conatus* (CM 1.6, 2.7) und dem freien Willen (CM 1.4, 2.12) erläutern, bevor sie dann im nächsten Abschnitt der Arbeit mit den jeweiligen Formulierungen im TTP konfrontiert werden.

⁹⁷ Vgl. Schnepf, Robert: *Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas*. Königshausen und Neumann: Würzburg 1996. S. 214 f.

⁹⁸ Wie ich unten zeigen werde, gibt es für diese Behauptung auch keine wirklichen Beweise, da die gemeinte Stelle nur für eine Neuinterpretation von Begriffen benutzt wird, und nicht für die Seinsdefinition selbst. Vgl. auch CM 1.2

Vorher noch einige allgemeine Bemerkungen zu dem Vorgehen Spinozas in den CM. Wie schon angedeutet, gibt es mehrere Hinweise auf die eigentliche Haltung Spinozas zu den behandelten Fragen, die nicht immer explizit als solche erkennbar sind, da sie nur in der äußeren Form des Textes (wie beim *cogito* in den PPC schon gezeigt), oder in unscheinbaren Formulierungen zu Tage treten. Besonders die Verwendung bestimmter Begriffe aus der Tradition, die dann aber in anderem Kontext oder neuer Bedeutung erscheinen, sind eine Vorgehensweise mit der Spinoza in den CM seine eigenen Gedanken, zumindest ansatzweise, einfließen lässt. Der Begriff der semantischen Revolution den Walther in anderem Zusammenhang auf Spinoza bezieht, scheint hier treffend um diese Strategie zu beschreiben. Walther charakterisiert diesen wie folgt: „Darunter verstehe ich also eine neuartige Verwendung überlieferter Begriffe dergestalt, dass die neue Verwendung inhaltlich als Kritik, Negation der traditionellen Verwendungsweise bestimmbar ist.“⁹⁹ In Bezug auf die CM zeigt sich eine solche Neubestimmung überlieferter Begriffe an vielen Stellen, wie z.B. beim Begriff Gottes oder der Essenz und Existenz, wo Spinoza mit der Verwendung der scholastischen Begrifflichkeiten den Anschein erweckt, einen traditionellen Abriss der Metaphysik liefern zu wollen, was bei näherer Betrachtung aber nicht zutrifft. Man könnte auch annehmen, dass diese, manchmal auch ungeschickt wirkende, Verwendung von Begriffen aus der Tradition vielleicht durch äußere Bedingungen des Umfelds Spinozas nötig wurden, um seine doch sehr radikalen Thesen wenigstens der Form nach abzuschwächen, jedoch scheint diese Vermutung doch etwas zu kurz greifend.¹⁰⁰ So meint auch Walther zu dieser These: „eine ausschließlich oder vornehmlich auf diese äußeren Bedingungen abstellende hermeneutische Konzeption bleibt dem zu erklärenden Phänomen selber äußerlich.“¹⁰¹ Ohne zu weit auszuholen, bleibt zu sagen, dass für diese Untersuchung die Auffassung Walthers einer Neubestimmung der Termini von Spinoza, einleuchtend erscheint, sodass dieser Prozess als bewusste Strategie Spinozas gesehen werden kann, um seine Philosophie unter dem Deckmantel der cartesianischen und scholastischen Begriffe einzubringen.¹⁰²

Die oben schon kurz zu ihrem Zusammenhang mit der Scholastik dargestellte Einteilung der Metaphysik, in einen allgemeinen und einen speziellen Teil, ist ein gutes Beispiel für eine solche Verwendung überlieferter Begriffe unter gewissen Vorbehalten. Zwar wird erst ungefähr ein halbes

⁹⁹ Walther, Manfred: Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas. In: *Studia Spinozana* 1 (1985). S. 73

¹⁰⁰ Diesen Ansatz vertritt beispielsweise Leo Strauß in: Anleitung zum Studium von Spinozas theologisch-politischem Traktat. In: Altwickler, Norbert (Hrsg.): *Texte zur Geschichte des Spinozismus*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1971. S. 300-361

¹⁰¹ Walther, Manfred: Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas. In: *Studia Spinozana* 1 (1985). S. 73

¹⁰² Vgl. auch mit Ecksteins Ausführungen zur Religion bei Spinoza, wo er schreibt: „It is true, Spinoza uses theological language, but his God is entirely different from the God of orthodox theology.“ Eckstein, Walter: *The Religious Element in Spinoza's Philosophy*. In: *The Journal of Religion*. Vol 23 (1943). S. 157

Jahrhundert später, bei Christian Wolff, diese Einteilung sozusagen endgültig in die Metaphysik eingeführt, was der Abweichung Spinozas von der klassischen Form aber durchaus nicht ihren eigentümlichen Charakter absprechen kann. Diese Abänderung führt keine neuen Gegenstände o. Ä. ein, jedoch wird mit ihr eine Positionierung von Spinoza ausgedrückt, die über die CM hinaus Bedeutung hat. In den metaphysischen Texten der späteren Scholastik und der frühen Neuzeit war es meist so¹⁰³, dass die allgemeine Metaphysik (*metaphysica generalis*) das Seiende als solches behandelt, also eine Ontologie, die besondere Metaphysik (*metaphysica specialis*) behandelt die einzelnen Bereiche Kosmologie, Psychologie und der Theologie, einfacher gesagt: Welt, Seele, Gott.¹⁰⁴ Was Spinoza macht, ist, dass er den Begriff Gottes einerseits zum beinahe einzigen Gegenstand der speziellen Metaphysik macht (mit Ausnahme des letzten Kapitels zum menschlichen Geist), und auch in der allgemeinen Metaphysik argumentiert er wie selbstverständlich mit Bezug auf Gott und seine Attribute. Gott als ausgezeichnetes Seiendes ist in den CM von Anfang an präsent, was schon als gewisse Vorstufe seiner späteren Charakterisierung Gottes als einziger Substanz identifiziert werden kann.

5.1 DAS SEIN DES SEIENDEN IN DEN CM

Spinozas Einstieg in die CM beginnt nicht mit einer Charakterisierung der Metaphysik als Wissenschaft, was man vielleicht erwarten könnte. Vielmehr führt Spinoza an, nur die dunkleren Punkte derselben behandeln zu wollen, und die Metaphysik selbst sowie die Begründung ihres Gegenstandes gehören wohl nicht zu diesen. Wie es in dieser Hinsicht um das Seiende steht, dazu äußert sich Spinoza nicht, dadurch dass er aber eine Definition des Seienden angibt, scheint dieses aber zu den dunkleren Punkten der Metaphysik zu gehören. Sie lautet: „Ein Seiendes ist all das, von dem wir, wenn es klar und deutlich erfasst wird, finden, dass es notwendigerweise existiert oder zumindest existieren kann.“¹⁰⁵ Diese Definition von Seiendem ist eine sehr geschickte Verknüpfung von cartesianischen Überlegungen mit traditioneller Metaphysik. Auf das Konto von Descartes geht die Bestimmung als klar und deutlich Erfasstes, was seine Kriterien einer wahren Erkenntnis sind.¹⁰⁶ Damit ist ein Kriterium in die Definition aufgenommen, dass alle unvollkommenen und konfusen Begriffe von Seiendem ausschließt, was auch als Absage an die traditionelle Metaphysik gesehen

¹⁰³ Vgl. auch mit: Freudenthal, Jacob: Spinoza und die Scholastik. In: Zeller, Eduard: Philosophische Aufsätze. Fues: Leipzig 1887. S. 105 f.

¹⁰⁴ Vgl. Coreth, Emerich: Grundriss der Metaphysik. Tyrolia: Innsbruck 1994

¹⁰⁵ CM I.1; S. 131

¹⁰⁶ Vgl. M III 2; S. 61 f. und M III 21.

werden kann. So ist das Seiende bei Scotus zu Beginn zwar ein erkennbarer Begriff, als dieser aber konfus, sozusagen ein erkanntes Konfuses.¹⁰⁷ Dieses konfuse Seiende muss Scotus annehmen, da sein Prozess der metaphysischen Erkenntnis in einem Unvollkommenen seinen Anfang nehmen muss, um später in seiner vollkommenen Gestalt Gott zuzukommen.¹⁰⁸

Spinoza geht hingegen von einem klar und distinkt Erkennbaren aus, dessen Grundlage er sich mit Descartes in den Prolegomena zu den PPC erarbeitet hat, um von dort aus alles weitere zu bestimmen. Die Strategie von einer nicht klar erkannten Sache auszugehen, ist für Spinoza ungeeignet um zu wahren Erkenntnissen zu kommen. Er schreibt in den Prolegomena: „Denn die wahren Prinzipien der Wissenschaften müssen so klar und gewiss sein, dass sie keines Beweises bedürfen, dass sie der Gefahr allen Zweifeln entzogen sind und dass ohne sie nichts anderes bewiesen werden kann.“¹⁰⁹ Der zweite Teil der Definition, nämlich dass das Seiende notwendigerweise existieren muss oder zumindest der Möglichkeit nach existieren kann, ist hingegen wieder eine Annäherung an die klassische Bestimmung des *ens reale*. Gleichzeitig scheint diese Bestimmung grundlegend für Spinoza auch über die CM hinaus, zumindest was die Notwendigkeit der Existenz in ihren Ansätzen betrifft. So heißt es in E 1p7 zur Natur der Substanz: „... ihre Natur schließt notwendigerweise Existenz ein, anders formuliert, zu ihrer Natur gehört es zu existieren.“¹¹⁰

Nach der Einführung des Gegenstands oder Subjekts¹¹¹ der Metaphysik könnte man eine genauere Eingrenzung desselben erwarten, wie es in klassischen metaphysischen Abhandlungen üblich war. In solchen wird der jeweilige Begriff des Seienden auch meist durch einen Abstraktionsprozess gewonnen und dann durch die transzendentalen Bestimmungen des Seienden (meist *unum, verum, bonum*) näher definiert. Spinoza geht in seiner metaphysischen Abhandlung einen anderen Weg: nachdem er das Seiende mit den nötigsten Bedingungen verknüpft hat - klares und deutliches erfassen, notwendigerweise existieren – begibt er sich sofort in die Debatte um die *entia realia*, um damit klare Voraussetzungen für die folgenden Ausführungen zu schaffen. Das Vorgehen Spinozas in den CM, kann als eine Modifizierung des traditionell-scholastischen Aufbaus gesehen werden, die beibehält was als günstig für die eigenen Überlegungen erscheint, und abändert, oder meist einfach ausblendet, was als nicht konstruktiv oder schlicht zu umständlich angesehen wird. Dies erklärt auch die ungewöhnlich kurze und kompakte Form der CM im Vergleich mit anderen

¹⁰⁷ Vgl. Kobusch, Theo: Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters. Beck: München 2011. S. 349 f.

¹⁰⁸ Ebd. S. 350

¹⁰⁹ PPC P; S.29

¹¹⁰ E 1p7; S. 9

¹¹¹ Hier im Sinne eines *subjectum metaphysicae*, als den Gegenstand der die Wissenschaft von anderen unterscheidet und zu einer bestimmten macht, neben dem es aber noch andere Gegenstände geben kann und im Falle der (mittelalterlichen) Metaphysik auch gibt. Vgl. Zimmermann, Albert: Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Brill: Leiden 1965. S. 87 f.

metaphysischen Abhandlungen, was ein angenehmer Nebeneffekt der klaren Intention ist, die Spinoza mit dem Anhang der PPC hat.¹¹² Schnepf bezeichnet in seiner Untersuchung der CM das Vorgehen Spinozas am Anfang der *metaphysica generalis* als Versuch, den Begriff des *ens* von Konfusionen und ähnlichen zu bereinigen, um damit auf die Kritik zu reagieren, mit der die scotistische und auch die spätscholastische Sicht auf das Seiende konfrontiert war.¹¹³ Das Vorgehen Spinozas in diesem ersten Kapitel, identifiziert er nachvollziehbar mit eben dieser Bemühung, den Begriff klarer zu sehen, indem er die verschiedenen Arten von *entia* versucht so weit wie möglich einzuschränken.¹¹⁴ Schauen wir uns genauer an, wie Spinoza hier vorgeht.

Um festzustellen welche Seiende als *entia realia* anzusehen sind, trifft Spinoza die Unterscheidung in Chimäre, fiktives Seiendes und Seiendes der Vernunft nach, wobei keinem von diesem Realität zukommt. Ohne dies weiter auszuführen als nötig, sei hier nur zum Seienden der Vernunft nach hinzugefügt, dass es nichts ist „als eine Weise zu Denken, die dazu dient, erkannte Dinge leichter zu behalten, zu erklären und vorzustellen,¹¹⁵“ weil es uns an anderer Stelle noch begegnen wird. Was bei Spinoza dann als eigentliche reales Seiendes übrig bleibt, ist vergleichsweise übersichtlich: „Seiendes (...) dessen Essenz Existenz einschließt, und in Seiendes, dessen Essenz lediglich mögliche Existenz einschließt.¹¹⁶“ Mit anderen Worten: es gibt nur göttliches und endliches Seiendes, wobei letzteres in Substanz und Modus eingeteilt wird. Diese Einteilung wird Spinoza so nicht in in seine Ethik übernehmen, wo er Substanz nur Gott zuschreibt, dessen Essenz Existenz einschließt, und dann bei den Modi zwischen unendlichen Modi und endlichen Modi unterscheidet. Allerdings kann die Einschränkung und „Bereinigung“ von *ens* als erster Schritt in die Richtung verstanden werden, wo Spinoza nur mehr eine Substanz anerkennen wird.¹¹⁷

Die Entwicklung des Begriffs des Seienden und der Substanz, die dann in der Ethik die Grundlage der eigentlichen Metaphysik Spinozas bildet, ist also in den CM schon gewissermaßen angelegt, da sich eine Richtung erkennen lässt, die weg führt von der üblichen Einteilung des Seienden. So distanziert sich Spinoza in diesem Kapitel mehr oder weniger deutlich von zwei Positionen der scholastischen Metaphysik. Einmal von Suarez, wenn er schreibt: „... wie unpassend jene Einteilung ist, die Seiendes in reales Seiendes und Seiendes der Vernunft einteilt ... Indessen ist nicht erstaunlich, dass Philosophen, die sich an Wortgebrauch und Grammatik orientieren,

¹¹² Hinzu kommt sicherlich auch der Anlass der Erstellung der Schrift als Studienunterlage, die natürlich auch nicht ein bewältigbares Maß überschreiten durfte, zumal im der Unterricht des Casarius wohl eher lästig gewesen ist. Vgl. Ep. 9; S. 37

¹¹³ Vgl. Schnepf, Robert: Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas. Königshausen und Neumann: Würzburg 1996. S. 180 f.

¹¹⁴ Vgl. Ebd. S. 208 f.

¹¹⁵ CM 1.1; S. 132

¹¹⁶ CM 1.1; S. 135

¹¹⁷ E 1p5; S. 8

Irrtümern dieser Art erliegen, beurteilen sie doch die Dinge von den Namen her und nicht die Namen von den Dingen her.¹¹⁸ Gleich anschließend ist wohl Heereboord gemeint, wenn Spinoza schreibt: „Nicht weniger unpassend ist die Sprache dessen, der sagt, ein Seiendes der Vernunft sei nicht ein bloßes Nichts.“¹¹⁹ Die Ablehnung dieser beiden Konzeptionen hat ihren Ursprung jedenfalls nicht in der cartesianischen Philosophie, sondern erscheint unter Bedingungen getroffen, die wir Spinoza selbst zuschreiben müssen. Diese Distanzierung von der Tradition, sowie die eigenwillige Kombination von scholastischen und neuzeitlichen Gedanken, lassen die Ausführungen in den CM vor dem Hintergrund der Entwicklung der spinozistischen Metaphysik, als erste Schritte in die Richtung identifizieren, die dann in den Grundüberlegungen der Ethik ihren Abschluss finden.

Diese hier eigentlich nur aus CM 1.1 gefolgerten Ansichten, scheinen sich auch im ersten Teil der speziellen Metaphysik zu bestätigen, wo Spinoza schreibt „dass es in der Natur nichts gibt als Substanzen und deren modi.“¹²⁰ Auch diese Einschränkung scheint näher an Spinozas eigener Auffassung zu liegen, als dass er sie aus der Scholastik übernommen hat. Er führt hier, dem Plural des gerade zitierten folgend, die Unterscheidung in zwei Substanzen an, nämlich Ausdehnung und Denken, wobei er klarerweise Descartes folgt. Diese zwei hier noch als Substanzen deklarierte Begriffe werden spätestens in der Ethik zu den einzigen erkennbaren Attributen Gottes, der einzigen Substanz. Es folgt noch eine weitere Einteilung des Seienden oder der Substanzen, nämlich in erschaffenes und nicht-erschaffenes Denken, also in den menschlichen Geist und Gott. Dies scheint aber ohne besonderen Zusammenhang zu den Ausführungen im ersten Teil zu stehen, weshalb es hier auch nur der Vollständigkeit halber angeführt wird. Die Erläuterung der notwendig existierenden Substanz, also Gott, geschieht auf der Basis dieser grundlegenden Bestimmungen am jeweiligen Anfang der zwei Teile der CM, die wir gerade untersucht haben.

5.2 GOTT

Der Begriff Gottes wird in den CM ohne eigenen Beweis eingeführt, was auch mit der ausführlichen Behandlung in den PPC begründet werden kann; am Beginn des zweiten Teil der CM nimmt Spinoza zumindest indirekt Bezug auf den Begriff Gottes, doch auch nur um sich abzugrenzen. Somit sucht man eine tatsächliche Definition Gottes in den CM vergeblich. Es fällt auf, dass dieser, zumindest im ersten Teil der CM noch sehr unbestimmte Gottesbegriff, an

¹¹⁸ CM 1.1; S. 133

¹¹⁹ CM 1.1; S. 133 f.

¹²⁰ CM 2.1; S. 152

mehreren Stellen wie selbstverständlich herangezogen wird, um den Gehalt des Seienden näher zu definieren.

Somit lässt sich schon in den CM bemerken, dass Spinoza sich durch einen besonderen Bezug zu seinem Gottesbegriff auszeichnet, den wir bei Descartes so nicht finden. Dieser sucht nach einem Kriterium der Wahrheit, um den Zweifel zu überwinden, und findet ihn in einem ersten Schritt mit dem cogito, das dann herangezogen wird um ein wirklich sicheres Fundament unseres Erkennens zu finden: von der Idee Gottes in uns zu einem „wirklich daseienden Gott.“¹²¹ Für Spinoza hingegen ist Gott nicht über rationale Schlussfolgerungen als Begriff zu gewinnen, sondern vielmehr der Ausgangspunkt, auf dem jedes weitere Erkennen fußt. So schreibt Cassirer in diesem Zusammenhang treffend: „Der Gottesbegriff bei Descartes (bildet) zwar das Ziel, nicht aber den Anfang der Philosophie. Für Spinoza dagegen ist der feste Punkt, den Descartes in mühevoller Analyse des Wissens zu gewinnen suchte, von Anfang an unverrückbar gegeben.“¹²² Auch wenn der cartesianische Gottesbeweis in den PPC der scheinbare Ausgangspunkt Spinozas ist, wird sich zeigen, dass sich in den CM einige Bestimmungen finden lassen, die auf den späteren Begriff Gottes hinweisen, wie er im TTP und in der Ethik verwendet wird. Auf diese Bestimmungen Gottes werden die folgenden Ausführungen auch beschränkt sein, da das hauptsächliche Interesse ja in einem Vergleich mit den TTP besteht.¹²³

Spinoza unterscheidet, wie oben schon bemerkt, zwischen einer *metaphysica generalis* und einer *metaphysica specialis*, allerdings wirkt diese Einteilung in Bezug auf den Begriff Gottes auf gewisse Weise fraglich, da dieser auch die Ausführungen in der allgemeinen Metaphysik mitbestimmt.¹²⁴ Gleichzeitig ist dies durchaus ein genuiner Zugang zu Metaphysik und Philosophie von Spinoza aus, der uns in seinen anderen Werken ebenso unterkommt, nur eben nicht unter den formalen Bedingungen der CM, man vergleiche nur die Stellung Gottes in der Ethik. Die Sonderstellung Gottes, zwischen der allgemeinen und der speziellen Metaphysik, hat ihren Ursprung in der Struktur und der Ausrichtung der grundlegenden metaphysischen Terminologie, die von Spinoza konsequent angewandt wird. Somit wird das Anwenden gewisser Begriffe und Definitionen auf Gott nicht nur legitimiert, sondern auch notwendig gemacht, was sich z.B. in der Grundkonstellation von Essenz und Existenz zeigt, die in für den Rest der Ausführungen in den CM von enormer Wichtigkeit sind.¹²⁵ So enthält die Definition des Seienden als solche noch keinen

¹²¹ PPI 18; S. 7

¹²² Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2 Bd. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1999. S. 57

¹²³ Für eine allgemeine Analyse des Gottesbegriffs bei Spinoza siehe auch die Ausführungen unter DEUS in: Bunge, Wiep van, u.A (Hrsg.): The Continuum Companion to Spinoza. Continuum: London 2011. S. 196 ff.

¹²⁴ Vgl. dazu die klassischen Bestimmungen dieser Einteilung bei: Coreth, Emerich: Grundriss der Metaphysik. Tyrolia: Innsbruck 1994. S. 19 f.

¹²⁵ Vgl. auch E 1p20; S. 28

Gottesbegriff, aber sie macht ihn durch die Einschränkung auf das notwendig existierende zur Konsequenz die aus der Definition gezogen werden kann/muss.¹²⁶ Wörtlich heißt es vom Seienden, dass es entweder „notwendigerweise existiert oder zumindest existieren kann.“¹²⁷ Eine solche notwendige Existenz trifft nur auf Gott zu, was Spinoza zwar so nicht schreibt, aber aus dem Vorgehen in den nächsten Bestimmungen des Seienden gefolgert werden kann. Bei der Einteilung des Seiendes wird Gott dann neben dem Seiendem, das nur mögliche Existenz enthält, zum ausgezeichneten Seiendem, dessen Essenz Existenz einschließt, also seiner Natur nach notwendigerweise existiert.¹²⁸ Wenn Spinoza nun im nächsten Kapitel (CM 1.2) ohne Umschweife herangezogen wird, um das *esse essentiae*, *esse existentiae*, *esse ideae* und *esse potentiae* zu erläutern, geschieht dies ohne eine vorherige nähere Bestimmung Gottes, sondern dieser wird als selbstverständliche Perspektive der Ontologie eingeführt. Spinoza schreibt: „Um klar zu begreifen, was unter diesen vier Begriffen zu verstehen ist, reicht es aus, uns vor Augen zu halten, was wir über die nicht-erschaffene Substanz, d.h. über Gott, gesagt haben, nämlich (...).“¹²⁹ Wahrscheinlich ist hier mit Schnepf anzunehmen, dass Spinoza sich auf die Ausführungen in den PPC bezieht, da die Bestimmungen des ersten Kapitels der CM eine Rechtfertigung der Argumentation mit dem Begriff Gottes kaum zulassen.¹³⁰ Das zweite Kapitel bedeutet nun nicht, dass Spinoza die getroffene Einteilung der Metaphysik in einen allgemeinen und einen speziellen Teil nicht ernst nimmt oder gar falsch versteht, sondern nur, dass die Neuinterpretation, die Spinoza an den Begriffen von Essenz, Existenz, Idee und Macht vornimmt, mit dem Begriff Gottes untrennbar zusammenhängen, und so auch von diesem her getroffen werden. Spinoza nimmt hier eine erste Eingrenzung des Gottesbegriffs vor, die für unser Anliegen das hier Gesagte mit den Formulierungen im TTP zu vergleichen, wichtig sein werden. Diese Ausführungen betreffen das Enthalten sein alles Seienden in Gott, das objektive Erkennen Gottes und Gott als Ursache aller Dinge aus seinem freien Willen heraus. Unschwer lässt sich in diesen Bestimmungen der spätere Standpunkt Spinozas angelegt sehen, wobei sich natürlich anderes auch noch ändern wird. Der Wille Gottes heißt in der Ethik z.B. nicht mehr frei, sondern nur notwendig, weil er vom Attribut des Denkens her bestimmt wird.¹³¹ Nun zu der weiteren Bestimmung Gottes im zweiten Teil der CM, die sich, wie oben schon gesagt, auf diejenigen Formulierungen beschränken muss, die mit den TTP in Zusammenhang gebracht werden können. Als ein Grundmotiv, dass diesen Zweck erfüllt, kann von vornherein die Ablehnung

¹²⁶ Vgl. CM 1.1; S. 131 f.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Vgl. CM 1.1; S. 135 f.

¹²⁹ CM 1.2; S. 136

¹³⁰ Vgl. Schnepf, Robert: Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas. Königshausen und Neumann: Würzburg 1996. S. 213

¹³¹ E 1p32; S. 36 f.

Spinozas einer Gottesfigur gesehen werden, die mit menschlichen Eigenschaften oder Attributen beschrieben oder vorgestellt wird. Auch der Gottesbegriff in den TTP nimmt an vielen Stellen eine solche Abwehrhaltung gegen Antropomorphismen ein, wie wir sehen werden. Neben den üblichen Qualitäten Gottes wie Ewigkeit, Einheit, Unermeßlichkeit, Unveränderlichkeit usw. kommt deshalb der Verneinung einer Personalität Gottes, eine besondere Rolle zu. Dies geschieht in CM 2.8. Dort wendet Spinoza sich gegen die Vorstellung, dass durch Gottes Personalität zu erklären sei, wie seine Essenz, sein Verstand und sein Wille zusammenhängen, was in den CM für Spinoza schlicht gar nicht erkannt werden kann. „Personalität . . . , von der wir uns keinen klaren und deutlichen Begriff machen können, wie sehr wir auch fest glauben, dass in jenem seligen Anschauen Gottes, das den Gläubigen verheißen ist, Gott dies den Seinen offenbaren wird.“¹³² Diese Ablehnung der Personhaftigkeit Gottes geht eindeutig in die Richtung des Gottesbegriffes in der späteren Philosophie Spinozas, und bezeugt auch ein gewisses hinter sich lassen der scholastischen Lehre, in der die Personalität Gottes ein wichtiges Element für die Verbindung des Einzelnen zu Gott und Gottes zu Welt war.¹³³

Es gibt noch einige Stellen in den CM, an denen sich Spinoza gegen eine Darstellung oder Vorstellung Gottes mit menschlichen Eigenschaften wendet, was aus derselben Grundhaltung entspringt, wie die Ablehnung der Personalität. Er sieht in den anderen Stellen das Volk als Ursache dieser falschen Zuschreibungen, die oben zitierte ist direkt an die „Theologen“ gerichtet, die das Wort Personalität „gewöhnlich gebrauchen.“¹³⁴ So schreibt er ebenso in CM 2.8: „Dass Gott niemandem zürnt und Dinge nicht so liebt, wie das Volk sich das einredet, ist der Schrift selbst hinreichend zu entnehmen.“¹³⁵ Diese Stelle ist ohne Schwierigkeiten sofort mit dem TTP in Zusammenhang zu bringen, sei es durch das Negieren menschlicher Eigenschaften in Gott oder durch den Bezug zur Schrift. Spinoza verwendet sogar dieselbe Bibelstelle wie in den CM, nämlich den Römerbrief Kap. 9, um im TTP die Zuschreibung menschlicher Eigenschaften an Gott als reine Redeweise zu identifizieren, die nicht der tatsächlichen Daseinsform Gottes entsprechen.¹³⁶ In CM 2.4 heißt es auf ähnliche Weise in Bezug auf die Allgegenwart Gottes: „ . . . wenn das gewöhnliche Volk sagt, Gott sei überall, diese Leute ihn sich als einen Zuschauer im Theater ausmalen.“¹³⁷ Und am Ende dieses Kapitels folgt: „Das ist freilich eine große Widersinnigkeit, in die sie geraten sind, weil sie Gottes Verstand mit dem menschlichen durcheinander geworfen haben . . .“¹³⁸ Diese

¹³² CM 2.8; S. 170

¹³³ Vgl. Eckstein, Walter: The Religious Element in Spinoza's Philosophy. In: The Journal of Religion. Vol 23 (1943). S. 158

¹³⁴ CM 2.8; S. 170

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Vgl. TTP 2; S. 46. TTP 4; S. 74

¹³⁷ CM 2.4; S. 158

¹³⁸ CM 2.4; S. 159

Formulierungen lassen erkennen, wie wichtig Spinoza ein Gottesbegriff ist, der nur rationalen Erwägungen entspringt, und bei dessen Formierung nicht unbedacht Textstellen aus der Bibel unreflektiert übernommen werden, oder geläufige Vorstellungen zu tatsächlichen Bestimmungen Gottes werden. Hier klingt in gewisser Weise schon jene Unterscheidung zwischen Glauben und Vernunft an, die in den TTP dann jenen Hintergrund bilden, vor dem die Theologie von der Philosophie abgetrennt wird.

Die letzte Charakterisierung die angeführt werden muss, betrifft den Bezug Gottes zu den erschaffenen Dingen. Spinoza stellt sich hier den klassischen Anfragen an einen Gottesbegriff, wie sie durch die Tradition vermittelt waren. Seine Darstellung entspricht einerseits diesem vermitteltem Gottesbegriff, andererseits lassen sich schon Tendenzen erkennen, die in die Richtung seiner späteren Philosophie gehen. Die Äußerungen dazu in den CM lassen sich in drei, untereinander verbundene, Themenfelder einteilen:

- ☒ Gottes Wissen von den erschaffenen Dingen
- ☒ der Bezug von *natura naturans* und *natura naturata*
- ☒ welche Art von Ursächlichkeit liegt dieser Unterscheidung zugrunde

Was die Kenntnis Gottes von den erschaffenen Dingen angeht, so beschäftigt sich Spinoza hier mit der Frage, ob sie eine vielfache oder einfache Erkenntnis sein muss. Gemäß der Vorstellung nur einer einzigen Essenz Gottes und seiner Allwissenheit, kann nur eine einzige Idee in ihm angenommen werden, die seine Allwissenheit belegt. „Die Idee Gottes, die es macht, dass er allwissend genannt wird, ist einzig und zuhöchst einfach.¹³⁹“ Konsequent zu Ende gedacht, bedeutet das nun auch, dass die Wirkung Gottes, Spinoza nennt sie die Beschlüsse, auf die geschaffenen Dinge, nur eine einzige sein kann, die sich in den Dingen verschieden ausdrückt.¹⁴⁰ Von der Grundüberlegung dieser Passagen wird er sich nicht mehr entfernen, wie E 2p4 zeigt: „Gott ist aber einzig. Also kann die Idee Gottes, aus der unendlich vieles in unendlich vielen Weisen folgt, nur eine einzige sein.¹⁴¹“

Damit ist auch schon die wesentliche Verbindung von *natura naturans* und *natura naturata* angedeutet, die Spinoza ebenfalls beibehalten wird.¹⁴² Gott ist in dieser Hinsicht *natura naturans* als die sich selbst ursächliche Aktivität der einzigen Substanz, während *natura naturans* die Natur als Produkt dieses Prozesses der schaffenden Natur bezeichnet. Beides trifft in der einzigen Substanz zusammen, die alles umfassen muss. Am Ende von CM 2.8 heißt es: „thematisieren wir die Natur

¹³⁹ CM 2.8; S: 168

¹⁴⁰ Vgl. CM 2.8; S. 169

¹⁴¹ E 2p4; S: 56

¹⁴² E 1p29schol.; S. 34 f.

im Ganzen, ... dann können wir sie als ein einziges Seiendes ansehen.^{143cc} Dem entsprechend sagt er auch in CM 2.9, „dass das Ganze der *natura naturata* nur eine einzige Entität ist ...^{144cc} Wie genau durch diese Unterscheidung ermöglicht wird, dass Spinoza von einer Natur im allgemeinen zu sprechen, hat Deleuze treffend formuliert: „Die sogenannte schaffende Natur ... und die sogenannte geschaffene Natur sind im Zusammenhang einer wechselseitigen Immanenz.^{145cc}

Was das Erschaffen selbst angeht, so entlehnt Spinoza seinen Ausgangspunkt aus der christlichen wie aus der jüdischen Scholastik¹⁴⁶, wenn er sagt, dass das Erschaffen der Welt eben soviel Kraft benötigt, wie das Erhalten der Welt. „Gottes Wirksamkeit im Erschaffen der Welt ist mit der im Erhalten der Welt identisch.^{147cc} In diesem Zusammenhang interessanter, vor allem in Hinblick auf den TTP, ist die Ablehnung aller Ziele und Interessen Gottes außerhalb seiner selbst. Gott verfolgt kein Ziel mit seiner Schöpfung, dass als gut o.Ä. bezeichnet werden kann. Damit schränkt er die im Erschaffen wirkenden Ursachen auf die Wirkursache allein ein, und weißt somit jede transzendente Teleologie zurück.

Mit diesen Ausführungen will ich dieses Kapitel abschließen, allerdings nicht ohne vorher das Gesagte kurz zusammenzufassen und einige Schlüsse daraus zu ziehen. Neben den üblichen Qualitäten Gottes, wie sie Spinoza im zweiten Teil der CM präsentiert, wie Ewigkeit, Einheit, Unveränderlichkeit, finden wir in den CM auch einige Bestimmungen Gottes, die wesentlich für seine späteren Konzeptionen sein werden. Die noch unbestimmte Verwendung zu Beginn der CM, lässt die, jedes metaphysische Struktur unterlaufende, Bedeutsamkeit Gottes erahnen; gemeint ist die Unterscheidung in allgemeine und spezielle Metaphysik, in die Spinoza die CM zwar einteilt aber auch gewissermaßen umorganisiert. Gott ist somit der zentrale Ausgangspunkt Spinozas, von dem aus alles andere bestimmt wird. Dieser Ausgangspunkt steht auch nie in Frage für ihn, was das Fehlen eines jeden Gottesbeweises in den CM erklärt.

Spinozas Gott ist auch fern jeder menschlichen Vorstellung angesiedelt, was die Zuschreibung gewisser Eigenschaften betrifft. So lehnt er eine Personalität Gottes genauso ab, wie eine Teleologie, die der Schöpfung als ein anzustrebendes Gutes o.Ä. zugrunde liegt.¹⁴⁸ Die Zurückweisung eines jeden Antropomorphismus ist ein wesentliches Anliegen Spinozas, dass in allen seinen Werken zum Ausdruck kommt. Dies entspricht auch seinen Äußerungen im

¹⁴³ CM 2.8; S. 169

¹⁴⁴ CM 2.9; S. 173

¹⁴⁵ Deleuze, Gilles: Spinoza. Praktische Philosophie. Merve: Berlin 1988. S. 116

¹⁴⁶ Vgl. Freudenthal, Jacob: Spinoza und die Scholastik. In: Zeller, Eduard: Philosophische Aufsätze. Fues: Leipzig 1887. S. 115

¹⁴⁷ CM 2.10; S. 176

¹⁴⁸ Vgl. Eckstein, Walter: The Religious Element in Spinoza's Philosophy. In: The Journal of Religion. Vol 23 (1943). S. 158

Briefwechsel aus der Zeit nach der Veröffentlichung der CM, so beispielsweise in einem Brief an Blyenbergh, wo er schreibt: „In der Philosophie aber erkennt man klar, dass man jene Attribute, die den Menschen vollkommen machen, Gott sowenig zuschreiben ... kann, als man das was den Elefanten und den Esel vollkommen macht, den Menschen zuschreiben wollte.“^{149c} Auch in der Auseinandersetzung mit dem TTP wird uns dies noch beschäftigen.

Ein weitere zentrale Bestimmung die schon in den CM anklingt, ist das enthalten sein alles Seienden in Gott (CM 1.2), dass sich auch in Formulierungen über die Natur als einer Einheit, der eine Idee zugrunde liegt (CM 2.9) äußert. Die Grundbestimmungen hatte Spinoza beim Verfassen der CM also vermutlich schon im Kopf, allerdings hat er sich aus verschiedenen Gründen zurückgehalten – insbesondere der Anlass der Schrift und die Vorsicht zu der ihn auch Meyer gemahnt hat sind hier zu nennen.¹⁵⁰

Generell kann nach diesen Ausführungen noch nach der Einordnung der Metaphysik Spinozas als Onto-theologie¹⁵¹ gefragt werden, die sich berechtigterweise stellt. Es scheint nämlich nicht klar zu sein, ob in den CM nun Gott herangezogen wird, um einzelne ontologische Bereiche zu begründen, oder ob die Metaphysik als ihr Ziel versteht, Gott zu charakterisieren. Der Zusammenhang von Seiendem und Gott als vorzüglichem Seienden ist evident: Gott fungiert als Musterbild eines *ens reale*, und ist somit ein wesentliches Element der Ontologie in den CM.¹⁵²

Vorläufig lässt sich sagen, dass eine onto-theologische Orientierung der CM angenommen werden muss, allerdings auf eine Art und Weise, die nicht in einer traditionellen Erhebung der Philosophie in eine wahre Theologie o.Ä. gipfelt¹⁵³, sondern sehr wohl zwischen Gott als Subjekt der Metaphysik und Gott im Glauben der christlichen Religion unterscheiden konnte, und musste. Dies wird erst mit den Ausführungen zu den entsprechenden Passagen im TTP endgültig klar werden, wenn die Trennung von Theologie und Philosophie zeigt, inwiefern sich der Gottesbegriff der einen von dem der anderen unterscheidet.

¹⁴⁹ Ep. 23; S. 124

¹⁵⁰ Zu letzterem vgl. Ep. 12 A; S. 392 f. indem Spinoza Meyer sogar ermächtigt Änderungen an den CM vorzunehmen, um die Theologen nicht zu verstimmen.

¹⁵¹ Coreth definiert diese als „Einheit von allgemeiner Seinslehre und philosophischer Gotteslehre.“ Vgl. Coreth, Emerich: Grundriss der Metaphysik. Tyrolia: Innsbruck 1994. S. 19

¹⁵² Vgl. Schnepf, Robert: Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas. Königshausen und Neumann: Würzburg 1996. S. 209 f.

¹⁵³ Vgl. Zimmermann, Albert: Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Brill: Leiden 1965. S. 88 ff.

5.3 TRANSZENDENTIALIEN

Im letzten Kapitel des ersten Teiles der CM behandelt Spinoza die transzendentalen Bestimmungen des Seienden. Er nennt sie hier die „zuhöchst allgemeinen Affektionen von Seiendem¹⁵⁴“, allerdings meint er hier ihre Stellung in der scholastischen Philosophie, mit der er nur teilweise übereinstimmt, da er sie nicht als *entia realia* gelten lässt.

Zur Behandlung dieser in der Tradition sei nur gesagt, dass Thomas sechs von solchen transzendentalen Bestimmungen unterschieden hat (*ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*), wobei auch er sich meist auf die drei geläufigsten bezieht, nämlich *unum, verum, bonum*. Diese wurden von Suarez auch zu den allein gültigen erklärt, und an diese Einschränkung hält sich auch Spinoza mit den meisten jüngeren Scholastikern.¹⁵⁵ Allerdings sieht Spinoza diese transzendentalen Bestimmungen nur als *modi cogitationis*, denen kein Reales außerhalb des Verstandes zukommt. Diese Charakterisierung findet sich zwar auch bei manchen Scholastikern, es scheint aber klar, dass Spinoza hier den Weg für seine eigenen Überlegungen ebnet, besonders was das Wahre und Falsche betrifft. Doch der Reihe nach.

Als erstes behandelt Spinoza das *unum*, also das Eine oder die Einheit. Er bezeichnet es als reine Weise zu denken, die nichts dem Seiendem unterschiedenes ist, genauer „dass Einheit sich von dem Ding in keiner Weise unterscheidet und dem Seiendem nichts hinzufügt, sondern nur eine Weise zu denken ist, mit der wir das Ding von anderen Dingen abgrenzen, die ihm ähnlich sind oder mit ihm in bestimmter Hinsicht übereinstimmen.“¹⁵⁶ Diese Unterscheidung bezieht sich auf das Eine nur in Bezug auf die Tätigkeit unseres Verstandes, und dient dazu „erkannte Dinge leichter zu behalten, zu erklären und vorzustellen“¹⁵⁷, bezeichnet also nichts das an den Dingen selbst auszumachen wäre. Dies gilt auch für die Einheit und Einzigkeit Gottes, die ihm nur uneigentlich zugeschrieben werden kann. Die Unterscheidung von innerer Einheit und äußerer Einheit¹⁵⁸, die beispielsweise für eine Diskussion der Identität von Belang sein könnte, behandelt dieses Kapitel gar nicht.

Diesen Ausführungen folgt die für das Anliegen dieser Arbeit bedeutendere Abhandlung des *verum* und des *bonum*, die schon einige Punkte der Erkenntnistheorie Spinozas enthält, von denen er nicht mehr abrücken wird. Die Vorgehensweise was die Begriffserklärung von wahr und falsch betrifft, entspricht derjenigen, die er auch in der Beschreibung der Schriftauslegung im TTP als Ursprung für eine fundierte Auslegung der Schrift anführt, nämlich der Verweis auf die ursprüngliche

¹⁵⁴ CM 1.6; S. 146

¹⁵⁵ Vgl. Freudenthal, Jacob: Spinoza und die Scholastik. In: Zeller, Eduard: Philosophische Aufsätze. Fues: Leipzig 1887. S. 109 f.

¹⁵⁶ CM 1.6; S. 147

¹⁵⁷ CM 1.1; S. 132

¹⁵⁸ Vgl. . S. 138 f.

Bedeutung der Worte im Sprachgebrauch des Volkes.¹⁵⁹ Die dem folgende Deutung von Wahrheit ist eine interessante Verarbeitung von cartesianischen Ansichten, die Spinoza auch in den PPC dargelegt hat, zusammen mit der alle Transzendentalien betreffenden Einschränkung als bloße Seiende der Vernunft nach. Spinoza gibt hier zwei Eigenschaften von Wahrheit oder einer wahren Idee an: „1. dass sie klar und deutlich ist, 2. dass sie allen Zweifel beseitigt, mit einem Wort dass sie gewiss ist.“¹⁶⁰ Diese Bestimmungen sind leicht als von Descartes stammende identifizierbar¹⁶¹, wobei bei diesem die gewisse Erkenntnis der Wahrheit wesentlich für die Charakterisierung Gottes und das Verhältnis des Einzelnen zu ihm ist, was bei Spinoza keine besondere Relevanz hat. So sieht Descartes den Irrtum beispielsweise als Mangel der Erkenntnis des Einzelnen¹⁶², um durch diesen ja nicht die Vollkommenheit Gottes zu gefährden. In den CM wird durch die Einstufung der Transzendentalien als *modi cogitationis* so eine Verbindung von vornherein ausgeschlossen, da eine Idee falsch ist, „wenn sie uns einen Sachverhalt anders zeigt, als er in Wirklichkeit ist“¹⁶³. Dies meint aber eben nicht, dass Gewissheit in den Dingen selbst zu suchen ist, sondern nur, dass sie einer Vorstellungsweise unseres Denkens entspringt. (Ethik?)

Auch die Darstellung des *bonum* enthält schon die Grundzüge der späteren Sicht Spinozas in dieser Sache, nämlich die Bezeichnung von gut und schlecht als bloßer Relationen, die ihren Ursprung nicht in den Dingen selbst haben, sondern in unserem Denken. So umschreibt Spinoza diesen Sachverhalt so: „Ein Ding heißt weder gut noch schlecht, wenn es alleine für sich betrachtet wird; vielmehr heißt es so nur in Relation zu einem anderen Ding, dem es nützt (oder nicht nützt), das, was es liebt, zu erlangen.“¹⁶⁴ Im vierten Teil der Ethik schreibt Spinoza dann über ein Jahrzehnt später: „(...) mit höchstem Recht der Natur urteilt mithin ein jeder, was gut und was schlecht ist, hat seinen eigenen Vorteil nach eigener Sinnesart im Blick, vergilt mit eigener Hand erlittenen Schaden und strebt zu erhalten, was er liebt, (...).“¹⁶⁵ Ein weiteres Beispiel dafür, dass eben auch schon die CM wesentliche Bestandteile der späteren Philosophie Spinozas enthalten, allerdings nicht immer leicht als solche identifizierbar und in diesem Kontext auch schwer einzuordnen. Dieses letzte Kapitel der *metaphysica generalis* bietet indes sogar einen zweiten Nachweis eines genuin spinozistischen Blickpunktes, nämlich die Einführung des *conatus* oder des Strebens in die Debatte um das metaphysische Gute. Da dies im Interesse der Problemstellung dieser Arbeit ein wesentlicher Ansatzpunkt mit den Ausführungen im TTP ist, wird dieser Punkt im nächsten

¹⁵⁹ Vgl. TTP 7; S. 116 f. und S. 134

¹⁶⁰ CM 1.6; S. 148

¹⁶¹ Vgl. M II 11; S. 53 f. und M IV 8-9; S. 103 ff.

¹⁶² Vgl. M IV S. 101

¹⁶³ CM 1.6; S. 148

¹⁶⁴ CM 1.6; S. 149

¹⁶⁵ E 1p37app2; S. 224. Vgl. auch E 1app; S. 48

Abschnitt etwas ausführlicher behandelt.

Zu den Transzendentalien bleibt abschließend nur zu sagen, dass Spinoza sie in den CM wohl nur anführt, weil sie zu der traditionellen Metaphysik gehören, ansonsten kann er dieser Einteilung nicht viel abgewinnen, außer vielleicht den Anlass, seine Auffassung von ihnen als reine Begriffe im Verstand darzulegen. In der Ethik fällt die Behandlung derselben allerdings noch dünner aus. Spinoza erwähnt sie in ähnlichem Zusammenhang, und auch die Schlussfolgerung passt mit jener aus den CM zusammen: „Begriffe dieser Art geben Ideen zu erkennen, die im höchsten Maße verworren sind.“¹⁶⁶ Das soll natürlich nicht heißen, dass Spinoza kein Kriterium der Wahrheit, keine Definition von gut und schlecht oder der Einheit hat, jedoch sieht er die Bezeichnung Transzendentalien in dieser Hinsicht als überflüssig und die Begriffe als solche nicht als reale Seiende an. Für die vorliegende Arbeit lässt sich nicht mehr als dieses Verhältnis zur klassischen Metaphysik herausstellen, da es im TTP nur wenige Anknüpfungspunkte gibt, der Bezug zur Ethik aber doch zu weit ausholen würde.

5.4 DER CONATUS

Ein Anknüpfungspunkt zwischen Metaphysik und praktischer Philosophie ist mit der Funktion des *conatus* für das Naturrecht gegeben. Mit ihm zeigt sich der Anspruch der spinozistischen Philosophie, aus einem metaphysischen Prinzip eine Erkenntnis abzuleiten, die für die praktische Philosophie, in diesem Fall die Ethik und die Staatslehre, von Gehalt ist. Mit diesem zeigt sich auch, dass die CM durchaus auch metaphysische Grundüberlegungen enthalten, die Spinoza bis ans Ende seines philosophischen Schaffens beibehaltet. Gemeint ist hier nicht das Naturrecht oder Naturgesetz selbst, sondern vor allem die Grundlage derselben, nämlich der *conatus*. Diesem kommt in den CM an zwei Stellen eine wesentliche Bedeutung zu. Einmal im Laufe der Abhandlung über die Transzendentalien am Ende des ersten Teiles, wie oben schon kurz ausgeführt, und einmal im Zuge der Definition von Gottes Leben, in CM 2.6. Der Selbsterhaltungstrieb den Spinoza hier als grundlegendes Prinzip einführt, wird er dann im TTP verwenden, um das Naturrecht aus diesem obersten Naturgesetz abzuleiten.

In CM 1.6 versucht Spinoza die Annahme eines metaphysischen Guten als Irrweg zu beschreiben, dem eine falsche Ansicht zu Grunde liegt, nämlich ein Bezug eines Seiendem der Vernunft auf reales Seiendes, wörtlich: „nämlich eine Unterscheidung der Vernunft mit einer realen (in den

¹⁶⁶ E 2p40schol.1; S. 92

Dingen selbst) oder modalen (in deren Affektionen) Unterscheidung durcheinander bringen.¹⁶⁷ Spinoza sieht die Unterscheidung zwischen Ding und seinem „Streben nach Selbsterhaltung“¹⁶⁸ aber nur als vernunftmäßige an, die sich zwar artikulieren und denken lässt („mit bloßen Worten ... unterscheiden“¹⁶⁹), aber nicht auf das reale Seiende bezogen werden kann. Für Spinoza ist „ein Ding und sein Streben (...) der Sache nach nicht verschieden“¹⁷⁰, was, wie übrigens auch Bartuschat in seinen Anmerkungen zu der Übersetzung bemerkt, eindeutig als genuin spinozistischer Gedanke zu identifizieren ist. So schreibt er über ein Jahrzehnt später in der Ethik: „Das Streben, mit dem jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als die wirkliche Essenz ebendieses Dinges.“¹⁷¹ Diese Identifikation des Strebens mit dem Ding selbst, lässt ein hinzielen des Einzelnen auf irgendein metaphysisches Gutes als verfehlt erscheinen, womit sich Spinoza auch deutlich von der scholastischen Metaphysik distanziert, die so ein äußeres telos immer angenommen hat. Der *conatus* ist an dieser Stelle nur Argument gegen die Bestimmung eines außerhalb angesiedelten Guten, das zu erreichen alles anstrebt und in dem es erst seine Erfüllung findet, hat aber schon hier die elementare Form, die ihn dann als grundlegendes Prinzip der Ethik bestimmen werden. In der Ethik wird der *conatus* dann die Voraussetzung für die Sozialphilosophie, die Rechtstheorie und die Ethik selbst bilden.¹⁷²

Auch in der *metaphysica specialis*, also im zweiten Teil der CM, findet sich eine weitere frühe Definition des *conatus*, und zwar in Zuge der Darlegung von Gottes Leben in CM 2.6. Hier unterscheidet Spinoza zwischen dem Leben der Dinge, die ein Leben haben, und dem Leben Gottes, das das Leben ist. Entscheidend ist hier die Kraft, die das Leben gibt, die ja von der Essenz der Dinge verschieden ist, die bei Gott aber nicht von seiner Essenz unterschieden werden kann. Der *conatus* wird mit Leben gleichgesetzt, wenn er schreibt: „Deshalb verstehen wir unter Leben die Kraft, durch die die Dinge in ihrem Sein verharren.“¹⁷³ So wird der *conatus* zum Prinzip, das jedem Ding anhaftet, ja immanent ist, das am Leben ist. Auch die unbeseelten Dinge bergen einen *conatus* in sich, was Spinoza in den CM zugesteht, um Geistern und Gott das Leben zusprechen zu können. Im Absatz vor dem oben zitierten schreibt er: „Da indessen das Wort „Leben“ gewöhnlich eine weitere Bedeutung hat, muss es zweifellos auch körperlichen Dingen, die nicht mit einem Geist vereinigt sind, und Geistern, die vom Körper getrennt sind, zugesprochen werden.“¹⁷⁴ Ob Spinoza

¹⁶⁷ CM 1.6 ; S. 149

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ E 3p7; S. 122

¹⁷² Vgl. Walther, Manfred: Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas. In: *Studia Spinozana* 1 (1985). S. 75

¹⁷³ CM 2.6; S. 165

¹⁷⁴ Ebd.

hier die Einzeldinge schon als bloße Modi denkt, die die Attribute Gottes ausdrücken¹⁷⁵, kann nicht gesagt werden, zumindest die Grundlage für seine spätere Substanzvorstellung wird sich aber in der Zeit der Erstellung der CM herangebildet haben, und zeigt sich in solchen Formulierungen, die wir mit Walther¹⁷⁶ schon oben als semantische Revolution bezeichnet haben. Dieser stellt in seiner Studie zum Naturrecht bei Spinoza heraus, wie wichtig der *conatus* für die Konzeption von Naturrecht und Naturgesetz ist, wo er „als *lex summa naturae*, d.h. als jenes Prinzip, dem notwendigerweise alles Seiende gehorcht und nach dem es erkannt werden kann.“^{177c} Wie wir sehen werden übernimmt Spinoza die grundlegenden Bestimmungen des *conatus* für das Naturrecht aus den CM in den TTP, wo er uns dann schließlich einen Entwurf des Naturrechts und damit auch seiner Gerechtigkeitsvorstellung präsentiert, der der im obigen Sinne verstandene Ausdruck der (semantischen) Revolution gebührt.¹⁷⁸ Dazu an geeigneter Stelle mehr. Hier interessieren uns vor allem die unmittelbar metaphysischen Folgen dieser Definition.

Die Übereinstimmung von Ding und seinem Selbsterhaltungsstreben, wie Spinoza es in den CM formuliert, ist der erste Schritt weg von cartesianischen Vorstellungen eines Verharrens, dass herangezogen wird um physikalische Phänomene wie die Trägheit zu erklären¹⁷⁹, und hin zu dem spinozistischen Grundgedanken einer von diesem Trieb bestimmten Wesenheit. Der *conatus* kann somit als Grundlage des Existierens gesehen werden, wobei die Existenz selbst sich nicht aus ihm ergibt, sondern er diese nur zu erhalten strebt, wenn sie, von außerhalb bestimmt, gegeben wird. So ist auch die oben schon zitierte Stelle zu verstehen, in der der *conatus* mit der Kraft im Leben zu verharren gleichgesetzt wird, also ein Prinzip das uns am Leben hält, gleichzeitig aber nicht die Kraft hat, dieses von sich aus hervorzubringen oder zu zerstören, was beides nur von einer äußeren Ursache her denkbar ist.¹⁸⁰ Dies können wir aus den Ausführungen in den CM schließen, wobei die tatsächliche Bedeutung des *conatus* für die Philosophie Spinozas, erst mit der Ethik klar wird, wo sich in diesem Gott, die Lehre von den Affekten und die Auswirkung auf die Ethik zu einem Ganzen fügen. Da wir einerseits den Blick aufs ganze nicht verlieren wollen, andererseits der Zusammenhang mit dem Naturrecht von einer solchen Darstellung abhängt, soll hier noch kurz ergänzt werden, welche Rolle der *conatus* über die CM hinaus spielt. In der Affekttheorie der Ethik wird der *conatus*, aus dem selben Prinzip in seinem Sein zu verharren heraus, dasjenige in der Wesensbestimmung jedes Dinges, was die Fähigkeit überhaupt affiziert zu werden erhalten und

¹⁷⁵ Vgl. E 3p6; S. 122

¹⁷⁶ Walther, Manfred: Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas. In: *Studia Spinozana* 1 (1985) S. 73 f.

¹⁷⁷ Ebd. S. 75

¹⁷⁸ Vgl. TTP 16; S. 232 f.

¹⁷⁹ Vgl. PPC 2.14; S. 95 und bes. PPC 2.17; S. 100. Hier übernimmt Spinoza das Streben nicht mehr als *tendere* sondern als *conari*, was als Vorgriff auf seine Ontologie gesehen werden kann.

¹⁸⁰ Vgl. E 3p4; S. 121 f.

sogar steigern will.¹⁸¹ Mit diesem Schritt wird der *conatus* zur Begierde, nämlich in dem Moment, wo er sich seiner selbst bewusst wird, wenn von einem Affekt affiziert wird. Das ist so zu verstehen, dass der *conatus* als Vermögen, entweder mit Abneigung und Hass reagiert, in uns Schmerz erzeugt, damit wir die Ursache dieser Unlust zurückdrängen, oder Lust und Liebe erzeugt und uns so näher zu dem Gegenstand der Begierde hinzieht. Auf diese Weise sorgt er dafür, dass wir mit unserem Wesen in Einklang stehen, und zu dem hinstreben, dass uns Freude macht, und das ablehnen, dass Hass in uns erzeugt.¹⁸² Deleuze beschreibt es in seinen Ausführungen zum *conatus* folgendermaßen: „Der *conatus* aber ist das Bestreben, Lust zu Empfinden, das Tätigkeitsvermögen zu vermehren und, die Ursache der Lust vorzustellen und herauszufinden, was diese Ursache unterhält und begünstigt; und ebenso Bestreben, die Unlust zu entfernen, vorzustellen und herauszufinden, was die Ursache der Unlust zerstört.“¹⁸³ Er identifiziert den Affekt oder das Gefühle selbst also mit dem *conatus*. Aus diesen Bestimmungen des *conatus* heraus, leitet sich auch der Bezug zum Naturrecht ab: der *conatus* selbst definiert das Recht des existierenden Modus.¹⁸⁴ Durch mein Streben in meinem Sein zu verharren, bin ich berechtigt alles zu tun, wozu mich die Affektionen bestimmen. Wie wir dann in den Ausführungen zum *conatus* im 16. Kapitel des TTP genauer sehen werden, bietet diese Definition keineswegs die Legitimation zu sträflichem Verhalten den anderen Modi gegenüber, was durch die Leitung der Vernunft garantiert ist, die die Begegnungen mit diesen organisiert. So schreibt Spinoza in E 4p24: „Unbedingt aus Tugend handeln ist nichts anderes in uns als nach der Leitung der Vernunft zu handeln, leben und sein Sein zu erhalten (diese drei bedeuten dasselbe) auf der Grundlage, den eigenen Vorteil zu suchen.“¹⁸⁵ Dies wird uns dann im betreffenden Kapitel des nächsten Abschnitts näher beschäftigen.

5.5 FREIHEIT UND FREIER WILLE

Wie in den Ausführungen zum Vorwort schon kurz angesprochen, ist die Argumentation des freien Willens in den CM nicht ohne weiteres aufzuschlüsseln. Spinoza gibt hier eindeutig nicht seine eigene Sicht der Dinge wieder, sondern referiert mehr oder weniger kommentarlos die cartesianische Position. Er, oder besser gesagt Meyer in seinem Namen, weist darauf auch explizit im Vorwort hin, nämlich: „ (...) dass der Wille sich vom Verstand nicht unterscheidet und dass ihm noch viel weniger jene Freiheit zu eigen ist, die Descartes ihm zuschreibt, ja dass sogar die so sehr

¹⁸¹ Vgl. Deleuze, Gilles: Spinoza. Praktische Philosophie. Merve: Berlin 1988. S. 130 f.

¹⁸² Vgl. E 3p28; S. 139 f.

¹⁸³ Deleuze, Gilles: Spinoza. Praktische Philosophie. Merve: Berlin 1988. S. 133

¹⁸⁴ Vgl. Edb. S. 134

¹⁸⁵ E 4p24; S. 211

hervorgehobene Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen eine reine Fiktion ist.¹⁸⁶ Diese klare Distanzierung von den vorgelegten Thesen zum freien Willen macht unseren Umgang damit einerseits einfacher, da klar scheint, dass Spinoza hier seine eigene Konzeption der Sache schon vor Augen hat, und sie nur nicht präsentiert, andererseits macht sie alles kompliziert, da die Frage nach dem warum nicht einwandfrei geklärt werden kann. Warum bringt Spinoza hier die Sicht Descartes, anstatt sie einfach wegzulassen oder sie zumindest nur kurz zu erwähnen ohne sie zu beweisen? Besonders mit Blick auf den TTP und dann weiter auf die Ethik erscheint das in den CM dargelegte als nicht ernstzunehmende Wiedergabe einer nicht spinozistischen Lehre, die Spinoza an keiner anderen Stelle in seinem Werk, auch nicht in den Briefen, so charakterisiert. Diese Angelegenheit soll hier, wenn sie auch nicht vollständig geklärt werden wird, zumindest genau analysiert und ansatzweise dann auch mit der späteren Position Spinozas, den freien Willen betreffend, verglichen werden.

Der freie Wille wird in CM 2.12 thematisiert, das „Über den menschlichen Geist“ betitelt ist. Er führt hier an, dass der Wille jene Tätigkeit des menschlichen Geistes ist, die Akte des Wollens erzeugt, die keine andere Ursache als den menschlichen Geist selbst haben.¹⁸⁷ Somit eine klare Anerkennung der Entscheidungsfreiheit des Menschen, so heißt es im selben Absatz auch: „Der menschliche Geist (...) ist ein denkendes Ding; daraus folgt, dass er allein aus seiner eigenen Natur heraus und in sich selbst betrachtet etwas verrichten kann, nämlich denken, d.h bejahen und verneinen.“¹⁸⁸ Diese Stelle steht in eigenartigem Verhältnis zum restlichen Text, und dies nicht nur weil wir durch das Vorwort wissen, dass Spinoza einen seiner Überzeugung widerstreitenden Gedanken wiedergibt. Sie scheint auch im Widerspruch mit den im ersten Teil der CM postulierten Grundbestimmungen zu stehen, besonders was die Ausführungen über die Abhängigkeit der erschaffenen Dinge von Gott betrifft. So schreibt Spinoza noch in CM 1.3: „Nicht nur die Existenz erschaffener Dinge, (...) sondern auch deren Essenz, d.h deren Natur, hängt allein vom Beschluss Gottes ab.“¹⁸⁹ Diese Bestimmung aller Dinge durch Gott ist durch eine Notwendigkeit gekennzeichnet, also dass Gott „auch nicht etwas anderes hätte beschließen können“,¹⁹⁰ was sozusagen bedeutet, dass unser Dasein mit dem der ganzen Welt, von Gott determiniert ist. An dieser Stelle weicht Spinoza der Frage nach dem freien Willen noch aus, und meint es überschreite die menschliche Fassungskraft, wie „die Freiheit unseres Willens mit der Vorherbestimmung Gottes zusammenpasst.“¹⁹¹ Allerdings scheint er sich schon hier die Frage nach dem freien Willen zu

¹⁸⁶ Vorwort S. 10

¹⁸⁷ Vgl. CM 2.12; S. 186

¹⁸⁸ CM 2.12; S. 186

¹⁸⁹ CM 1.3; S. 141

¹⁹⁰ CM 1.3; S. 143

¹⁹¹ CM 1.3; S. 144

stellen, als ob dieser gewährleistet sein müsste, sozusagen noch an Descartes angelehnt, wobei ihm sicherlich schon bewusst sein musste, dass dieser mit den getroffenen Bestimmungen Gottes nicht aufrechtzuerhalten sein konnte. Hier beschreibt er den freien Willen allerdings noch als freie Handlungen aller Art, in CM 2.12 führt er nur noch das bejahen und verneinen als Akte des Willens an. Somit lässt sich eine schon zwischen dem ersten und zweiten Teil der CM eine gewisse Unstimmigkeit bemerken, was die Behandlung des freien Willens betrifft: in CM 1.3 wird dieser nicht verneint, die Beziehung zur Vorherbestimmung durch Gott wird allerdings bemerkt, obschon nicht die notwendige Konsequenz daraus gezogen wird. In CM 2.12 hingegen wird das vorher gesagte nicht berücksichtigt, und die Formulierung wirkt losgelöst von der Frage nach der Macht Gottes in dieser Sache: „kein Ding hat die Gewalt, die eigene Essenz zu zerstören; deshalb bejaht und verneint die Seele das, was sie bejaht und verneint, immer in freier Weise ...¹⁹²“ Endgültig klären, was die Motivation Spinozas war, diesen Teil der CM in diesem unstimmigen Verhältnis zum Rest des Textes zu verfassen, können wir heute nicht mehr. Wir können aber versuchen, die Beweggründe ins Feld zu führen, um das letzte Kapitel der CM als den letzten Schritt Spinozas zu sehen, bevor er sich von seinem großen Gegenspieler Descartes trennen konnte, um die Folgerungen aus seinen Prinzipien kompromisslos zu ziehen. Wir müssen hier natürlich unterscheiden zwischen den Überlegungen Spinozas die er in Skizzen zu späteren Werken und Briefen schon zur Zeit des Abfassens der CM angestellt hat, und denjenigen Gedanken, die er veröffentlichen wollte und konnte.

Eine Auflistung der verschiedenen Bedingungen in dieser Sache, könnte, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, folgendermaßen aussehen:

- ☒ Spinoza wollte in dieser Sache lieber nicht zu viel Staub aufwirbeln und Descartes schon akzeptierte Formulierung übernehmen, um seine eigenen, grundlegenden Gedanken doch veröffentlichen zu können. (Dagegen spricht die Distanzierung von diesem Textstück im Vorwort)
- ☒ Diese Unstimmigkeit sollte die Probleme des cartesianischen Philosophie aufzeigen, obwohl Spinoza sie ja anscheinend nur wiedergibt. (Wäre vergleichbar mit der Abhandlung des cogito in den Prolegomena)
- ☒ Spinoza hat das gesamte Kapitel so formuliert, dass beide Lesarten möglich waren, und somit die Übereinstimmung mit seinen eigenen Lehren genauso gegeben war, wie die Verteidigung des freien Willens.¹⁹³

¹⁹² CM 2.12; S. 187

¹⁹³ Wird zum Beispiel das Wort Natur schon wie in der späteren Philosophie Spinozas als Gott gelesen, sind auch Stellen wie folgende nicht problematisch: „ein Ding, das aus seiner Natur heraus die Fähigkeit hat zu wollen, zu

☒ Der freie Wille war für Spinoza nicht der wesentlichste Teil seiner metaphysischen Überlegungen, sondern die Ausführungen zum Seienden und hier insbesondere zum ausgezeichneten Seienden, nämlich Gott.

Da man in dieser Sache schnell in eine rein spekulative Argumentation abdriften kann, sei hierzu nicht vielmehr gesagt, als dass sich die tatsächliche Position Spinozas wohl irgendwo zwischen dem zweiten und vierten Punkt der obigen Aufzählung befindet, was uns hier genügen muss, um dieses letzte Kapitel der CM zu charakterisieren.

Was noch zum präsentierten Freiheitsbegriff in den CM zu sagen bleibt, ist der Versuch einer Einordnung dieses Begriffs bei Spinoza über die hier zugrunde liegende Schrift hinaus, was im nächsten Abschnitt auf den TTP hin auszuarbeiten ein Anliegen sein wird.

Festzuhalten ist, wie sehr der Begriff von Freiheit oder freiem Willen, von der Definition Gottes und insbesondere seines Willens abhängt. Dies konstituiert dann in der Ethik auch Gott als einzige freie Ursache. In einer Anmerkung zu den Ausführungen über Gottes Verstand, seinen Willen und seiner Macht in CM 2.7 bemerkt Spinoza, „dass Gottes Verstand, mit dem er erschaffene Dinge erkennt, und sein Wille, d.h. Seine Macht, mit der er sie bestimmt hat, ein und dasselbe sind.“¹⁹⁴ Diese Überlegung ist notwendig, da Spinoza jede außerhalb von Gott anzusiedelnde Essenz als Einschränkung der Natur Gottes verstehen muss¹⁹⁵, was er natürlich ausschließen muss. Diese Bestimmung ist die vorsichtige Vorwegnahme der Darstellung Gottes in der Ethik, wobei der Wille Gottes dort notwendig ist, und nicht frei, da er vom Attribut des Denkens bestimmt wird.¹⁹⁶ Sehr deutlich formuliert es Spinoza in einem späteren Brief an Schuller, in dem es heißt: „So begreift Gott in freier Weise sich selbst und alle Dinge überhaupt, weil es allein aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt, dass er alles begreift. Sie sehen also, dass ich die Freiheit nicht in den freien Willen, sondern in die freie Notwendigkeit setze.“¹⁹⁷

Die Unterscheidung von frei sein (*liber*) und Freiheit (*libertas*) bei Spinoza ist von großer Wichtigkeit, um im nächsten Teil den Bezug zwischen freiem Willen und Freiheit zu Philosophieren (*libertas philosophandi*) klar zu machen. Freiheit heißt bei Spinoza nie, frei von Ursachen zu sein, sondern nach der Vernunft zu handeln, wobei das eine das andere eben nicht ausschließt sondern

bejahen und zu verneinen ...“ CM 2.12; S. 187 Vgl. einer Passage aus der Ethik: „Dasjenige Ding heißt frei, das allein aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus existiert, und allein von sich her zum handeln bestimmt wird.“ E 1def7; S. 6

¹⁹⁴ CM 2.7; S. 166

¹⁹⁵ Vgl. CM 2.3; S. 157 wo es heißt „dass es kein Seiendes gibt, von dem her Gottes Vollkommenheit begrenzt werden könnte.“

¹⁹⁶ Vgl. E1p17c2; E1p32. Siehe auch die Unterscheidung in: Bunge, Wiep van, u.A (Hrsg.): The Continuum Companion to Spinoza. Continuum: London 2011. S. 249 f.

¹⁹⁷ Ep. 58; S. 236

bedingt. Um das klarer zu machen, soll ein Beispiel Spinozas herangezogen werden, dass sich für unser Anliegen besonders gut eignet, da Spinoza es sowohl in den CM¹⁹⁸ wie auch in der Ethik verwendet, nämlich warum aus der Natur des Dreiecks seine Winkelsumme folgt, die gleich zwei rechten Winkeln ist. Dieses Beispiel zeigt vortrefflich die Verbindung von Freiheit und Notwendigkeit, ohne eines von beiden so einzuschränken, dass es seine Berechtigung verlieren würde. Niemand kann einen zwingen, den Zusammenhang zwischen Winkelsumme und Beschaffenheit des Dreiecks anzuerkennen, bevor es nicht wirklich begriffen worden ist. Dieses Begreifen wird damit zu einer Tätigkeit, die in voller Freiheit vollzogen werden muss, um das zugrundeliegende zu verstehen. Gleichzeitig kann niemand sich der Notwendigkeit des Sachverhalts entziehen, sobald dieser begriffen worden ist, er kann dann nur mehr für wahr gehalten werden.¹⁹⁹ In solchen Überlegungen liegt auch die spätere Definition von Freiheit, als nach den Gesetzen der Vernunft nach zu handeln, begründet.

Wir sehen also, dass die Behandlung des freien Willens in den CM zwar nicht Spinozas eigener Meinung entspricht, sich aber durch die wörtliche Distanzierung zu diesem Teil in Brief und Vorwort, dennoch eine Brücke schlagen lässt zu den Überlegungen im TTP, die Spinoza wahrscheinlich schon im Hinterkopf hatte, während er das letzte Kapitel der CM verfasste. Als auf den Punkt gebrachte Formulierung der Freiheit des Einzelnen bei Spinoza, lässt sich diejenige Walthers übernehmen, der in seiner Studie zum Naturrecht bei Spinoza, die uns auch im nächsten Abschnitt noch beschäftigen wird, treffend meint: „... (so) kann diese Determination (gemeint ist durch die Macht Gottes) zugleich als Ermächtigung jedes Seienden dazu verstanden werden, wozu es determiniert ist.“^{200c}

6 SCHLUSSBEMERKUNG ZU TEIL B

In diesem Teil konnten in erster Linie zwei Dinge klar gemacht werden: das Erste ist, dass die Berechtigung sich in einer Untersuchung der Metaphysik auf die CM zu stützen gegeben ist. Dies konnte durch ein Auswerten der Aussagen in den betreffenden Briefen, sowie durch eine Untersuchung der Struktur und Form gezeigt werden.

Das zweite Anliegen dieses Abschnitts bestand in der näheren Betrachtung der wichtigsten Begriffe der Metaphysik der CM und ihr Verhältnis zur Tradition, sprich Descartes und die Scholastik, sowie

¹⁹⁸ CM 1.4; S. 143 f.

¹⁹⁹ Vgl. Schottlaender, Rudolf: Spinoza: Ein Meister der Freiheit. In Zeitschrift für philosophische Forschung. BD. 31 1977. S. 517

²⁰⁰ Walther, Manfred: Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas. In: Studia Spinozana 1 (1985). S. 75

zur späteren Philosophie Spinozas. Die Grundbestimmung des Seienden und der daraus folgende Begriff Gottes konnten in dieser Hinsicht als durchaus genuin spinozistische Gedanken identifiziert werden, wenn auch unter gewissen Vorbehalten. Besonders die Rolle Gottes zwischen *metaphysica generalis* und *metaphysica specialis* konnte zeigen inwiefern wir vorsichtig von einer Ontotheologie sprechen können, die sich in den CM schon in ihren Grundzügen zeigt. Auch die Einführung des conatus in den bestätigt die Annahme, dass Spinoza nicht nur die cartesische Philosophie wiedergab, sondern auch Grundzüge seines Systems vorsichtig positionierte. Bei Descartes war das Verharren (*tenere*) ein Prinzip, das nur dazu diente, physikalische Phänomene zu erklären. Schon die Übersetzung in den PPC dieses *tenere* als *conari* lässt die Grundzüge des Strebens nach Selbsterhaltung bei Spinoza erkennen: der conatus wird zu dem Prinzip, dass das Wesen bestimmt, er wird zu einer Begierde, zu einem Trieb.

Bei der Behandlung der Transzendentalien und des freien Willens wie sie im CM vorkommen, musste eingesehen werden, dass nicht für alle Lehrsätze gelten kann, was wir oben als genuin spinozistisch bezeichnet haben. Bei den Transzendentalien finden wir zwar einige Bemerkungen zu wahr und falsch die unter dem Aspekt dieser Arbeit interessant sind, allerdings ist ihre Behandlung selbst ein Artefakt aus der klassischen Metaphysik und hat in ihrer Einteilung für Spinoza keinen Gehalt für das reale Seiende. Das Prinzip des freien Willens wird in den CM von Descartes übernommen, bildet deshalb keinen Ansatzpunkt für den Vergleich im nächsten Kapitel. Allerdings wird durch die Bemerkungen im Vorwort und die Unstimmigkeit der Formulierungen mit dem Rest der CM deutlich, warum Spinoza diesen in der Form wie ihn Descartes entwirft, nicht akzeptieren kann, will er die metaphysischen Grundüberlegungen zu Substanz und Natur beibehalten.

Der nächste Abschnitt soll nun die Brücke zu der praktischen Philosophie schlagen. Den Hintergrund bildet die Annahme, dass der metaphysische Unterbau der schon in den CM vorhanden ist, auch die Ausführungen im TTP bedingen.

C DER TTP UND SEINE METAPHYSISCHEN GRUNDBESTIMMUNGEN

1 GRUNDBESTIMMUNG DES TTP

Nach dem Versuch einer vollständigen Herausarbeitung der wesentlichen metaphysischen Grundbegriffe der CM, werden diese in einem zweiten Schritt mit den Ausführungen des TTP verglichen, wobei im Sinne unserer Fragestellung besonders auf Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen geachtet werden wird. Nach einem kurzen Überblick über das Werk, der in erster Linie das (mögliche) Verhältnis von PPC/CM und TTP klären soll, werden sich die einzelnen Kapitel an denjenigen aus dem vorherigen Abschnitt orientieren, um eine gewisse Übersichtlichkeit der Arbeit sicherzustellen. Konkret wären das die Begriffsfelder Gott, Naturrecht und freier Wille, bei denen sich einige Anknüpfungspunkt zwischen den beiden Werken finden lassen. Zusätzlich werden auch die Kapitel zur Schriftauslegung im TTP eine Rolle spielen, der zwar nur andeutungsweise mit den CM verglichen werden kann, aber durch seine Auseinandersetzung mit der Tradition auch für das Anliegen dieser Arbeit interessant sein kann, was das Verorten Spinozas zwischen Spätscholastik und früher Neuzeit betrifft.

Der TTP ist 1670 erschienen, also 7 Jahre nach den PPC/CM, allerdings, im Gegensatz zu diesen, ohne Angabe eines Verfassers und mit falschen Angaben über Verleger und Erscheinungsort. Der tatsächliche Verleger war Jan Rieuwertsz, und der Ort des Druckes war Amsterdam, womit schon einmal eine kleine Gemeinsamkeit zwischen TTP und PPC/CM gefunden ist, da Verleger und Druckort bei beiden übereinstimmen. Das Spinoza der Verfasser dieser Schrift war, blieb nicht lange unbekannt, da er anscheinend schon wenige Wochen nach der Veröffentlichung mit dem TTP in Verbindung gebracht wurde. Trotzdem war es wohl kein unnötige Vorgehen, was auch die weitere Veröffentlichungsgeschichte zeigt, in der Rieuwertsz bis zum Tode Spinozas von seiner Seite nicht klar werden ließ, wer der tatsächliche Verfasser der Schrift war.²⁰¹ Zudem war es in der Zeit durchaus üblich, anonym oder unter Pseudonym zu veröffentlichen, vor allem was theologische und politische Schriften betraf.²⁰² Was die Arbeit am TTP betrifft, so hat Spinoza sie wohl kurze Zeit nach Abschluss der PPC/CM begonnen, was wir aus verschiedenen Briefen folgern können. So schreibt Oldenburg im Jahre 1665 an Spinoza: „Sie sind, wie ich sehe, dabei, nicht so sehr zu philosophieren, als wenn man so sagen darf, zu theologisieren, indem sie ihre Gedanken über die

²⁰¹ Zur Entwicklung der folgenden Ausgaben des TTP siehe den ersten Teil der Einleitung Bartuschats in die deutsche Überstzung des TTP: Spinoza, Baruch de: Theologisch-politischer Traktat. Felix Meiner Verlag: Hamburg 1994. S. XI f.

²⁰² Vgl. Gebhardt, Carl: Das Leben Spinozas von J. Freudenthal. Winter: Heidelberg 1927. S. 177

Engel, die Prophetie und die Wunder aufzeichnen.“ Mindestens fünf Jahre hat Spinoza also an dieser Schrift gearbeitet, in der er neben den von Oldenburg angeführten Themen, ein Staatstheorie entwickelt, und seine Ansichten über die Schriftauslegung darlegt.

Doch bevor wir uns zu sehr in der Werkgeschichte verlieren, die natürlich ebenso ihre Berechtigung hat wie andere Ausführungen, wenden wir uns dem Inhalt des Textes zu, bevor wir die wesentlichen Teile für eine Gegenüberstellung mit den CM näher ausführen. Im Vorwort erläutert Spinoza sein Vorhaben im TTP mit folgenden Worten, die direkt auf Lobesworte an die Freiheit (der Religion) in den Niederlanden folgen: „ ... so hielt ich es für kein unwillkommenes noch unnützes Unternehmen, zu zeigen, dass diese Freiheit nicht nur ohne Schaden für die Frömmigkeit und den Frieden im Staate zugestanden werden kann, sondern dass sie nur zugleich mit dem Frieden im Staate und mit der Frömmigkeit selbst aufgehoben werden kann.²⁰³“ Diese Formulierung zeigt den Zusammenhang zwischen politischer und theologischer Theorie, die im ersten Moment als unnatürliche Kombination gesehen werden kann, sich bei Spinoza jedoch sozusagen gegenseitig bedingt. Er wird zeigen, dass kein Gegensatz zwischen offenbartem und natürlichem Wissen besteht, woraus er die Grundlagen für den Staat ableitet, nämlich dass jeder frei ist zu urteilen, der Glaube jedoch nur an Taten zu messen sei, und nicht an Bekenntnissen. In der zweiten Hälfte des Buches wird er zeigen, dass Freiheit nicht nur gewährt werden kann, ohne die öffentliche Ordnung zu stören, sondern dass umgekehrt, die Legitimation von Recht und Macht der Regierung, auf der Möglichkeit der freien Meinungsäußerung fußt. Die Freiheit ist nun in dem Sinne wie wir es oben gezeigt haben das Hauptanliegen des TTP, wobei die Schrift in den Hinblick auf den Glauben zeigen wird, dass nichts gegen die Religionsfreiheit spricht, wie die Theorie des Staates zeigt, dass die Redefreiheit nicht seine Ordnung gefährdet.²⁰⁴ Diese Verbindung zwischen Religion und Politik, zeigt sich beispielsweise auch an der einzigen näher geschilderten Regierung im ganzen Werk, wenn man von den gelegentlichen Nennungen der Niederlande absehen will, nämlich eine Beschreibung der Theokratie Israels im Kapitel 17 und 18.²⁰⁵ Dies mag paradox erscheinen, wenn man um die Ablehnung Spinozas weiß, was einen gesetzgebenden Gott betrifft, zeigt aber zugleich auch die Schwierigkeiten, die in dieser Zeit der neuen politischen Theorien auftraten, was das Verhältnis von Gottes Wille und der Macht des Souveräns betrifft, was auch in Hobbes Leviathan als Grundproblem bestimmt werden kann.²⁰⁶

²⁰³ TTP Vorwort; S. 6

²⁰⁴ Vgl. Verbeek, Theo: Spinoza`s Theologico-political Treatise. Exploring the `Will of God`. Ashgate: Hampshire 2003. S. 8

²⁰⁵ Vgl. TTP 17, 18; S. 248-284

²⁰⁶ Vgl. Verbeek, Theo: Spinoza`s Theologico-political Treatise. Exploring the `Will of God`. Ashgate: Hampshire 2003. S. 9

Nun soll der Aufbau des TTP kurz skizziert werden, um in der Behandlung der einzelnen Argumente den Überblick nicht zu verlieren. Die wesentlichen Argumente mit denen sich der folgende Abschnitt auseinandersetzen wird, sind in den Kapiteln 1, 4, 7, 14 und 16 sowie 20 zu finden, wobei wenn nötig auch Hinweise auf andere Stellen gegeben wird.

In der mir vorliegenden Ausgabe sind natürlich auch die 39 Anmerkungen enthalten, die im Laufe der Zeit von Spinoza hinzugefügt wurden.

Das Vorwort des TTP stellt das Anliegen der Schrift vor, indem es einerseits die Ausgangslage in Staat und Religion skizziert, also Instabilität, Korruption, Aberglaube, Furcht, und andererseits das Vorgehen erläutert, dass über die Trennung von offenbarten und natürlichen Wissen zeigt, dass kein Widerspruch darin besteht, eine Freiheit des Philosophierens zuzulassen. Auch in der politischen Theorie soll gezeigt werden, inwiefern die Freiheit der Bürger die Ordnung im Staat nicht nur nicht stört, sondern sogar fördert.

TTP 1 und 2 handeln von der Prophetie und den Propheten, wo er das Vorstellungsvermögen zwischen der göttlichen Offenbarung und dem menschlichen Verständnis ansiedelt und so die Lehren der Propheten als einfache allgemeine Lehren charakterisiert. Auch TTP 3 bewegt sich noch in diesem Umfeld. In diesem will Spinoza zeigen, dass die Prophetengabe nicht allein den Hebräern zugekommen ist und den Staat der Juden in seiner Entstehung beschreiben.

TTP 4 behandelt das göttliche Gesetz. Dieses wird als natürliches göttliches Gesetz dargestellt, dem auch die Naturgesetze und die menschlichen Gesetze angehören. Die Liebe Gottes wird an die höchste Stelle gesetzt.

Im nächsten Kapitel, TTP 5, behandelt Spinoza die Zeremonien des Glaubens und zeigt darin, dass die Zeremonien den Staat der Hebräer gestärkt haben, darüber hinaus aber keine Gültigkeit haben. Dasselbe gilt für die christlichen Zeremonien.

TTP 6 behandelt die Wunder, die abgelehnt werden, insofern sie den Naturgesetzen widersprechen. Für Spinoza liegt die Größe Gottes in dem Geregelteten Ablauf der Dinge, nicht in den unüblichen Erscheinungen.

Die Kapitel TTP 7-15 behandeln nun die Schriftauslegung und den Bezug von Glaube und Philosophie. Kapitel sieben stellt die Methode der Auslegung der Bibel bei Spinoza vor. Grundregel ist, dass das Wissen über die Schrift nur über die Schrift selbst erlangt werden kann. TTP 8-14 untersucht nun die Bibel nach der vorgeschlagenen Methode. Dabei wird die Autorenschaft der einzelnen Bücher genauso thematisiert wie die Frage, ob die Apostel als Propheten geschrieben haben. In TTP 14 und 15 zieht Spinoza dann die Konsequenz aus seiner Schriftinterpretation, nämlich die Trennung der Gebiete von Theologie und Philosophie.

TTP 16 erläutert das Naturrecht, den Naturzustand und die Gemeinschaft der Menschen die sich

daraus bestimmt. Die Demokratie wird als beste Regierungsform dargestellt.

TTP 17 ist eine Beschreibung der Gründung, der Organisation und des Scheiterns des hebräischen Gemeinwesens.

Das folgende Kapitel TTP 18 erklärt, warum der Klerus nicht mit politischer Macht auszustatten ist und das folgende Kapitel TTP 19 warum in diesem Zusammenhang auch keine religiöse Gesetzgebung im Staat erlaubt wird.

TTP 20 schließt den Gedankengang ab, in dem es zeigt, warum der Zweck des Staates Freiheit heißen muss und nicht Unterwerfung.

2 HOBBS UND DER TTP

Bei der Lektüre des TTP kommt es an einigen Punkten unweigerlich zu dem Gefühl, dass zwischen Hobbes und Spinoza einige Parallelen zu ziehen sind. Oben wurde Hobbes nicht unter die Quellen des spinozistischen Denkens aufgeführt, zum einen weil sich sein Einfluss auf die politische Philosophie beschränkt, zum anderen weil es sinnhafter erschien, ihn erst in Bezug mit den TTP ins Spiel zu bringen, da wir in den CM vergeblich nach Anknüpfungspunkten suchen würden.

In einem Brief an Jelles, gibt Spinoza selbst Antwort auf die Frage, inwiefern seine Staatslehre von Hobbes beeinflusst ist: „So besteht der Unterschied zwischen mir und Hobbes, nach dem sie mich immer fragen, darin, dass ich das Naturrecht immer unangetastet lasse und dass ich der .. Obrigkeit ... nur soviel Recht den Untertanen gegenüber zuerkenne ..., als welches immer im Naturzustande der Fall ist.“²⁰⁷ Mit dem Naturzustand scheint tatsächlich der Bereich gefunden, die am ähnlichsten zur Hobbesschen Philosophie erscheint, was die Ausgangslage betrifft, sich dann aber sehr weit entfernt, was die Folgerungen betrifft. Die Beschreibung des Naturzustandes ist bei beiden sehr ähnlich formuliert: Im *Leviathan* heißt es: „Im reinen Naturzustand, in dem alle Menschen gleich sind und ein jeder der Richter über Recht und Unrecht seiner Handlungen ist ...“²⁰⁸ Bei Spinoza sehr ähnlich: „dass jedes Individuum das höchste Recht dazu hat, ... zu existieren und zu wirken, so wie es von Natur bestimmt ist.“²⁰⁹ Das Naturrecht entspricht sich ebenso, wie folgende Aussagen belegen: „Unter dem Naturrecht ... versteht man die Freiheit jedes Menschen, seine Kräfte nach eigenem Ermessen zu gebrauchen, um für seine Selbsterhaltung ... zu sorgen.“²¹⁰ Spinoza im TTP 16: „weil es das oberste Gesetz der Natur ist, dass jedes Ding in dem Zustand, in dem es sich

²⁰⁷ Ep. 50; S. 209

²⁰⁸ L xiv; S. 108

²⁰⁹ TTP 16; S. 232 f.

²¹⁰ L xiv; S. 102

befindet, soviel an ihm liegt, zu beharren strebt ...²¹¹“ Bis hierhin kann also Übereinstimmung gefunden werden, dass das Selbsterhaltungsstreben das Naturrecht bedingt, und jeder dadurch ein Recht auf alles hat. Die Konsequenzen die beide daraus ziehen, liegen allerdings sehr weit auseinander. Hobbes sieht als einzigen Ausweg aus dem Naturzustand, dass alle Rechte des Individuums auf eine höchste Gewalt im Staate übertragen werden, nämlich auf den Monarchen, der uneingeschränkt regieren kann. Spinoza hingegen lässt das Recht des Einzelnen auch im Staate weiterhin gelten, da der *conatus* als diesem zugrunde liegenden nicht vernichtet werden kann. Die einzige Möglichkeit einen Staat zu denken, in dem dies erhalten bleibt, ist für Spinoza eine Republik die nach demokratischen Richtlinien konzipiert wird. Doch dazu näheres im betreffenden Kapitel.

Mit Cassirer kann noch auf eine andere Verbindung zwischen Hobbes und Spinoza hingewiesen werden, die nicht von der politischen Theorie allein abhängt. So meint dieser, Spinoza übernehme den selben Standpunkt wie Hobbes in der Erkenntnistheorie, zumindest in der Schrift *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* im Vergleich mit Hobbes' *De corpore*.²¹² Beide gehen von der rationalen Erkenntnis aus, sei es was die körperlichen als auch was die geistigen Gegenstände betrifft, und auf dieser Voraussetzung sieht Cassirer die einstimmige Ablehnung des induktiven Verfahrens bei Bacon fußen.²¹³

Abschließend lässt sich somit sagen, dass Spinoza auf die selben Grundsätze wie Hobbes aufbaut, aber sich durch andere Prinzipien seiner Philosophie genötigt sieht, weitaus andere Schlüsse daraus zu ziehen als dieser. Das zeigt sich beim Ausschluss Gottes, seiner Natur und seiner Attribute aus der Philosophie bei Hobbes, da dieser die deduktiver Erkenntnis allein auf die empirische Wirklichkeit aufbaut.²¹⁴ Wir konnten schon oben sehen, dass dieser Schritt durch den Substanzbegriff und damit die Rolle Gottes bei Spinoza, unmöglich gegangen werden kann.

3 METAPHYSISCHE GRUNDBEGRIFFE

Wie schon mehrmals angedeutet, soll in diesem Teil der Untersuchung gezeigt werden, inwiefern die Ausführungen zu politischen und theologischen Philosophie im TTP auf einer metaphysischen Grundlage fußen. Dazu werden die Begriffe die im Rahmen des vorherigen Abschnitts dargestellt wurden, mit den entsprechenden Äußerungen im TTP konfrontiert. Dabei werden Entsprechungen

²¹¹ TTP 16; S. 232

²¹² Vgl. Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2 Bd. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1999. S. 78 f.

²¹³ Vgl. ebd.

²¹⁴ Vgl. ebd. S. 80

ebenso berücksichtigt wie Unterschiede, da die Entwicklung der Begriffe nie als ein abgeschlossenes Projekt gesehen werden kann.

3.1 DIE ROLLE GOTTES IM TTP

Obwohl der TTP auch ein theologischer Traktat ist, erscheint ein Vergleich mit den Ausführungen in den CM als schwierig, da Form und Motiv beider Texte sich sehr voneinander unterscheiden. Durch den Bezug auf die Schrift um sie selbst in Frage zu stellen, was ihre Autorität betrifft, und dadurch über Umwege die politische Philosophie zu stützen, wird die Sache teilweise kompliziert. Natürlich haben die Teile des TTP die sich mit dem Glauben und ähnlichen Dingen beschäftigen, nichtsdestotrotz eine philosophische und auch theologische Bedeutsamkeit, insbesondere für die Hermeneutik und die politische Theorie, aber der Hauptzweck für das Unterbreiten dieser Gedanken, ist ein sicheres Fundament für die Staatslehre zu schaffen.

Der Begriff Gottes erscheint im TTP in verschiedener Form und Funktion, die es hier zu untersuchen gilt, bevor er den jeweiligen Äußerungen in den CM gegenübergestellt wird. Als grundsätzliche Unterscheidung, die wesentlich ist um den Begriff Gottes richtig zu verstehen, ist die Trennung von der Erkenntnis Gottes im Glauben und der Behandlung Gottes in der Philosophie. Diese fußt auf einer der grundlegenden Bestimmungen des gesamten TTP, nämlich der Trennung von Theologie und Philosophie, die Spinoza scharf voneinander abgrenzt und jeder ihren eigenen Bereich zuordnet, der sich auch nicht überschneiden darf. Im 15. Kapitel bringt er dies auf den Punkt, indem er sagt, „dass weder die Theologie der Vernunft noch die Vernunft der Theologie dienstbar sein darf, sondern dass jede ihr eigenes Reich behaupten muss, die Vernunft ... das Reich der Wahrheit und der Weisheit, die Theologie aber das Reich der Frömmigkeit und des Gehorsams.“²¹⁵ Diese beiden Gebiete voneinander abzugrenzen ist eines der Hauptanliegen Spinozas im TTP, und auch der Begriff Gottes ist von dieser Bestimmung geprägt. Dies immer vor Augen habend, kann nun versucht werden, den Gottesbegriff näher zu definieren, natürlich schon im Hinblick auf das zu den CM Gesagte. Mit einem Zugang über vier Perspektiven wird versucht, diesem Begriff im TTP gerecht zu werden:

- ☒ Gott und menschliche Eigenschaften
- ☒ Gott wie er aus der Schrift erkannt werden kann
- ☒ Gott als moralische Instanz (Gottes Macht und Gottes Gesetz)

²¹⁵ TTP 15; 226

Wie wir auch in den CM und in der Ethik sehen können, ist die Zurückweisung einer menschenähnlichen Vorstellung Gottes ein großes Anliegen Spinozas. Im TTP bietet sich schon im ersten Kapitel die Möglichkeit in dieser Sache Klarheit zu schaffen, wo Spinoza die Zuschreibung von menschlichen Eigenschaften als reine Produkte unserer Vorstellung bestimmt. So ist die Offenbarung durch Gott, nur über das Vorstellungsvermögen möglich, was hier meint, nicht „ohne Hilfe von Worten oder Bildern.“²¹⁶ Nur Christus wird von dieser Einschränkung ausgenommen. Wenn nun in solchen Offenbarungen (die wir in der Schrift wiederfinden), bestimmte Dinge auf Gott bezogen werden oder Gottes genannt werden, so unterscheidet Spinoza hier zwischen fünf Begründungen, warum solch ein Zugang gerechtfertigt ist. Er muss dies deshalb berücksichtigen, weil seine Konzeption der TTP beinhaltet, dass er nur die Schrift selbst heranziehen will, um Angelegenheiten des Glaubens zu klären.²¹⁷ Die fünf Ursachen für eine Verwendung Gottes über seinen eigentlichen Begriff hinaus sind nun: wenn etwas zur Natur Gottes gehört; wenn etwas in Gottes Macht steht; wenn etwas Gottes geweiht ist; wenn etwas zwar von Propheten überliefert, aber doch Gott zugehörig ist; wenn der höchste Grad einer Sache ausgedrückt wird.²¹⁸ Die einzelnen Bestimmungen sind nun nicht so wichtig für unser Anliegen, aber zeigen sie doch sehr deutlich den systematischen Zugang zur Bibel, der den TTP als hermeneutische Untersuchung bekannt gemacht hat. Auch die Rolle des jeweiligen Propheten für die Auslegung der Offenbarung führt er in die Diskussion ein.²¹⁹, und zeigt ihr Umfeld als mitverantwortlich für ihr Verständnis von Gott.²²⁰ Festzuhalten bleibt also, dass Spinoza jeden Antropomorphismus in Bezug auf Gott ablehnt, und im TTP die jeweiligen Äußerungen dazu in der Bibel auf ihre Ursprünge im Umfeld und in der Geschichte der Propheten und der Menschen für die sie bestimmt war bezieht, wie es sein hermeneutisches Vorgehen verlangt.

Eine Definition Gottes suchen wir im TTP vergeblich, doch bietet uns Spinoza an einer Stelle eine Aufstellung jener Eigenschaften Gottes, die wir ihm laut der Schrift zuschreiben können; die oben angedeutete Unterscheidung von Theologie und Philosophie ist der Hintergrund vor dem wir dies betrachten müssen. Im 14. Kapitel beschreibt Spinoza sieben solcher „Dogmen des allgemeinen Glaubens“²²¹, die er direkt aus der Bibel ableitet, ihnen aber auch darüber hinaus Bedeutung

²¹⁶ TTP 1; S.22

²¹⁷ Vgl. TTP Vorrede; S. 9

²¹⁸ Vgl. TTP 1; S. 23 f.

²¹⁹ Vgl. TTP 2; 36 f.

²²⁰ So hat selbst Adam kein wirkliches Bild Gottes gehabt, da er sich ja vor ihm zu verstecken suchte, und somit nicht wusste dass Gott allgegenwärtig und allwissend ist. Vgl. TTP 2; S: 40

²²¹ TTP 14; S. 217

zuerkennt. Diese sind: die Existenz Gottes; seine Einheit; seine Allgegenwart; die Allmacht Gottes; die Nächstenliebe als Verehrung Gottes; die Seligkeit derjenigen die Gott so verehren; schließlich die Barmherzigkeit Gottes. Aus diesen „Dogmen“ leitet Spinoza nun seine entscheidende Grundhaltung des Glaubens ab, was Gott betrifft: „Es gibt ein höchstes Wesen, das Gerechtigkeit und Liebe schätzt und dem alle gehorchen müssen, damit sie selig werden, und das sie durch die Ausübung von Gerechtigkeit und Nächstenliebe verehren müssen.“²²² Dem Glauben als Gehorsam und Frömmigkeit genügt diese Bestimmung Gottes, um sich selbst zu erfüllen, die nur „Geschichte und Sprache zur Grundlage“²²³ hat. Dies bestimmt den Glauben als Antagonisten der Philosophie, die die Wahrheit zum Ziel hat.

Diese ersten beiden Perspektiven auf den Gottesbegriff im TTP, dienen eigentlich hauptsächlich um die Hauptthese Spinoza zu stützen, was das Verhältnis von Theologie und Philosophie betrifft. Die nächsten beiden werden zeigen, wie eine Bestimmung Gottes unabhängig von der Theologie aussehen kann, was für den Blick über den TTP hinaus erforderlich sein wird.

Was Gottes Macht betrifft, äußert sich Spinoza im ersten Kapitel relativ klar, was die Grundüberlegung hinter den weiteren Bestimmungen Gottes ist: „Alles ist ja durch Gottes Macht geschehen. Ja, da die Macht der Natur nichts anderes ist als Gottes Macht selbst, ...“²²⁴ Hier verlässt Spinoza zumindest teilweise die Argumentation, die sich nur auf die Schrift bezieht, und leitet den Bezug zum göttlichen Gesetz im vierten Kapitel aus der Natur des Menschen ab.²²⁵ Als göttliches Gesetz bezeichnet er „Gott zu lieben als das höchste Gut“²²⁶, was jedoch nicht aus der Erwartung einer Erlösung oder Furcht vor Bestrafung erfolgen kann, sondern sich aus der Erkenntnis Gottes selbst ergibt.²²⁷

Der letzte Zugang zum Begriff Gottes im TTP versucht darzulegen, inwiefern Spinoza auch von einem solchen Gebrauch macht, ohne sich direkt auf die Bibel zu beziehen, und wie dieser charakterisiert ist. Diesen Schritt macht Spinoza, sobald er die Bereiche von Glaube und Vernunft getrennt hat, wobei diese Trennung nicht die Gegenstände der beiden Gebiete voneinander entfernt, sondern nur das Ergebnis oder die Intention unterscheidet, die sich aus der Trennung ergibt. Die Ablösung der Theologie von der Philosophie bedeutet einen Unterschied vor allem in der Art der Erkenntnis, die bei der einen Gehorsam voraussetzt, bei der anderen die Vernunft. Für den Glauben ist keine andere Erkenntnis nötig, als die „seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, also solcher

²²² TTP 14; S. 217

²²³ TTP 14; S. 220

²²⁴ TTP 1; S. 29

²²⁵ Vgl. TTP 4; S. 67

²²⁶ TTP 4; S. 69

²²⁷ Bemerkenswert ist hier der Übergang von einem Glauben aus Gehorsam zu einer Liebe Gottes, die durch das Erkennen seines Wesens durch die Vernunft bedingt wird. Vgl. dazu auch die Ausführungen über den *amor intellectualis dei* in E 5p30-37.

Attribute Gottes, wie sie die Menschen durch eine bestimmte Lebensweise nachahmen können.²²⁸ Was jedoch die Beschreibung oder Vorstellung Gottes darüber hinaus betrifft, so ist der Mensch frei darüber seine Vermutungen und Untersuchungen anzustellen, ohne das dies als frevelhaft oder verbrecherisch der Schrift gegenüber gesehen werden könnte. Spinoza trifft diese Unterscheidung, um auf andere Art zu rechtfertigen, warum es eben Stellen in der Bibel gibt, die Gott mit menschlichen Eigenschaften beschreiben, was legitim ist, solange der Beweggrund dieser Beschreibungen ist, die Menschen gehorsam zu machen. Die Attribute Gottes wie sie aber unabhängig von bloßer Hörigkeit verstanden werden können, sind in der Schrift und somit in der Theologie deren einzige Basis sie sein muss, nicht zu finden.²²⁹ Aus dem bisher gesagtem ist leicht der Schluss zu ziehen, dass die Verwendung des Terminus Gott, immer davon bestimmt ist, welche Erkenntnisart dieser zugrunde liegt, also entweder eine geoffenbarte oder eine die durch die Vernunft aus der Natur und den Begriffen gefolgert wird. Auch im sechsten Kapitel, das sich mit den Wundern und ihrer Bedeutung für den Glauben befasst, trifft Spinoza diese Unterscheidung, wenn er das Dasein Gottes als aus einer klaren und deutlichen Erkenntnis ableitet. Er schreibt: „Damit wir aber die Natur Gottes klar und deutlich begreifen, ist es notwendig, dass wir einige sehr einfache Begriffe, die man Gemeinbegriffe nennt, ins Auge fassen und mit ihnen jene Begriffe, die sich auf die göttliche Natur beziehen, verknüpfen.“²³⁰ Aus diesen allgemeinen Begriffen kann dann mit Sicherheit geschlossen werden, dass Gott notwendig existiert, sowie dass Gott und Natur eines sind, womit die beiden Äußerungen im TTP identifiziert sind, die die spätere Sicht in der Ethik stützen, die sich nach der Darstellung im TTP keine Sorgen über eine Theologie machen muss.

In Anlehnung an die Ausführungen von Donagan²³¹, kann die Konstellation der Theologie in Bezug auf den Gottesbegriff so umrissen werden: Die traditionelle Einteilung der Theologie in eine spekulative und eine praktische wird von Spinoza in gewisser Weise übernommen, doch weist er mit seinen Ausführungen im TTP beiden Gebieten einen bestimmten Bereich zu. Die praktische Theologie, die primär eine Anleitung zum Leben für den einzelnen Menschen liefern soll, wird eingeteilt in einen philosophischen und einen geoffenbarten Teil²³², die beide versuchen, eine gewisse Praktik aus den Ausführungen der Propheten abzuleiten. Die Quintessenz dieser praktischen Theologie im TTP haben wir oben schon mit Gerechtigkeit und Nächstenliebe bestimmt. Die spekulative Theologie hingegen ergründet Gottes Existenz und Natur, und ist für Spinoza einzig Sache der Philosophie. Wir finden zu dieser deshalb im TTP kaum Anhaltspunkte,

²²⁸ TTP 13; S. 209

²²⁹ Vgl. TTP 13; S. 211

²³⁰ TTP 6; S. 97 Anm.

²³¹ Donagan, Alan: Spinoza's theology. In: Garret, Don (Hrsg.): The Cambridge Companion to Spinoza. University Press: Cambridge 1996. S.343-382

²³² Vgl. TTP 1

da sie nicht dezidiert Thema ist, obwohl sie natürlich die Basis ist, nach der sich Spinoza orientiert. Ihre tatsächliche Behandlung erfährt sie erst mit der Ethik, wo sich dann zeigt, dass auch die spekulative Theologie oder Philosophie ihre Berechtigung erst in der Praxis erhält.²³³

Nun zum Versuch einer Gegenüberstellung mit dem zum Gottesbegriff wie wir ihn aus den CM abgeleitet haben. Vorweg lässt sich bemerken, dass die Schwierigkeiten eines solchen Unterfangens sich größtenteils durch die Verschiedenheit der beiden Texte ergibt. Die CM zeigen die eigentliche Auffassung Spinozas nur zögerlich, und sind nach außen hin auch nicht als eigenständiges Werk konzipiert. Die sieben Jahre später erschienenen TTP liefern uns die Lehre Spinozas in authentischer Form, allerdings unter dem besonderen Anspruch, eine politische Schrift zu sein, die sich ihre Legitimation aus der Schrift holt. Eigentlich nicht die besten Voraussetzungen für das Finden von Parallelen zwischen den beiden Texten. Was den Begriff Gottes betrifft, so scheinen nur zwei Aspekte aus den TTP geeignet, direkt mit den CM verglichen zu werden, da die anderen zu sehr an der Schrift orientiert sind, was in den CM nicht angesprochen ist. Diese beiden sind die Zurückweisung des Antropomorphismus und der Gottesbegriff, wie er in einer spekulativen Theologie, also im Falle der CM einer speziellen Metaphysik, formuliert wird.

Die Ablehnung einer Vorstellung Gottes, die sich aus einer Abwandlung menschlicher Eigenschaften bildet, ist für Spinoza eine Grundhaltung die sich in allen Werken und Briefen zeigt, so auch in den beiden, denen unsere Aufmerksamkeit gehört. In den CM heißt es: „Das ist .. eine große Widersinnigkeit, in die sie geraten sind, weil sie Gottes Verstand mit dem menschlichen durcheinander geworfen haben und häufig seine Macht mit der Macht von Königen verglichen haben.“²³⁴ Dem entsprechende Stellen gibt es einige im TTP, hier soll genügen eine zu zitieren und die restlichen bloß zu nennen, um eine Verbindung zwischen beiden herzustellen. „Da nun die .. Schrift .. für ein ganzes Volk und .. für die Menschheit überhaupt offenbar worden ist, musste ihr Inhalt im wesentlichen der Fassungskraft des gewöhnlichen Volkes angepasst ... werden.“²³⁵ Weitere Stellen sind TTP 1; S. 25 ff., TTP 2; S. 40 f., TTP 4; S. 74, und einige mehr. Hinter dieser Zurückweisung eines jeden Antropomorphismus steht natürlich die Vorstellung Gottes als einziger Substanz, also *deus sive natura*, was Spinoza aber erst in der Ethik zur Sprache bringen wird. Dort bedient er sich übrigens dem selben Beispiel wie in den CM, wenn er schreibt: „.. niemand wird das, was ich meine, richtig auffassen können, wenn er sich nicht sehr davor hütet, Gottes Macht und die menschliche Macht von Königen ... durcheinanderzubringen.“²³⁶ Es kann also gesagt werden, dass die entsprechenden Stellen in den CM und des TTP, vor demselben

²³³ Vgl. Donagan, Alan: Spinoza's theology In: Garret, Don (Hrsg.): The Cambridge Companion to Spinoza. University Press: Cambridge 1996. S. 344

²³⁴ CM 2.4; S. 159

²³⁵ TTP 5; S. 89

²³⁶ E 2p3schol.; S. 56

Hintergrund stehen, wie die Ausführungen in der Ethik. In den TTP kommt aber noch ein weiterer Aspekt hinzu: Spinoza will zeigen, dass hinter den Lehren der Bibel, dieselben Prinzipien für unser Handeln stehen, wie wir sie auch nur aus der Vernunft erkennen können. Wer nun sein Handeln nach diesen richtet, „der ist, mag er nun bloß durch die Vernunft oder bloß durch die Schrift belehrt sein, in Wahrheit von Gott belehrt und schlechthin glücklich.“²³⁷ Indessen gibt es einen Unterschied, mit dem Spinoza die Rolle der Schrift und der Theologie in dieser Hinsicht begrenzt: die Kenntnis und der Glaube an Gott und ein Leben in seinem Sinne, begründet die Bibel bloß auf die Erfahrung, die sie in der Form ihrer Geschichten wiedergibt. Dies sei für das „gewöhnliche Volk höchst notwendig .., weil sein Geist nicht imstande ist, die Dinge klar und deutlich zu erfassen.“²³⁸ Somit werden die umschreibenden und bildhaften Geschichten für den Glauben als angebracht angesehen, wer das Sein Gottes und seine Lehren jedoch aus der Vernunft erkennt, der ist als noch glückseliger anzuerkennen als das Volk, da dieser auch noch den klaren und deutlichen Begriff der Sache hat.²³⁹ Dies kommt einer Bloßstellung gleich, die das theologische Vorgehen als einen Akt des Unvermögens darstellt, das nicht in der Lage ist, die Dinge über die Vernunft zu erkennen. Dahinter steht eines der Hauptanliegen des TTP: die Theologie und die Philosophie auf ihre jeweiligen Bereiche zu verweisen.

Was hingegen den Begriff Gottes in den CM und den TTP betrifft, wie er unabhängig von der eben dargestellten Theologie ausgebreitet wird, finden sich ebenso einige Punkte, die auf den zugrunde liegenden Gottesbegriff Spinoza verweisen. Allerdings muss berücksichtigt werden, dass Spinoza in den TTP immer im Umfeld der Schrift argumentiert, da dies sein Ausgangspunkt ist, um die Trennung von Philosophie und Theologie zu erreichen. Was beispielsweise die Attribute Gottes betrifft die er direkt aus der Bibel ableitet²⁴⁰, so finden sich entsprechende Beschreibungen der Natur Gottes ebenso in den CM wie in der Ethik, z.B. die Allgegenwart Gottes, seine Allmacht oder die Einheit.²⁴¹ Diese eignen sich für einen Vergleich mit den Eigenschaften Gottes wie sie in den CM dargestellt werden nicht besonders, da sie dort allein aus der Vernunft erkannt werden, im TTP aber aus der Bibel abgeleitet werden, was auch erklärt, warum beispielsweise die Unveränderlichkeit Gottes in dieser Aufzählung nicht vorkommt, in CM 2.3 aber angeführt wird. Sie kommt in der Bibel schlicht nicht so vor. Wir versuchen uns also auf die Passagen zu beschränken, in denen Spinoza den Gottesbegriff unabhängig von der Schrift benutzt, oder zumindest das Verhältnis zu dieser klar ersichtlich ist.

²³⁷ TTP 5; S. 92

²³⁸ TTP 5; S. 89

²³⁹ Vgl. ebd.

²⁴⁰ TTP 14; S. 217

²⁴¹ Vgl. CM 2.3; CM 2.2 und CM 2.9

Die Bestimmung des Seienden in CM 1.1 enthält Gott als notwendig Existierendes, wie oben schon gezeigt wurde. In den TTP findet sich derselbe Ausgangspunkt, um die Natur Gottes zu begreifen, so etwa im sechsten Kapitel, wo Spinoza schreibt, „dass Gott notwendig existiert und allgegenwärtig ist.“²⁴² Dies ist schon oben als unumstößliche Prämisse der Metaphysik Spinozas dargestellt worden, und gilt als solche genauso im TTP wie in der späteren Ethik. Ein weitere Grundüberlegung die in beiden Texten übereinstimmt, ist die Gleichsetzung von Gottes Willen und seiner Macht, was oben im Kapitel zum freien Willen schon kurz zur Sprache gekommen ist. So nämlich in CM 2.7 und TTP 4. Beide Male ist der Ausgangspunkt die Vorstellung Gottes als Gesetzgeber, also der oben schon zur Genüge abgehandelte Antropomorphismus, gegen den sich Spinoza wehrt. Da aber die Essenz der Dinge, die außerhalb von Gott sind, diejenige von Gott ist, ist das Wissen um diese Dinge ihm immanent; erkennen und erschaffen bzw. erhalten unterscheiden sich in Gott nicht. In den CM heißt es: „Daraus folgt klar, dass Gottes Verstand, mit dem er erschaffene Dinge erkennt, und sein Wille, ... ein und dasselbe sind.“²⁴³ In der entsprechenden Stelle in den TTP heißt es sehr ähnlich: „Gottes Wille und Gottes Verstand sind in Wahrheit in sich ein und dasselbe, verscheiden sind sie nur in Bezug auf die Gedanken, die wir uns vom Verstande Gottes bilden.“²⁴⁴ Anhand dieser Stelle ist gut ersichtlich, inwiefern metaphysische Grundüberlegungen die Herangehensweise Spinozas an die theologischen (im Sinne einer schriftgebundene Theologie), und im Falle des TTP deshalb auch politischen Fragen entscheiden. Sie sind der Hintergrund, vor dem Spinoza gegen die Macht der Theologie in Politik und Philosophie ankämpft, und bleiben dann auch bestehen, wenn er gezeigt hat, was die tatsächlichen Lehren der Schrift sind und wozu sie dienen - und wozu nicht. Ein weiteres Beispiel soll genügen, um dies, zumindest für den Begriff Gottes, ausreichend zu belegen, nämlich die Entsprechung von Gott und Natur. In den CM haben wir die Andeutung dieser späteren Grundlage des spinozistischen Denkens, im Zusammenhang mit der Beziehung von *natura naturata* und *natura naturans* entdecken können: „... thematisieren wir ... die Natur im Ganzen, dann können wir sie als ein einziges Seiendes ansehen.“²⁴⁵ So wie diese Aussage schon auf einer gewisse Vorstellung des *deus sive natura* beruhen muss, scheint Spinoza dieses in der Zeit des Verfassens des TTP schon konkreter vor Augen gehabt zu haben, wenn er schreibt: „... dann wird zugleich klar, dass alles, was wir begreifen, die Natur Gottes in sich schließt.“²⁴⁶ Ohne weiter auf den Zusammenhang dieser Textstellen eingehen zu müssen, kann aus diesen die für uns wesentliche Konklusion getroffen werden: die Metaphysik Spinozas liegt in der ursprünglichen Form den Ausführungen der CM,

²⁴² TTP 6; S. 97

²⁴³ CM 2.7; S. 166

²⁴⁴ TTP 4; S. 71

²⁴⁵ CM 2.7; S. 169

²⁴⁶ TTP 6; S. 97

wenn auch noch sehr zögerlich, genauso zugrunde, wie denen des TTP. Besonders der Begriff Gottes hat hier die Rolle einer unumstößlichen Voraussetzung, die weit über die Metaphysik selbst hinausgeht, und seinen Zugang zur Schriftauslegung, zur Politik und zur Ethik wesentlich bestimmt.

3.2 NATURRECHT UND CONATUS

Wie oben schon ausführlich erläutert, ist der *conatus* eines derjenigen ontologischen Prinzipien, deren Bedeutung für die Philosophie Spinozas über den (eigentlichen) metaphysischen Bereich hinaus von Bedeutung ist. Nun sollen die möglichen Verbindungen der Einführung des *conatus* in den CM mit dem Begriff desselben in den TTP aufgezeigt werden, und darüber hinaus auch die Funktion dieses Begriffs in der politischen Theorie geklärt werden, wobei besonders die Auseinandersetzung mit dem Naturrecht aufgegriffen wird. Grundlage für dieses Vorhaben wird primär das 16. Kapitel des TTP sein, das folgenden Titel trägt: „Über die Grundlagen des Staates, über das natürliche und das bürgerliche Recht des einzelnen und über das Recht der höchsten Gewalten.“²⁴⁷ Spinoza vollzieht zu Beginn des Kapitels einen Gedankengang, an dessen Ende die Gleichsetzung von Recht und Macht, was die Natur und somit Gott betrifft, steht, und der das Verständnis des *conatus* in diesem Zusammenhang bedingt. Diese Überlegung soll hier kurz wiedergegeben werden: Spinoza geht vom Recht (oder Gesetz) der Natur aus, das sich soweit erstreckt, wie es von ihrer Macht ermöglicht wird. „Denn es ist gewiss, dass die Natur an sich betrachtet das höchste Recht zu allem hat, was sie vermag.“²⁴⁸ Das heißt, das das Recht von keiner äußeren Macht eingeschränkt wird, sondern sich nur aus dem Vermögen ergibt. Nun stellt Spinoza die Macht der Natur mit der Macht Gottes gleich, „der das höchste Recht zu allem hat.“²⁴⁹ Die Macht der Natur, also die Macht Gottes, ist aber nichts anderes, als die Macht aller Individuen zusammen, woraus folgt, „dass jedes Individuum das höchste Recht zu allem hat, was es vermag.“²⁵⁰ Dies kann als Auslegung des Naturzustandes bei Spinoza, gesehen werden, die sich, wie wir schon oben bemerkt haben, in den Grundzügen nicht sonderlich vom selbigen bei Hobbes unterscheidet. Man kann jedoch sagen, dass der beschriebene Zustand bei Spinoza kein brutaler, unmoralischer Zustand ist, und frei von Formulierungen ist, wie sie im *Leviathan* den Naturzustand umschreiben.²⁵¹ Im TTP finden wir den Naturzustand viel eher als einen amoralischen Zustand

²⁴⁷ TTP 16; S. 232

²⁴⁸ Ebd.

²⁴⁹ Ebd.

²⁵⁰ Ebd.

²⁵¹ Vgl. L XIII; S: 98: „Das Zusammenleben ist den Menschen also kein Vergnügen, sondern schafft ihnen im Gegenteil viel Kummer ...“; oder: „Er wird dabei so weit gehen, wie er es wagen darf, was ... zur wechselseitigen

festgelegt, der keine Wertung von Seiten Spinozas erfährt, da er eben nach den Prinzipien der Natur allein bestimmt ist, und so frei von Moral ist. Er führt auch Paulus an, um eine gewisse Absicherung seiner These von Seiten der Schrift sicherzustellen: „Das ist ganz dasselbe, was Paulus lehrt, der ... solange die Menschen als unter der Herrschaft der Natur lebend betrachtet werden, keine Sünde anerkennt.²⁵²“ Das diesem Naturzustand zugrunde liegende Prinzip, ist nun der *conatus*, der jedes Ding ohne Rücksicht auf die anderen bestimmt, nach seiner Natur zu handeln. Es besagt „dass jedes Ding in dem Zustand, in dem es sich befindet, soviel an ihm liegt, zu beharren strebt.“²⁵³ Das bedeutet für den Naturzustand, dass in ihm ein jedes Individuum nach den Richtlinien der Begierde und der Macht handelt, und alles tut, was seinem *conatus* entspricht. Die Vernunft hat in diesem vor-gesellschaftlichen Konstellation noch nicht das Recht, das Leben des einzelnen zu bestimmen, da sie von der Natur selbst nicht jedem zukommt; dieses Recht erhält sie erst mit dem Zusammenschluss zu einem Staat. Die Vernunft kann für Spinoza schon deshalb nicht als Grundlage des Wirkens im natürlichen Zustand ausgemacht werden, weil sie als menschliche Vernunft nur ein unbedeutender kleiner Teil der Natur ist, wenn sie als Ganzes betrachtet wird.²⁵⁴ So ist auch das was wir unter Leitung unserer Vernunft erkennen und bewerten, nur nach unseren eigenen Gesetzen, beispielsweise als schlecht zu bezeichnen, und nicht nach den Gesetzen der gesamten Natur.²⁵⁵ Gleichzeitig ist ein Handeln der Vernunft nach, auch im Naturzustand nicht ausgeschlossen, da diesem genauso wie dem Handeln durch die Affekte, dem Trieb folgend, die selbe Berechtigung im Naturzustand haben. Die Natürlichkeit liegt nur in der Berechtigung durch den *conatus*, zu tun was immer diesem zu Gute kommt. Dadurch ist der Einzelne aber zugleich der Furcht wie der Hoffnung ausgeliefert, die das Leben im Naturzustand bedingen.²⁵⁶ Um diesem Zustand zu entfliehen, um „sicher und gut zu leben“, müssen sich die Menschen nun unter der Leitung der Vernunft zusammenschließen, um aus dem Vermögen des Einzelnen ein höheres Ganzes zu bilden. Darauf bildet sich der Staat, dass der Einzelne die Macht die er besitzt, der Gesellschaft überträgt, „die damit das höchste Recht der Natur auf alles hat.“²⁵⁷ Wie an anderer Stelle schon ausgeführt, ist die Ordnung so einer Gesellschaft dann eine demokratische, weil ihre Macht die Macht über alles ist, die ihr von den Bürgern übertragen wird.

Doch was bedeutet das für das Naturrecht des Einzelnen, wenn die Macht einer Regierung übertragen wird? Das höchste Recht des Einzelnen wird im Staat, als Bürgerrecht, zu einem Recht,

Vernichtung führt.“

²⁵² TTP 16; S. 233

²⁵³ TTP 16; S. 232

²⁵⁴ TTP 16; S. 234

²⁵⁵ Dies erinnert an die Ausführungen in CM 1.6, die auf der selben Grundlage getroffen wurden, wo er die Begriffe von gut und schlecht als rein relative darstellt.

²⁵⁶ TTP 16; S. 234 f. Vgl. Deleuze, Gilles: Spinoza. Praktische Philosophie. Berlin: Merve 1988. S. 100 f.

²⁵⁷ TTP 16; S. 237

dass von der höchsten Gewalt her bestimmt wird, also der Gemeinschaft, und damit wird dieses *jus comune* zum Ursprung, indem sich das *jus* des Einzelnen gründet.²⁵⁸ Auf den ersten Blick verschwinden so die subjektiven Rechte des Einzelnen; sie sind zumindest nicht als Vorgabe des Rechtsstaats auszumachen, der jetzt alles Recht aus seiner Position vermittelt. Das Naturrecht bleibt aber trotzdem Grundlage jeden Rechts, und somit auch der *conatus*. Dieser nämlich kann nicht abgegeben werden, und somit bildet das Recht auf Selbsterhaltung die Grenze, an der auch die höchste Gewalt des Staates endet, was die Reichweite seiner Macht betrifft. Das Recht des Bürgers im Staate, wird ebenso von Naturrecht her begründet, wenn es so gesehen wird, dass der Staat durch seine Bildung die Wirklichkeit des Naturrechts und auch seine Berechtigung anerkennt. Somit ist das Bürgerrecht bei Spinoza, ja das Recht überhaupt, nichts anderes als das Naturrecht, von dem wir ausgegangen sind. Hinzu kommt, dass die Macht des Staates auf dem Kollektiv fußt, und somit jede Handlung des Staates, den Bedingungen der menschlichen Natur entsprechen muss, also nichts anderes als das Naturrecht ist.²⁵⁹ Es sind also die Wirkungen des *conatus*, die Affektionen und Leidenschaften, die die Grundlage der Gesellschaft bilden, da sie ihre Mitglieder bestimmen, und in der ihr Zusammenschluss wurzelt. Auch für das Naturrecht kann somit bestätigt werden, was dieser Arbeit als bloßer Annahme vorausgegangen ist, nämlich dass die verschiedenen Ebenen der praktischen Philosophie Spinozas von metaphysischen Grundlagen bedingt sind, die eben auch schon in den CM zu finden sind, wie oben schon gezeigt wurde. Was den *conatus* und die politische Philosophie betrifft, so leuchtet der metaphysische Anspruch des Denkens Spinozas erst dann in seiner Gesamtheit ein, wenn unsere Perspektive auch den Freiheitsbegriff einschließt, was mit dem nächsten Kapitel geschehen soll.

3.3 URTEILSFREIHEIT UND FREIER WILLE

An die obigen Ausführungen zum freien Willen in den CM anknüpfend, soll hier kurz die Stellung desselben im TTP skizziert werden, woran anschließend die Konstellation des freien Willens, der Urteilsfreiheit und der Redefreiheit erläutert werden soll, auch im Hinblick auf die absolute Freiheit Gottes. Wie oben schon angedeutet, werden uns die Ausführungen zu der Problematik des freien Willens in den CM, nicht als Referenzpunkte dienen können, da sie kaum die tatsächliche Ansicht Spinozas widerspiegeln. Vielmehr werden wir im Anschluss an das oben gesagte versuchen, dem Freiheitsbegriff Spinozas durch den TTP näher zu kommen, und in Hinblick auf die Ethik zu

²⁵⁸ Vgl. TTP 16; S. 341 sowie die Ausführungen Walthers in dieser Sache: Walther, Manfred: Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas. In: *Studia Spinozana* 1 (1985). S. 88 f.

²⁵⁹ Ebd. S. 91

verstehen versuchen.

Die Verteidigung, oder besser die Begründung der Freiheit zu philosophieren, ist laut Spinoza das Hauptanliegen des TTP. Schon im Titel gibt er an, zeigen zu wollen, dass diese nicht in Widerspruch mit dem Glauben und dem Frieden im Staat steht.²⁶⁰ Im Gegenteil: die Freiheit wird als innerster Zweck des Staates verstanden, die als konstitutiv für ihn angesehen wird. So schreibt er in TTP 16 über diesen Zusammenhang: „Je freier er (der Mensch) ist, desto beständiger wird er die Rechte des Staates achten und die Gebote der höchsten Gewalt, deren Untertan er ist, befolgen.“²⁶¹ Dies ist von einer zweifachen Überlegung bedingt: einerseits will der Mensch seine Freiheit bewahren, und deshalb den Staat stützen, der diese (im besten Fall) garantiert. Gleichzeitig meint frei sein hier von der Vernunft geleitet leben, und diese „rät durchaus zum Frieden.“²⁶² Auf diese Weise bewirkt die Freiheit, dass die Ordnung und der Friede im Staat gewahrt bleibt. Was die Religion betrifft, so schafft es Spinoza aus seiner Interpretation von Schriftauslegung und Theologie, die ja ganz von der Philosophie getrennt wird, dass auch diese einem freien Urteilen nicht im Wege steht, auch was religiöse Inhalte betrifft. „Der Glaube lässt daher jedem die volle Freiheit zu philosophieren, so dass man über alles denken kann, wie man will, ohne dass es einem zum Verbrechen angerechnet wird.“²⁶³ Die einzige Einschränkung betrifft die Verbreitung von Ansichten, die den einzigen Lehren der Bibel, die nach der Untersuchung Spinozas übrig geblieben sind, nämlich Gerechtigkeit und Nächstenliebe, widersprechen.²⁶⁴ Die Untersuchungen zur Schriftauslegung und zur Theologie, zum Staat und zum Gesetz, haben somit das vordergründige Ziel, die Notwendigkeit der Freiheit zu beweisen, oder zumindest aufzuzeigen, dass diese nicht unvereinbar mit den bestehenden Strukturen von Staat und Kirche ist. Nicht vergessen werden darf, wie wichtig das politische Umfeld Spinozas und die Situation in den Niederlanden zu dieser Zeit sind, die der Forderung nach Freiheit zugrunde liegen. In diesem Kontext müssen auch die lobenden Formulierungen an den Staat der Niederlande gesehen werden, die im TTP vorkommen, die zum teil auch der Beziehung Spinozas mit Jan de Witt geschuldet sind.²⁶⁵ Das Spinoza selbst von einer gewissen Unfreiheit betroffen war, selbst in den für europäische Verhältnisse relativ liberalen Niederlanden, zeigt sich in der anonymen Veröffentlichung der meisten seiner Werke genauso, wie den Anschuldigungen denen er ausgesetzt war. Soviel zum Anlass des TTP als Verteidigungsschrift der Freiheit des Philosophierens. Doch was verstand Spinoza unter dieser genau? Im Laufe des TTP

²⁶⁰ Vgl. TTP Titel; S. 2

²⁶¹ TTP 16; S. 239

²⁶² Ebd.

²⁶³ TTP 14; S. 220

²⁶⁴ Vgl. TTP 14

²⁶⁵ Vgl. Einführung von Jessop in: Jessop, T. E.: Spinoza on Freedom of Thought. Selections from Tractatus Theologico-Politicus and Tractatus Politicus. Casalini: Montreal 1962. S. xiv-xvii

lässt sich eine gewisse Verschiebung beobachten, was die von Spinoza eingeforderte Freiheit betrifft. So wird die im Titel des Textes als Freiheit zu philosophieren bezeichnete Freiheit, im Laufe der Vorrede zu einer Freiheit, die als Urteilsfreiheit zu identifizieren ist. So schreibt er dort: „denn es widerstreitet der allgemeinen Freiheit ganz und gar, das freie Urteil eines jeden durch Vorurteile einzunehmen oder irgendwie zu beschränken.“²⁶⁶ So scheint die hier beschriebene Freiheit nur das Denken zu betreffen, was auch der Schlussfolgerung in Bezug auf den Glauben entspricht, den jeder auslegen und verstehen kann wie er will, was aber die öffentliche Entscheidung betrifft, „der Glaube eines jeden, ob er fromm oder gottlos, einzig nach seinen Werken zu beurteilen ist.“²⁶⁷ Was nun philosophieren in Bezug auf diese Freiheit heißen soll, führt Spinoza nicht weiter aus, sie kommt als solche auch im ganzen restlichen TTP gar nicht mehr vor. Beobachtet werden kann zudem, dass die Urteilsfreiheit aus diesen ersten Passagen, im Laufe der Untersuchung zu einer Redefreiheit wird, die von Spinoza eingefordert wird. So ist das letzte Kapitel des TTP überschrieben: „Es wird gezeigt, dass es in einem freien Staate jedem erlaubt ist, zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt.“²⁶⁸ Er führt nicht aus, ob das niederschreiben und veröffentlichen unter diese Art von Redefreiheit fällt. Allerdings muss wohl angenommen werden, dass dem nicht so ist. Für Spinoza betrifft die Freiheit der Rede nur die Auffassungen, die mit der Ordnung des Staates in Einklang sind. So ist zwar „der Zweck des Staates .. in Wahrheit die Freiheit“²⁶⁹, damit einher geht aber die Einschränkung, dass die höchsten Gewalten des Staates nicht in ihrer Autorität und ihrem Recht in Frage gestellt werden können. Die Rede steht in dieser Hinsicht zwischen dem Denken und dem Handeln, wie auch Schottlaender richtig dargestellt hat²⁷⁰, und ist in Bezug auf das Denken uneingeschränkt frei, in Bezug auf die Tat jedoch, der die Rede unmittelbar vorausgeht, muss sie sich an die Regeln des Staates halten. Dieser Einschätzung liegt die Idee zugrunde, dass sich die Freiheit des Urteils an der Vernunft orientieren muss, genauso wie der freie Staat seine Gesetze auf die Vernunft gründen muss.²⁷¹ Diese entsprechen sich im Idealfall natürlich, womit einer jeden aufrührerischen Meinung der Boden entzogen wird. Neben dieser Urteils- und Redefreiheit findet sich in im TTP noch eine weitere Funktion von Freiheit/frei sein, die sich einerseits dem oben zum Freiheitsbegriff in den CM gesagtem besser gegenüberstellen lässt, andererseits den Blick auf die eben dargestellte Freiheit zu philosophieren schärft. Die einzige Verbindung zwischen beiden, scheint für den Anfang nur durch die Vernunft gegeben, allerdings in

²⁶⁶ TTP Vorrede; S. 6

²⁶⁷ TTP Vorrede; S. 11

²⁶⁸ TTP 20; S. 299

²⁶⁹ TTP 20; S. 301

²⁷⁰ Vgl. Schottlaender, Rudolf: Spinoza: Ein Meister der Freiheit. In Zeitschrift für philosophische Forschung. BD. 31 1977. S. 513 f.

²⁷¹ Vgl. TTP 16; S. 239 f.

einem anderen Zusammenhang.

Gemeint ist die Willensfreiheit, die als solche bei Spinoza nicht existiert, oder, wenn unbedingt dieser Ausdruck gebraucht werden soll, dann nur in einer sehr abgewandelten Form. Um an die Ausführungen anzuschließen, die oben im Kontext der CM gemacht wurden, soll hier die Rolle der Freiheit in Bezug auf das Erkennen Gottes im TTP dargestellt werden, um dann in einem zweiten Schritt diese (relative) Freiheit des Einzelnen und die Urteils- und Redefreiheit im Staate einschätzen zu können, und damit auch ein Blick in die Ethik gewagt werden.

Für Spinoza ist durch die alles umfassende Natur Gottes eine Freiheit des Einzelnen nur möglich, indem der klassische Begriff der freien Entscheidung an die absolute Macht angepasst wird. In den CM referiert Spinoza noch die Ansicht Descartes, dass der Mensch zur freien Wahl befähigt ist, doch schon dort klingt es nicht in Einklang mit dem, was er über Gottes Freiheit gesagt hat. So glauben wir nur, dass wir in unserer Wahl frei sind, weil wir die Ursachen nicht kenne, die Ursache ist jedoch mit Gott gegeben. Die jeweilige Entscheidung mit frei zu bezeichnen gilt nur soweit, als dass sie somit nicht von Außen aufgezwungen wurde, sondern dass der Einzelne nur aus sich selbst heraus handelt. Diese Art von Freiheit kann als relative Freiheit bezeichnet werden.²⁷² Der Wille etwas zu tun oder zu lassen, in den CM etwas „bejahen und verneinen“²⁷³, ist immer von der Kausalität Gottes determiniert. Eine absolute Freiheit, kommt in dieser Hinsicht nur Gott zu, der allerdings auch nicht dem Willen oder dem Verstand nach frei genannt werden kann, sondern nur in Bezug auf seine Notwendigkeit, wie wir gleich in der Ethik sehen werden. Was bedeutet dies aber für das oben zur Urteils- und Redefreiheit gesagte, die für Spinoza ja der Hauptstrang waren, der sich durch die gesamte Argumentation des TTP zieht? Welchen Sinn macht es eine Freiheit des Philosophierens zu fordern, wenn der Ausdruck dieser sowieso determiniert ist?

Der springende Punkt hierbei ist, dass die Freiheit für Spinoza eben nicht an den Willen sondern an das Wesen des Einzelnen gebunden ist. Hat man das verinnerlicht, wird der Bezug zu Staat und Politik, zu Recht und *conatus* klar: die Idee der Wesenheit des Einzelnen, muss mit der Wesenheit Gottes und damit auch der aller anderen Wesenheiten übereinstimmen²⁷⁴, um frei genannt werden zu können. In den TTP ist das durch die Vernünftigkeit ausgedrückt, die die Entsprechung von Einzelem mit der Gesellschaft oder dem Staat garantiert. Die Bestimmung des eigenen Wesens muss aus sich selbst heraus erfolgen, und der *conatus* muss sich ebenso an diesem orientieren, und in dieser Stimmigkeit liegt das Prinzip der Freiheit bei Spinoza. Um es mit den Worten von Deleuze zu sagen: „Die Freiheit ist immer an die Wesenheit, und was aus ihr hervorgeht, gebunden, nicht an

²⁷² Vgl. Schottlaender, Rudolf: Spinoza: Ein Meister der Freiheit. In Zeitschrift für philosophische Forschung. BD. 31 1977. S. 515

²⁷³ CM 2.12; S. 186

²⁷⁴ Vgl. Deleuze, Gilles: Spinoza. Praktische Philosophie. Merve: Berlin 1988. S. 87

den Willen und das, was ihn lenkt.“ Dies wirkt im ersten Moment eher verstörend, wenn erkannt wird, dass dem TTP als Verteidigungsschrift der Freiheit, die totale Determiniertheit durch Gott zugrunde liegt. Im Endeffekt ist es aber nur die konsequente Adaption der metaphysischen Grundlagen, wie sie Spinoza schon von Anfang an klar waren, die ihn dazu führen, auch in der politischen Philosophie den Einzelnen und den Staat über die Identität mit dem eigenen Wesen und somit mit der ganzen Natur zu entwerfen. Somit kann als Grundlage der Redefreiheit eine gewisse Natürlichkeit²⁷⁵ in der Rede angenommen werden, die Spinoza vor Augen hatte. Sich der Vernunft gemäß, seinem Wesen, seiner Natur gemäß zu verhalten und auch zu artikulieren ist der Grundgedanke der hinter der Forderung der Freiheit im Staate steht, und auf dem seine Harmonie fußt. Auch die Ablehnung der Religionen über ihre Grundprinzipien hinaus muss lehnt Spinoza im TTP auf eben dieser Grundlage ab, die unbezweifelbar eine metaphysische ist. Die angesprochene Natürlichkeit der Freiheit, ist für Spinoza am ehesten in der Staatsform der Demokratie möglich, weil sie, wie er in TTP 16 schreibt: „die natürlichste ist und der Freiheit, welche die Natur jedem einzelnen gewährt, am nächsten kommt.“²⁷⁶

Was die absolute Freiheit betrifft, die Spinoza nur Gott zuschreiben kann, so zeigt sich besonders in dieser der besondere Zusammenhang von Notwendigkeit und Freiheit. Gott existiert und handelt nur aus seiner eigenen Notwendigkeit heraus, wobei diese eben als freie Notwendigkeit bezeichnet wird.²⁷⁷ Die entsprechende Stelle in der Ethik ist schon in den Definitionen des ersten Teils zu finden, wo es heißt: „Dasjenige Ding heißt frei, das allein aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus existiert und allein von sich her zum handeln bestimmt wird.“²⁷⁸ Diese Definition ist die Grundlage, auf der Spinoza versucht, den Willen von der Freiheit zu trennen, was eine der Hauptvoraussetzung für ein Verständnis seiner praktischen Philosophie ist, wie wir gesehen haben.

Das Ideal der Freiheit, als dessen Manifest der TTP gesehen werden kann, besteht also nicht in einem Menschen der Bestimmung bloß akzeptiert, sondern der sein Wesen bejaht²⁷⁹, und die Grundlage ist seine Metaphysik.

²⁷⁵ Vgl. Schottlaender, Rudolf: Spinoza: Ein Meister der Freiheit. In Zeitschrift für philosophische Forschung. BD. 31 1977. S. 513

²⁷⁶ TTP 16; S. 240

²⁷⁷ Vgl. Eckstein, Walter: The Religious Element in Spinoza's Philosophy. In: The Journal of Religion. Vol 23 (1943). S. 158

²⁷⁸ E 1def7; S. 6

²⁷⁹ Vgl. Eckstein, Walter: The Religious Element in Spinoza's Philosophy. In: The Journal of Religion. Vol 23 (1943). S. 163

3.4 SCHRIFTAUSLEGUNG

Das gerade zum Freiheitsbegriff Spinozas gesagte, bietet einen guten Anknüpfungspunkt was die Rolle der Schrift im TTP betrifft. So konnte der Nachweis der Notwendigkeit der Rede- und Meinungsfreiheit für die Aufrechterhaltung des Staates, als eines der Hauptziele des TTP bezeichnet werden. Wie wir in der Einleitung am Anfang dieser Arbeit aber bereits zeigen konnten, geht diesem der Zweck der Befreiung der Philosophie von der Theologie voraus²⁸⁰, und diese findet in einer ständigen Auseinandersetzung mit der Schrift statt. So wird die kritische Auseinandersetzung mit der Bibel im TTP erst durch eine Freiheit im Denken ermöglicht, gleichzeitig entnimmt Spinoza seine Rechtfertigung für diese Freiheit zum Teil der Autorität der Schrift. Seine Bibelkritik dient also einerseits dazu, um zu zeigen, dass nichts in der Schrift eine solche Freiheit des Philosophierens verbieten würde, ist im selben Schritt aber durch die Trennung von religiöser und philosophischer Betrachtungsweise schon ein Akt, der diese Freiheit auf die Probe zu stellen scheint.

Für den Gegenstand dieser Arbeit, scheint die Behandlung der Auslegung der Schrift im TTP als gelungener Abschluss, der den Blick auf das Ganze ermöglicht. Dabei ist auch in Kauf zu nehmen, dass sich für dieses Thematik kaum ein Anhaltspunkt in den CM finden lässt, außer vielleicht die wenigen Hinweise auf das natürliche Licht²⁸¹ und die wenigen Bibelzitate die in ihnen vorkommen. Wollen wir aber das Gewicht der metaphysischen Überlegungen, zumindest was den TTP betrifft, möglichst vollständig erfassen, so ist eine Auseinandersetzung mit der Auslegung der Schrift wie Spinoza hier vorschlägt und anwendet unumgänglich. Von vornherein Zurückgewiesen werden muss allerdings die Annahme, dass die Schriftauslegung getrennt vom restlichen TTP gesehen werden kann, und in diesem Sinn nur hermeneutische Bedeutung besitzt, wie es beispielsweise Jessop in seiner Ausgabe des TTP anmerkt, und die Kapitel zur Schriftauslegung gar nicht in diese aufnimmt.²⁸² Im Gegenteil scheint vielmehr der Fall zu sein, dass auch Spinozas Gedanken den Staat betreffend, einen Teil ihrer Berechtigung aus der Schrift erhalten.

Die Strategie die Spinoza hier verfolgt, ist die, dass er die Autorität der Schrift zurückweist, indem er aus ihr selbst die Begründung dafür holt. Zuallererst stellt er die Bibel als einzige Quelle für Aussagen über Gott und Mensch dar, was ihre Auslegung in der Theologie betrifft. Die menschliche Auslegung und Kommentierung verfälsche das Wort-Gottes nämlich nur. In einem zweiten Schritt

²⁸⁰ Vgl. Einleitung S. 3

²⁸¹ Vgl. CM 2.8; S. 171 f., CM 2.12; S. 183

²⁸² Vgl. Jessop, T. E.: Spinoza on Freedom of Thought. Selections from Tractatus Theologico-Politicus and Tractatus Politicus. Casalini:Montreal 1962. S. ix

lässt er nunmehr nur die Teile der Bibel als wahr und göttlich gelten, die einstimmig sind.²⁸³ Durch diese Einschränkung auf dasjenige was widerspruchsfrei aus ihr folgt, entzieht sich Spinoza dem (orthodoxen) Postulat, dass alles in ihr wahr und göttlich sei.²⁸⁴ Dieses nämlich folgt eben nicht aus der Schrift, da sie es erstens nirgends selbst behauptet, und zweitens eben ganz und gar nicht widerspruchsfrei ist.

Was bleibt aber als einstimmig aus der Bibel ableitbares übrig? Nicht mehr als Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Nächstenliebe, die für Spinoza genau demjenigen entsprechen, was auch durch die Vernunft erkannt werden kann, was aber nicht allen Menschen zugetraut werden kann. In TTP 15 heißt es: „Da ausnahmslos alle Menschen gehorchen können und nur sehr wenige durch die bloße Leitung der Vernunft eine tugendhafte Lebensführung erreichen, so müssten wir an dem Heil fast aller Menschen zweifeln, wenn wir das Zeugnis der Schrift nicht hätten.“²⁸⁵ Die Bibel, und mit ihr die Theologie, wird somit auf den Gehorsam als einzigem Ziel beschränkt. Sie lehrt nichts anderes in Bezug auf das Moralische, als was das natürliche Licht von sich aus zeigt.²⁸⁶ Wie Spinoza die Unstimmigkeiten in der Bibel erklärt, und welcher der Zugang zu den einstimmigen Wahrheiten in ihr ist, soll anhand einer kurzen Analyse des siebten Kapitels dargestellt werden.

Das siebte Kapitel beschreibt die Methode, mit der die Bibel analysiert werden muss. Sie orientiert sich an der Auslegung der Schrift, aber schnell wird klar, dass sie nach Prinzipien verfährt, die darüber hinaus gelten - die nämlich für jedes Buch gelten. Damit ist die Essenz der spinozistischen Bibelkritik erfasst: die Bibel ist ein Buch wie jedes andere, ein menschliches Buch, und wenn daraus Erkenntnisse gezogen werden sollen, dann muss sie auch behandelt werden wie jedes andere Buch.²⁸⁷ Und da der menschlichen Natur nichts anderes zugrunde liegt, als die Ganze Natur, so wendet Spinoza die Methode der Naturwissenschaft auch auf sie an. So schreibt er in TTP 7, „dass die Methode der Schrifterklärung sich in nichts von der Methode Naturerklärung unterscheidet, sondern völlig mit ihr übereinstimmt.“²⁸⁸ Damit stellt Spinoza der traditionellen Bibelhermeneutik einen empirischen Ansatz gegenüber, der die Idee einer geoffenbarten Lehre der Schrift unter dem Aspekt der Natur des Menschen nicht gelten lassen kann. Kein Prophet hat demnach die Offenbarungen Gottes ohne Hilfe des Vorstellungsvermögens gehört, und unter diesem Gesichtspunkt sind sie auch zu beurteilen.²⁸⁹

²⁸³ Vgl. TTP Vorrede; S. 9 f.

²⁸⁴ Vgl. Strauss, Leo: Die Kritik an der Orthodoxie. In: Schewe, Martin und Engstler, Achim (Hrsg.): Spinoza. Lang: Frankfurt am Main 1990. S. 271

²⁸⁵ TTP 15; S. 231

²⁸⁶ Vgl. Strauss, Leo: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften. Metzler: Stuttgart 1996. S. 314

²⁸⁷ Vgl. ebd. S. 326

²⁸⁸ TTP 7; S. 114

²⁸⁹ Vgl. TTP 2; S. 46

Um nun den Teil der Bibel auszumachen, der die wahre Lehre beinhaltet, muss in zwei Schritten vorgegangen werden. Anfangs muss eine Geschichte der Schrift erstellt werden, die sich an folgenden Aspekten zu orientieren hat:²⁹⁰

- ☒ Eigentümlichkeit der Sprache
- ☒ Sinn der Rede
- ☒ Hintergrund der Bücher und ihrer Autoren

Was die Sprache betrifft, so stellt Spinoza die Wichtigkeit der Kenntnis des Hebräischen heraus, um den Sinn nach dem gewöhnlichen Schriftgebrauch zu ermitteln. Der Sinn der Rede wiederum muss genau erfasst werden, auch wenn er der Vernunft widerspricht, um ein komplettes Bild zu liefern. Was den die einzelnen Bücher und ihre Autoren betrifft, so darf nicht vergessen werden, dass im 17. Jahrhundert noch keineswegs so klar war wie heute, wem die Autorenschaft der einzelnen Bücher zuzuordnen war. Dies erklärt auch die umfassende Beschäftigung mit den einzelnen Büchern in TTP 8-11. All dies „muss die Geschichte der Schrift enthalten“²⁹¹, wie Spinoza schreibt, wobei der Gebrauch des Begriffs der Geschichte hier mit Vetter als nach seiner ursprünglichen Bedeutung verstanden werden kann, die durchaus empirischen Anspruch hat.²⁹²

Erst in einem zweiten Schritt muss nun von dem gewonnenen Standpunkt aus versucht werden, die allgemeine Lehre der Schrift zu ergründen, die, wie oben schon kurz angesprochen, in der gemeinsamen Grundlage zu finden ist.²⁹³ Von dort aus ergibt sich dann auch der Zugang zu den Lehren, die die Lebensführung betreffen. Will man das eben gesagte mit der Schrifthermeneutik der Tradition vergleichen, so scheint ein interessanter Anhaltspunkt über den mehrfachen Schriftsinn gegeben zu sein.²⁹⁴ Dieser erfährt durch Spinoza eine wesentliche Modifikation, kann in einigen Aspekten aber trotzdem nachgewiesen werden. Der Ausgangspunkt ist natürlich der historische oder wörtliche Sinn, den Spinoza durch den Bezug auf Originalsprache einzufordern scheint. Auch der Grundsatz, dass alles der Bibel zugeschriebene aus ihr selbst folgen muss, geht in die Richtung einer solchen wörtlichen Auslegung. So meint Spinoza, dass „man ... vom buchstäblichen Sinn so wenig wie möglich abgehen darf“²⁹⁵, womit er die Auslegung in Bezug auf ihre Geschichtlichkeit meint. Wenn in einem zweiten Schritt der Bezug auf die Lebensführung herausgestellt wird, bietet sich natürlich der moralische, auch tropologischen, Schriftsinn zum Vergleich an. Dieser ist für Spinoza auch derjenige Weg, auf dem am klarsten zu der eigentlichen Lehre der Bibel vorzudringen

²⁹⁰ Vgl. TTP 7; S. 116 f.

²⁹¹ TTP 7; S. 117

²⁹² Vgl. Vetter, Helmuth: Philosophische Hermeneutik. Lang: Frankfurt am Main 2007. S. 29

²⁹³ Vgl. TTP 7; 119 f.

²⁹⁴ Allgemein zum 4-fachen Schriftsinn siehe z.B. Joisten, Karen: Philosophische Hermeneutik. Akademie: Berlin 2009. S. 35-48

²⁹⁵ TTP 7; S. 117

ist, da es „in diesen Dingen ... niemals einen Gegensatz zwischen den biblischen Schriftstellern gegeben²⁹⁶“ hat. Somit wären wir wieder an dem Punkt angelangt, der unser Ausgangspunkt in Bezug auf Religion und Philosophie war, nämlich die Anerkennung einzig der Gerechtigkeit und der Liebe als allgemeinste Lehre der Bibel.²⁹⁷ So wird aus dem Ausgangspunkt Spinozas die wahre Autorität der Schrift zu beweisen, im Laufe des TTP ein Nachweis dafür, dass sie diese nur im Bereich des Glaubens hat, und selbst dort nur eingeschränkt auf das wenige, was klar aus ihr zu entnehmen ist. Die Kritik an der Orthodoxie von der Auslegung der Bibel aus, hat zu einer Kritik an der Schrift selbst geführt, die aber, da sie auch aus der Bibel selbst abgeleitet wird, als zwingend erscheint.²⁹⁸ Durch die Trennung der Theologie von der Philosophie ergibt sich eine völlig neue Ausgangsposition für letztere: sie muss sich nicht um Entsprechung mit der Lehre der Bibel kümmern, da sie in ihrer Suche nach Wahrheit nur auf die Begriffe Bezug nehmen muss, die aus der Natur hergeleitet werden. Was durch das natürliche Licht erkannt werden kann, braucht nicht erst durch die Bibel bestätigt werden, sondern steht im Gegenteil gänzlich außerhalb ihrer Reichweite.

4 SCHLUSSBEMERKUNG ZU TEIL C

Der zweite Hauptteil der vorliegenden Arbeit wollte zeigen, dass die Bestimmungen die den wichtigsten Teilen des TTP zugrunde liegen, als metaphysische zu identifizieren sind. Dadurch wurden, sozusagen im Nachhinein, auch die Annahmen die dem ersten Teil dieser Arbeit bedingten weiter bestätigt, wie die Berechtigung der CM und die Verbindungen Spinozas zur Tradition.

Der Begriff Gottes erschien sowohl für einen Vergleich mit den CM als für die TTP an sich als äußerst fruchtbar. Der Vergleich orientierte sich an den Zurückweisungen von Antropomorphismen und den Grundbestimmungen Gottes als Natur und notwendig Existierendes. In den TTP wird der Gottesbegriff von zwei Seiten her betrachtet: einmal aus den Dogmen der Bibel und einmal aus der Vernunft. Die vollständige Trennung von Theologie und Philosophie hat nicht nur ihre Auswirkungen auf die Bedeutung des Begriffs, sondern fußt selbst auf den verschiedenen Bedeutungsebenen die durch den jeweiligen Zugang bedingt sind: die Theologie erfüllt sich im Gehorsam gegen Gott und sein Wort, Ziel der Philosophie jedoch ist die Wahrheit. Da sich beide nicht gegenseitig bestimmen, ist aber der Weg für eine spekulative Theologie geebnet, die Gottes Natur und seine Attribute unabhängig von der Schrift und nur unter Leitung der Vernunft betrachten

²⁹⁶ TTP 7; S. 121

²⁹⁷ Vgl. TTP 13; S. 209: „Jene Erkenntnis, die Gott durch die Propheten ganz allgemein von allen verlangt und die jeder haben muss, nichts anderes ist als die Erkenntnis seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe.“

²⁹⁸ Vgl. Strauss, Leo: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften. Metzler: Stuttgart 1996. S. 278

kann.

Das Naturrecht und somit die Grundlage für den Staat werden im TTP aus dem *conatus* abgeleitet, was uns einige vorsichtige Parallelen zum CM ziehen ließ. Mit ihm ist ein ontologisches Prinzip gefunden, das direkte Auswirkungen auf die politische Theorie hat. Da das Grundmoment des Naturrechtes mit dem *conatus* auch im Zusammenschluss einer Gesellschaft nicht eliminiert werden kann, folgt daraus, dass eine demokratische Staatsform die einzig mögliche bleibt, da sie dem Einzelnen am meisten Freiheit garantiert.

Diese Freiheit wird im TTP als Urteils- und Redefreiheit bestimmt, die nicht mit der Freiheit des Willens verwechselt werden darf, die Spinoza im klassischen Sinn nicht zulassen kann, zieht er die Konsequenz aus seiner Bestimmung Gottes als Natur. Wir müssen also unterscheiden zwischen der Freiheit des Philosophierens, die Spinoza im TTP einfordert und der Freiheit zum Bestimmt sein nach unserer Natur, was wir als Ermächtigung zu unserem Determiniert sein zu verstehen versucht haben.

Die Schriftauslegung konnte durch einen letzten Perspektivenwechsel klarmachen, inwiefern der Bezug auf die Schrift im TTP eigentlich dazu diente, ihren Bereich mit der Theologie dermaßen zu beschränken, dass daraus die Befreiung der Philosophie ermöglicht wurde. Somit hat Spinoza die vorhergehenden Begriffe alle durch die Schrift legitimiert, indem er aus ihr selbst abgeleitet hat, dass ihre einzigen Lehren die Frömmigkeit und der Gehorsam seien, denen mit Gerechtigkeit und Liebe im Leben entsprochen werden kann.

Als richtungsweisende Erkenntnis aus diesem Abschnitt ist die Bestätigung einer metaphysischen Grundstruktur des TTP festzuhalten. Die Verbindungen zu den CM waren wenige, doch diese sollten genügen um darzulegen, dass die Hauptgedanken Spinozas auch schon in seinen frühen Werken ausgemacht werden konnten. Das Sein des Einzelnen und seine Verbindung zur absoluten Substanz ist die Grundfrage Spinozas die sowohl seine Ontologie wie auch seine praktische Philosophie maßgeblich bestimmt.

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Im abschließenden Teil dieser Arbeit soll nun versucht werden, die gewonnenen Erkenntnisse zu bündeln und in Bezug auf die zu Beginn formulierten Fragestellungen einige Schlussfolgerungen zu ziehen. Im ersten Teil der Arbeit konnte durch einen Blick auf die mögliche Quellenlage Spinozas in Hinblick auf seine Metaphysik gezeigt werden, dass sich diese zwischen Elementen der christlichen und jüdischen Scholastik sowie dem Cartesianismus bewegt. Durch die Widersprüche die sich zwischen diesen beiden Strömungen ergaben, musste Spinoza seine eigenen Konsequenzen aus dem Überlieferten und den Anforderungen der frühen Neuzeit ziehen. Wir konnten uns dem Begriff der semantischen Revolution bedienen, um auszudrücken, wie Spinoza vor diesem Hintergrund sein eigenes Lehrgebäude errichtet hat: er benutzte die traditionellen Begrifflichkeiten, um seine Ansichten nicht von vornweg dem Verständnis und jeder möglichen Diskussion zu entziehen, gab ihnen aber neue Bedeutungen und unterschiedliches Gewicht in seinem System. Die maßgebende Vorgehensweise Spinozas in dieser Hinsicht war die erbarmungslose Konsequenz mit der er seine Philosophie aus wenigen ontologischen Grundsätzen abgeleitet hat.

Dieser Zusammenhang mit der Tradition und vor allem mit Descartes liefert uns den ersten Aspekt um die Frage nach der Berechtigung einer philosophischen Auseinandersetzung mit Spinoza anhand der CM, des Anhangs der PPC, zu beantworten. Sie bietet durch ihre Verarbeitung scholastischer wie cartesianischer Elemente einen einzigartigen Einblick in das Denken Spinozas in der Zeit vor dem TTP und der Ethik. Gleichzeitig kann sie nur mit Vorbehalt als spinozistische Schrift gewertet werden, da ihre Bestimmung im Vorwort und in den Briefen dies nicht vollständig zulässt. Die Bestimmungen die wir als genuin dem Denken Spinozas zugehörig identifizieren konnten, kommen nicht immer explizit als solche zur Sprache, sondern müssen in der Positionierung der einzelnen Lehrsätze, dem Weglassen gewisser Bereiche und der Struktur des Ganzen Werks gefunden werden. Auf dieser Grundlage sind die Begriffe ausgewählt worden, die in ihrer Substanz mit entsprechenden Begriffen des TTP übereinstimmen, um so zu zeigen, dass die Grundlagen der praktischen Philosophie Spinozas schon ansatzweise in den CM vorhanden sind und dass diese als metaphysische zu identifizieren sind. Für Spinoza sind die Grundbestimmungen des Seienden, die zu der Annahme des *deus sive natura* führen, das unumstößliche Fundament auf dem er sowohl seine theologische wie seine politische Theorie aufbaut. Gleichzeitig ist damit auch die Ethik grundgelegt. Als besonders bemerkenswert erscheint hier die Tatsache, mit welcher Natürlichkeit der Vollzug dieser, für Spinoza logischen Stringenz geschieht. Sowohl die Trennung von Theologie und Philosophie wie auch die Herleitung der Staatstheorie aus dem *conatus* lassen die Klarheit erahnen, mit der Spinoza sein ganzes System vor Augen hatte.

Die TTP zeigen das selbst die Auslegung der Schrift in ihren Ansprüchen einer ontologische Voraussetzung gerecht werden muss, nämlich dass die Bibel als ein von menschlicher Hand verfasstes Werk denselben Ansprüchen genügen muss wie jedes Werk der Natur, der der Mensch ja angehört. Laut Spinoza können wir somit nur aus ihr anerkennen, was widerspruchsfrei aus ihr folgt. Die folgende Trennung von Theologie und Philosophie haben wir als eine Befreiung der Philosophie von den Dogmen des Glaubens bezeichnet. Doch mehr als dies ist sie eine Befreiung der Philosophie Spinozas von ihr, und mit ihr von der scholastischen Tradition und ihren Verirrungen. Spinoza hat sich mit dem TTP den Raum erkämpft, den er für die Grundlegung seines Systems in der Ethik in Anspruch nimmt. Er hat seine Philosophie im spinozistischen Sinne befreit, also frei gemacht um ihrer Entsprechung zu folgen: Mit der Ethik eine Metaphysik zu erstellen, die die praktische Philosophie in sich enthält, mit einem endlichen Einzelnen im Mittelpunkt, dass in seiner Freiheit sein notwendiges Schicksal bejaht.

LITERATURVERZEICHNIS

Akkermann, F. (Hrsg.): Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books. Brill: Leiden 2005

Bunge, Wiep van, u.A (Hrsg.): The Continuum Companion to Spinoza. Continuum: London 2011

Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2 Bd. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1999

Coreth, Emerich: Grundriss der Metaphysik. Tyrolia: Innsbruck 1994

Cramer, Konrad: Über die Voraussetzungen von Spinozas Beweis für die Einzigartigkeit der Substanz. In: Neue Hefte für Philosophie 12 1977

Czelinski-Uesbeck, Michael: Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland. Königshausen und Neumann: Würzburg 2007

Deleuze, Gilles: Spinoza. Praktische Philosophie. Merve: Berlin 1988

Deleuze, Gilles: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie. Wilhelm Fink: München 1993

Descartes, Rene: Meditationes. In: Descartes, Rene: Philosophische Schriften in einem Band. Meiner: Hamburg 1996. S. 1-161

Descartes, Rene: Die Prinzipien der Philosophie. Meiner: Hamburg 1955

De Vries, Theun: Spinoza als politischer Denker. In: Schewe, Martin und Engstler, Achim (Hrsg.): Spinoza. Lang: Frankfurt am Main 1990. S. 283-305

Eckstein, Walter: The Religious Element in Spinoza's Philosophy. In: The Journal of Religion. Vol. 23 (1943)

Eichberg, Waldemar: Untersuchungen über die Beziehungen der Erkenntnislehre Spinozas zur Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule Okkams. Noske: Leipzig 1910

Freudenthal, Jacob: Spinoza und die Scholastik. In: Zeller, Eduard: Philosophische Aufsätze. Fues: Leipzig 1887

Garret, Don (Hrsg.): The Cambridge Companion to Spinoza. University Press: Cambridge 1996

Gebhardt, Carl: Die Lehre Spinozas auf Grund des Nachlasses von J. Freudenthal. Winter: Heidelberg 1927

Gebhardt, Carl: Das Leben Spinozas von J. Freudenthal. Winter: Heidelberg 1927

Gründer, Karlfried (Hrsg.): Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung. Schneider: Heidelberg 1984

Hayoun, Maurice-Ruben: Geschichte der jüdischen Philosophie. Wissenschaftliche Buchgemeinschaft: Darmstadt 2004

Hobbes, Thomas: Leviathan. Rowohlt: München 1965

Israel, Jonathan I.: Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750. Oxford University Press: Oxford 2001

Jessop, T. E.: Spinoza on Freedom of Thought. Selections from Tractatus Theologico-Politicus and Tractatus Politicus. Casalini: Montreal 1962

Joisten, Karen: Philosophische Hermeneutik. Akademie: Berlin 2009

Kisser, Thomas (Hrsg.): Metaphysik und Methode. Descartes, Spinoza, Leibniz im Vergleich. Steiner: Stuttgart 2010

Kobusch, Theo: Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters. Beck: München 2011
(Philosophie der Geschichte V; Wolfgang Röd (Hrsg.))

Schnepf, Robert: Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas. Königshausen und Neumann: Würzburg 1996

Schottlaender, Rudolf: Spinoza: Ein Meister der Freiheit. In Zeitschrift für philosophische Forschung. BD. 31 1977

Spinoza, Baruch de: Sämtliche Werke in 7 Bänden. Meiner: Hamburg (1991) 2010

Spinoza, Baruch de: Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt. Mit einem Anhang enthaltend Gedanken zur Metaphysik. Felix Meiner Verlag: Hamburg 1994

Spinoza, Baruch de: Theologisch-politischer Traktat. Felix Meiner Verlag: Hamburg 1994

Spinoza, Baruch de: Briefwechsel. Walther, Manfred (Hrsg.). Meiner: Hamburg 1986

Strauß, Leo: Anleitung zum Studium von Spinozas theologisch-politischen Traktat. In: Altwickler, Norbert (Hrsg.): Texte zur Geschichte des Spinozismus. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1971

Strauss, Leo: Die Kritik an der Orthodoxie. In: Schewe, Martin und Engstler, Achim (Hrsg.): Spinoza. Lang: Frankfurt am Main 1990. S. 267-282

Strauss, Leo: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften. Metzler: Stuttgart 1996

Verbeek, Theo: Spinoza's Theologico-political Treatise. Exploring the 'Will of God'. Ashgate: Hampshire 2003

Vetter, Helmuth: Philosophische Hermeneutik. Lang: Frankfurt am Main 2007

Walther, Manfred: Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas. In: Studia Spinozana 1 (1985)

Zimmermann, Albert: Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Brill: Leiden 1965

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, inwiefern die metaphysischen Grundbestimmungen Spinozas auch Ausgangslage für seine praktischen Philosophie sind. Der zugrunde liegende Gedankengang ist, dass sich die politische, theologische und ethische Theorie Spinozas aus den Bedingungen seiner Metaphysik ergibt.

Um den Nachweis für diese Überlegungen in einer dem Rahmen einer Diplomarbeit angepassten Umfang bearbeiten zu können, werden zwei Texte Spinozas genauer untersucht und miteinander verglichen, nämlich die *Cogitata Metaphysica* (CM) und der *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP). Ob und wie die Wahl dieser zwei Texte gerechtfertigt war, wird ebenso in der Arbeit geklärt, wie die Einordnung der CM in das Werk Spinozas und ihre Berechtigung als eigenständiger Schrift.

Daraus ergibt sich die Frage nach der Ausgangslage der Metaphysik Spinozas zwischen Scholastik und früher Neuzeit, der mit einer kurzen Darstellung der Quellenlage begegnet wird. Neben der christlichen und der jüdischen Scholastik kommt dabei vor allem Descartes eine besondere Rolle zu, der außerdem noch einen wesentlichen Bezug zu den Ausführungen in den CM hat.

Nach der Klärung all dieser Vorbedingungen für einen Vergleich der beiden Texte wird eine Auswahl an Begriffen herangezogen, die unter genauer Analyse die metaphysischen Grundlagen aus den CM zum Vorschein bringen. Die Struktur der CM sowie die Form der einzelnen Kapitel wird dabei ebenso eine wichtige Rolle spielen wie verweise auf die Tradition und die spätere Philosophie Spinozas. In einem zweiten Schritt sollen die so gewonnenen Begriffe mit den Aussagen des TTP verglichen werden, die auf metaphysischen Voraussetzungen basieren. So zum Beispiel das Naturrecht das sich aus dem *conatus* ergibt oder die Definition der Freiheit zwischen Urteils- und Redefreiheit und Determination durch die allumfassende Natur Gottes.

Durch den Nachweis der Orientierung Spinozas an metaphysischen Voraussetzungen was die praktische Philosophie betrifft, ergibt sich ein Blick auf den TTP, der die Befreiung der Philosophie von der Theologie unter dem Licht der Metaphysik erkennt. Der so gewonnen Standpunkt zeigt deutlich, dass eine Vereinigung von Politik, Ethik, Ontologie und sogar Schrifthermeneutik durch die ganze Entwicklung des Denkens Spinozas hindurch eine vordergründige Rolle spielt, was auch unsere Betrachtung der Ethik vertiefen kann.

LEBENS LAUF

Persönliche Daten

Name: Georg Giovanelli

Geburtsdatum: 28.04.1985

Staatsangehörigkeit: Italien

Geburtsort: Wien

Ausbildung

1991 - 1999 Volks- und Mittelschule in Auer und Neumarkt, Südtirol

1999 - 2005 Pädagogisches Gymnasium Meran

seit 2006 Studium an der Universität Wien

Berufliche Erfahrung

2004 – 2006 mehrere Praktika im Umfeld von Behindertenbetreuung und Kindergarten

2005 – 2006 Jahresstelle als Volksschullehrer in Andrian, Südtirol

2008 einmonatiges Aushilfsstelle als Volksschullehrer in Aldein, Südtirol