



universität
wien

Magisterarbeit

Titel der Magisterarbeit

„Zur Rezeption der metaphysischen Grundlagen von Descartes und Spinoza in Hegels Vorlesungsmanuskripten“

Verfasser

Jörg Wegscheider

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im Juli 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Katholische Fachtheologie

Betreuer:

o. Univ.-Prof. Dr. Rudolf Langthaler

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	4
1. Descartes im Urteil der hegelschen Vorlesungsmanuskripte	8
1.1 Allgemeine Einleitung.....	8
1.2 Die Methode: Der Zweifel	11
1.3 Die erste Gewissheit: Die <i>Substantialität</i> des Ich	14
1.3.1 Descartes' Träger der Bewusstseinszustände.....	14
1.3.2 Eine Bemerkung zum näheren Vorgehen Descartes'	17
1.3.3 Exkurs: Substanz in der Schulphilosophie des 16. Jahrhunderts	19
1.3.4 Zusammenfassung und Übergang	20
1.4 Weitere gewisse Denkinhalte: Gott.....	22
1.4.1 Grundlagen der Gottesbeweise.....	25
1.4.1.1 Axiom α : Es gibt verschiedene Grade der Realität oder Entität	25
1.4.1.2 Axiom β : In dem Begriff eines Dinges ist die mögliche oder die notwendige Existenz enthalten.....	27
1.4.1.3 Axiom γ : Kein Ding oder keine wirklich actu existierende Vollkommenheit eines Dings haben das Nichts als Ursache ihrer Existenz	28
1.4.1.4 Axiom δ : Die Ursache für die objektive Realität der Begriffe ist ebenso groß oder größer als die Wirkung (die objektive Realität im Begriff).....	31
1.4.2 Beweis a priori.....	32
1.4.2.1 Allgemeine und Hegels Bedenken zum a priorischen Gottesbeweis	33
1.4.3 Beweis a posteriori	37
1.4.3.1 Hegels Bedenken zum a posteriorischen Gottesbeweis	38
1.4.4 Ein allgemeiner Nachtrag zu Descartes' Beweisen.....	38
1.5 Weitere gewisse Denkinhalte: Alle anderen Ideen.....	41
1.5.1 <i>Wie</i> wir Sicheres außer Gott und meinem Ich wissen können	41
1.5.2 <i>Welche</i> sicheren Inhalte wir außer Gott und meinem Ich wissen können.....	42
1.5.2.1 Ausgedehnte Dinge: Körper.....	42
1.5.2.2 Eingeborene Ideen.....	43
1.5.2.3 Denkende Dinge?	43
1.6 Die Systematik der Bestimmungen	43
1.6.1 Descartes' Substanzen.....	43
1.6.1.1 Substanz im eigentlichen Sinne.....	43
1.6.1.2 Substanzen im uneigentlichen Sinn.....	44
1.6.1.3 Nicht substanzial: Attribute und Modi.....	44
1.6.2 Eine Zusammenfassung: zwei Substanz-Arten in zwei Gattungen.....	46
1.6.3 Das Attribut als Gattung oder als Synonym der Substanz?.....	47

2. Spinoza im Urteil der hegelschen Vorlesungsmanuskripte	51
2.1 Allgemeine Einleitung in Spinoza.....	51
2.2 Generelles zu Hegels Spinoza-Rezeption in den Vorlesungsmanuskripten.....	55
2.3 Als ob Spinoza damit angefangen hätte: Definitionen.....	61
2.3.1 Causa sui.....	64
2.3.1.1 Causa sui bei Descartes	66
2.3.2 Endlichkeit.....	67
2.3.3 Substanz.....	68
2.3.4 Attribut	69
2.3.5 Modus	72
2.3.6 Vergleichende Gegenüberstellung von Substanz, Attribut und Modus	72
2.3.7 Unendlichkeit	74
2.3.7.1 a) Das „unendlich Viele“:.....	74
2.3.7.2 b) Das „an und für sich Unendliche“:	75
2.3.7.3 c) Das „infinitum imaginationis“:	75
2.3.7.4 d) Das „wahrhaft Unendliche“	77
2.3.7.5 Das Verhältnis der vier Unendlichen zueinander und der zwölfte Brief Spinozas.....	79
2.3.7.6 Exkurs: Das unbestimmte Sein, das unendliche Sein.....	80
2.3.7.7 Einordnung und Ausblick.....	82
2.3.8 Gott.....	83
2.3.8.1 Exkurs: Pantheismus, Atheismus, Akosmismus, Dualismus.	84
2.4 Propositionen.....	87
2.5 Ergänzungen zu Hegels Darstellung	90
2.5.1 Was in den Definitionen steckt	90
2.5.2 Hegel führt Spinozas Gottesbeweise nicht aus.....	91
2.5.2.1 Der erste apriorische Beweis der ETHIK.....	92
2.5.2.1.1 Causa sui.....	93
2.5.2.1.2 Nur eine einzige causa sui	95
2.5.2.1.3 Die einzige causa sui muss existieren	96
2.5.2.2 Der zweite apriorische Beweis der ETHIK.....	96
2.5.2.3 Der aposteriorische Beweis der ETHIK.....	96
2.5.2.4 Warum Hegel auf die Gottesbeweise eingeschränkt eingeht	97
Anhang.....	99
Primärliteratur	99
Zitierte Literatur	100
Abstract	102
Wissenschaftlicher Lebenslauf.....	103

Vorwort

Motivation und Entstehungsgeschichte

Im Rahmen meines Theologiestudiums ist mir am Rande einer Vorlesung zur Philosophischen Theologie die hegelsche Überlegung zum Unendlichen begegnet. Es weckte mein Interesse, dass Hegel zwischen dem falschen Unendlichen, das seine Grenze an den endlichen Dingen hat, und dem wahren Unendlichen, das alles Endliche in sich enthält, unterschied. Auch für sich genommen interessierte mich der Gedanke eines Dinges, das eine zweifache Negation im Namen führt, bei dem das Ende (ein Nicht-Mehr-Sein) ein weiteres Mal verneint wird.

Zusätzlich zu dem Reiz, mir im Rahmen meiner Diplomarbeit einen ersten Einblick in einen ansonsten von meinem Studium her unbekanntem Denker zu erarbeiten, wollte ich dem Unendlichen näher nachgehen: Was bedeutete es für mein Verständnis von Gott, wenn ich mich nicht als außerhalb seiner betrachten kann, sondern auf irgendeine Art und Weise *in ihm*; dass Gott in den Worten Spinozas keine äußere Ursache der Welt ist, sondern eine der Welt immanente – dass ich Gott in der Welt und die Welt in Gott zu denken hätte?

Die religionsgeschichtlich greifbaren Vorstellungen, Gott lasse sich von irgendwoher *herab* zu den Menschen und die Welt sei ein Anderes *neben* ihm, sowie demgegenüber die Idee eines aktual Unendlichen (also nicht eine ins Unendliche fortsetzbare Reihe, sondern ein Allumfassendes, bei dem alle Momente gegeben gegenwärtig sind), welches unserer Erfahrung nur entzogen sein kann und das Aristoteles zum Beispiel überhaupt aus Philosophie und Mathematik ausgeschlossen sehen wollte, wurden mir fraglich.

Schnell machte mir mein späterer Diplomarbeitbetreuer klar, dass das Thema des wahren Unendlichen bei Hegel bei weitem zu umfassend für den Rahmen meiner Arbeit ist und man das Gesamtwerk Hegels dafür stärker berücksichtigen müsste, als dies für einen in dieser Hinsicht unvorbereiteten Theologen wie ich es einer war, im Entferntesten möglich wäre. So begann ein langwieriger Eingrenzungsprozess, der sich zunächst auf die Rezeption von Spinoza als Wegbereiter Hegels erstreckte. Nachdem sich zeigte, dass selbst die Übernahme von Motiven des Unendlichen bei Spinoza durch Hegel nicht ohne weitere Grundlagen der Ontologie Spinozas darstellbar wäre, verallgemeinerte sich die Themenstellung auf die metaphysischen Grundbestimmungen Spinozas insofern sie von Hegel rezipiert wurden. – Aus der Arbeit zum Unendlichen Hegels war eine Vor-Vorarbeit dazu geworden. Vom Werk Hegels bot sich als weitere sinnvolle Einschränkung die Begrenzung auf seine Vorlesungen an, genauer gesagt auf die Manuskripte zur GESCHICHTE

DER PHILOSOPHIE und zur PHILOSOPHIE DER RELIGION – zum einen, weil sie ein abgerundetes Ganzes bildeten, und zum anderen, wegen ihrer leichteren Verträglichkeit für Einsteiger in die Materie. Im Gegenzug zu diesen Zuspitzungen sollte ich als Grundlage und zur Abrundung des Themas Hegels Sicht auf Descartes als Pionier der neuzeitlichen Ontologie und gedanklichen Verwandten Spinozas berücksichtigen.

Methode

Ich gehe in dieser Arbeit dafür so vor, dass ich mich von Hegel her den beiden rationalistischen Philosophen annähere und mich dabei an seiner Darstellung orientiere. Aufgrund der höheren systematischen Dichte konzentriere ich mich dabei auf die VORLESUNGEN ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE und ergänze relevante Aspekte aus den VORLESUNGEN ZUR PHILOSOPHIE DER RELIGION. *Aus Hegels Sicht* will ich mir einen Zugang zum Denken Descartes' und Spinozas erschließen, indem ich versuche die hegelsche Auffassung ins Gegenlicht der relevanten Primärtexte der beiden referierten Philosophen zu halten und so mit zu vollziehen, wie Hegel Aspekte modifiziert und deutet. Neben den VORLESUNGEN ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE spielen dadurch vor allem die Hauptwerke der beiden Rationalisten eine größere Rolle – Descartes' MEDITATIONEN ÜBER DIE GRUNDLAGE DER PHILOSOPHIE und seine PRINZIPIEN DER PHILOSOPHIE sowie Spinozas ETHIK.

Von Hegels Zugang her werden ihre Positionen vielleicht interpretativer dargestellt, als sie es verdienen würden, auch wenn ich bemüht bin, auf Einseitigkeiten oder interpretierende Abänderungen Hegels hinzuweisen.

Im Aufbau beider Teile der Arbeit finden wir den Charakter der philosophischen Methode des behandelten Autors wieder: Descartes' Vorgehen ist eine lineare Bewegung – Vom Prinzip des Zweifels (1.2) finden sich nacheinander auf der Wegstrecke die Substantialität des Ichs (1.3), davon ausgehend die Substanz Gottes (in den Gottesbeweisen, 1.4) und wiederum nach dieser erreichten Wegmarke alles Übrige (1.5). Unschwer erkennt man darin, wie Eines aus dem Anderen hervorgeht, und den Gedankengang der cartesischen Philosophie überhaupt, den wir mit Hegel verfolgen.

Von der Vorgehensart her ganz anders, ist der zweite Teil zu Spinoza ebenso ein Reflex seiner philosophischen Methode. Wir verfolgen bei ihm in den Augen Hegels weniger einen Weg, als dass wir mit Hegel die Definitionen der Ethik als Gestell vorfinden, auf dem die Philosophie Spinozas ausgespannt wird: Hegel konzentriert sich weniger auf Axiome

und Propositionen als auf die Definitionen, an denen er entscheidende Bestimmungen Spinozas aufhängt. Der zweite Teil der Arbeit ist damit naturgegeben weniger flüssig zu lesen, die behandelten Themen erwachsen nicht wie bei Descartes auseinander, sondern stehen (nicht ohne Berührungspunkte) nebeneinander – einer der Kritikpunkte Hegels an Spinoza: dass die Bestimmungen nur äußerlich miteinander verbunden sind.

Zum leichteren Verständnis der Themen Spinozas werde ich daher dem zweiten Teil eine allgemeine Einleitung in die Ontologie Spinozas voranstellen (2.1); für den Teil über Descartes verzichte ich darauf, betrachte aber die Abschnitte 1.5 und 1.6 als Zusammenfassung nicht des Denkweges, aber dessen Ergebnisses hinsichtlich der ontologischen Grundbestimmungen.

Im Abschnitt 2.5 will ich für eine gewisse Kontrastierung von Hegels Rezeption noch näher auf das Wesen der Definitionen Spinozas eingehen bzw. zeigen, wie Spinoza selbst seine Gottesbeweise führt, auf die Hegel nur implizit eingeht.

Ergebnis

Für *meine* Beschäftigung mit Hegel mag meine Arbeit als wissenschaftlicher Einstieg gelten. Wozu sie für sich genommen vom Thema her niemals dienen könnte, ist als Einführung in Hegels System, dessen eigenes Denken über die aufgenommenen Gedankengänge Descartes' und Spinozas weit hinausgeht. Ebenso wenig kann vorliegende Diplomarbeit als Hinführung zu Descartes und Spinoza selbst Verwendung finden, deren philosophische Konzepte von Hegel auf Grundlinien reduziert werden und durch seine Brille teilweise verwandelt erscheinen. Sie kann Zweiteres schon allein deshalb nicht, weil ich von meinem Anspruch her den Gedankengang Hegels nachgehen will, der beispielsweise erkenntnistheoretischer Überlegungen nur in bescheidenem Ausmaß einbezieht, die sowohl bei Descartes (im DISCOURS oder in den PRINZIPIEN) als auch bei Spinoza (seine Methodenlehre in der ABHANDLUNG ÜBER DIE VERBESSERUNG DES VERSTANDES oder im zweiten Teil der ETHIK) breiten Raum einnehmen. Aus diesem Grund wird man neben mehreren spezielleren Themen die verschiedenen Erkenntnisarten oder die Grade von Gewissheit bei Descartes und Spinoza in meiner Arbeit vergeblich suchen.

Was diese Diplomarbeit ist, ist auf der einen Seite ein punktuelles Ausleuchten der Übernahme von cartesischen und spinozanischen Motiven durch Hegel. Punktuell einesteils insofern ich nur seine Vorlesungsmanuskripte dafür heranziehe – für die Rezeption Spinozas im Ganzen wäre die Auseinandersetzung mit ihm in der LOGIK Hegels unablässig,

könnte aber nicht in diesem Rahmen geleistet werden. Zum anderen ist es ein punktuelles Ausleuchten, insofern ich nicht verfolge, wie Hegel Leitgedanken unausgesprochen in seinem System folgt, sondern nur die Stellen berücksichtige, an denen er *ausdrücklich* Descartes oder Spinoza als Bezugspersonen anführt.

Auf der anderen Seite stellt sie einen ansatzhaften systematischen Zugang zu spezielleren Bereichen der Thematik dar: zur Substanz, zu den Gottesbeweisen und zur Unendlichkeit. Auf diese Problemstellungen hin gelesen kann meine Arbeit einen Descartes und Spinoza zusammenfassenden Einblick und Aufschluss geben.

Man sagt, es gebe zwei Arten von wissenschaftlichen Arbeiten über Hegel: Die erste Gruppe vereinfacht ihn bis zur Verfälschung, so dass man Mühe hat Hegel darin wieder zu finden. Die zweite verkompliziert die Gedankenfolge derart, dass man mit Vergnügen wieder an die hegelschen Quellen zurückkehrt. Ich hatte in der Sekundärliteratur durchaus Gelegenheit die in diesem Diktum festgehaltene Wahrheit zu erfahren. Wenn ich hätte wählen müssen, hätte ich zuerst versucht den erstgenannten Fehler zu vermeiden, um dem Leser *wenigstens* die – dann an meinen Ausführungen gemessene – relative Klarheit der Texte Hegels vor Augen zu führen.

1. Descartes im Urteil der hegelschen Vorlesungsmanuskripte

1.1 Allgemeine Einleitung

Hegel sieht in Descartes denjenigen, der das Fundament der modernen Philosophie legt: „Es ist im ganzen wenig von seiner Philosophie zu sagen. Er hat von vorn angefangen, vom Denken als solchen; und dies ist ein absoluter Anfang.“ „Er ist so ein Heros, der [...] den Boden der Philosophie erst von neuem konstituiert hat“.¹

In den von uns behandelten Werken Hegels, den VORLESUNGEN ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE und den VORLESUNGEN ZUR PHILOSOPHIE DER RELIGION können wir uns hinsichtlich Descartes in erster Linie auf die Philosophiegeschichte beschränken, nachdem Descartes in der Religionsphilosophie nur eine marginale Rolle im Rahmen des ontologischen Beweises spielt, in Zuge dessen ich kurz darauf eingehen werde.

Zur Quellenlage ist vielleicht ganz allgemein anzumerken, dass es sich bei der Einschränkung auf Vorlesungsmanuskripte um solche Texte handeln soll, die Hegel (noch) nicht publiziert hat, und uns entweder als Mitschrift seiner Vorträge oder als handschriftliche Grundlage für die Vorlesung überliefert sind (bzw. waren).

Die VORLESUNGEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE sind an handschriftlichen Fragmenten sehr rar, dafür hielt Hegel sie öfter und ab 1819 sind sie mit mindestens einer, meist mehreren Mitschriften gut bezeugt. Die Zusammensetzung dieser Mitschriften (schon aus demselben Jahr wohl schwierig genug) aus verschiedenen Jahren, zieht eine Tendenz zur Verdopplung nach sich, die Akzente zum Teil auch anders setzt.²

Die VORLESUNGEN ÜBER DIE PHILOSOPHIE DER RELIGION entstammen dem letzten Lebensjahrzehnt Hegels, in dem er vier Mal leicht verändert den Stoff vorträgt, der dann in einer Kombination (von Manuskriptfragmenten aus dem Nachlass, Nachschriften gehörter Vorlesungen sowie von Hegel rekogniszierter und selbst weiter verwendeter Nachschriften gedruckt wurde.³ Die Rolle Spinozas oder Descartes' ist darin vernachlässigbar.

¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Geschichte der Philosophie [in drei Bänden], Bd. III, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 127 und 123.

² Vgl. Jaeschke, Walter: Hegel Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Metzler, Stuttgart, Weimar, 2003, 478.

³ Vgl. Anmerkung der Redaktion zu Band 16 und 17, in: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Philosophie der Religion [in zwei Bänden], Bd. II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, 537-540, 537.

Bei den VORLESUNGEN ÜBER DIE BEWEISE VOM DASEIN GOTTES dagegen handelt es sich um eine einstündige Vorlesung aus dem Jahr 1829. Herausgegeben wurde eine heute verschollene hegelsche Reinschrift der Vorlesungsgrundlage. Wegen Hegels Todes kam es nicht mehr zur geplanten Publikation des Manuskriptes. Inhaltlich (vor allem durch die Gottesbeweise) steht diese Aufzeichnung den VORLESUNGEN ÜBER DIE PHILOSOPHIE DER RELIGION nahe und wird daher meist gemeinsam mit diesen herausgegeben.⁴ Ebenso wird mit den drei ‚Beilagen‘ verfahren – Manuskripten, die sich ebenfalls der Gottesbeweise annehmen und die den Vorlesungen Hegels zur Religionsphilosophie in den Jahren 1827 und 1831 entstammen (sie werden im Text daher als VORLESUNGEN ÜBER DIE PHILOSOPHIE DER RELIGION aufgeführt).⁵

Zu den von Hegel zitierten Quellen:

Direkt zitiert Hegel aus den maßgeblichen philosophischen Werken Descartes' eine sehr überschaubare Auswahl: am häufigsten die PRINZIPIEN DER PHILOSOPHIE (über dreißig Mal), etwa sieben Mal aus den MEDITATIONEN an verschiedenen Stellen und etwa elf Mal aus den ERWIDERUNGEN AUF DIE EINWÄNDE zu den Meditationen (hier fast ausschließlich aus dem nach geometrischer Methode zusammengefassten ANHANG ZU DEN ZWEITEN ERWIDERUNGEN, in dem die Gottesbeweise zusammengefasst werden). Neunmal zitiert Hegel aus zwei Kapiteln des DISCOURS DE LA MÉTHODE und einmal aus einem Brief Descartes'.

Auffallend öfter (etwa elfmal – am zweithäufigsten) verwendet Hegel für seinen Abschnitt über Descartes das Werk Spinozas DESCARTES' PRINZIPIEN DER PHILOSOPHIE IN GEOMETRISCHER WEISE DARGESTELLT, in dem jener lehrbuchartig das System Descartes' in geometrischer Methode für Schüler zusammenstellt.

Descartes selbst hat die geometrische Methode nur in dem erwähnten ANHANG ZU DEN ZWEITEN ERWIDERUNGEN der MEDITATIONEN verwendet. Descartes' PRINZIPIEN stellen seine Erkenntnis-Philosophie (inklusive der Prinzipien der geistigen Dinge) zusammenfassend im ersten Teil des Werkes (weniger als ein Achtel der PRINZIPIEN) dar. Auf den ersten Blick wirkt die Vorgehensweise derart geordnet, dass man unwillkürlich an

⁴ Vgl. Jaeschke 497.

⁵ Vgl. Anmerkung der Redaktion zu: Hegel, Philosophie der Religion Bd. II, 539.

eine geometrische Darstellung denken möchte⁶, dennoch geht Descartes wie in den MEDITATIONEN induktiv vor.^(vgl. 7)

Somit ist die erste (von zweien) Änderung Spinozas in seiner Descartes-Schrift, dass er mit der geometrischen Methode eine andere Darstellungsart für Descartes' Position wählt, die nicht nur die äußerliche Form verändert sondern auch eine andere Beweisführung verfolgt. Descartes schreibt einleitend zu seinem ANHANG ZU DEN ZWEITEN ERWIDERUNGEN darüber, er selbst bevorzuge gegenüber dem synthetischen Verfahren der Geometer (die geometrische Methode) den analytischen (*induktiven*) Vorgang, „weil er mir zur Belehrung als der wahre und der beste erschien“⁷. Wenn Spinoza nun jedoch auf den Aufweis der Grundsätze verzichtet, den Descartes aufwendig in den MEDITATIONEN versucht, und auf synthetische Weise Schlüsse aus postulierten Grundsätzen ableitet, kann Descartes' System damit nur bedingt wiedergegeben werden. Weiters ist Spinoza gezwungen die Abfolge der Themen zu ändern, und außerdem – aber das betrifft bereits die zweite Änderung – baut er einzelne Bereiche auf Kosten anderer aus. Die zweite Änderung Spinozas ist nämlich, dass er Descartes nicht in allen Punkten zustimmen kann. Die Erkenntnistheorie und Ontologie seines eigenen Hauptwerks (der ETHIK) ist zur Zeit der Abfassung der zitierten Schrift bereits in Grundzügen konzipiert, und Spinozas eigenständige Position darin weicht in einigen Punkten vom cartesischen System ab. Seine Descartes-Rezeption ist von daher

⁶ Wolfgang Bartuschat meint in seiner Einleitung zu: Spinoza, Baruch de: Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik. Neu übersetzt, herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005 auf S. XVII: „Descartes (...) hat seine Prinzipien nicht in geometrischer Form dargestellt“, räumt auf S. XX-XXI aber ein: „[D]essen [Descartes'] in den Meditationen entwickelte Philosophie [ist] gar nicht unter den mos geometricus zu bringen. Anders verhält es sich allerdings mit Descartes' späterem Werk, den Prinzipien der Philosophie [...]. Dieses Werk bietet sich daher weit eher für eine Darstellung nach geometrischer Methode an, ist es doch weitgehend in der Form komponiert, die Descartes in seiner Erwiderung auf die Zweiten Einwände synthetisch genannt hat.“ Descartes nimmt als Kriterium für die synthetische Methode unter anderem das Ausgehen von unbestrittenen Grundsätzen wie Definitionen, Postulaten, Axiomen oder Theoremen und das Ableiten von Folgesätzen. (Siehe auch Fußnote 7.) Descartes geht an einer einzigen Stelle seines Werkes nach dieser Methode vor – im Anhang zu den Erwiderungen auf die zweiten Einwände zu den Meditationen; sicher nicht jedoch in seinen Prinzipien der Philosophie.

⁷ Descartes, René: Meditationen über die Grundlage der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übersetzt und herausgegeben von Artur Buchenau, Felix Meiner Verlag, Hamburg, Nachdruck der ¹1915, 141 [212] (Antwort auf die zweiten Einwände).

Induktiv oder analytisch sei der Weg, auf dem a priori zunächst die ersten Begriffe klar und distinkt erfasst werden, was Descartes zufolge überhaupt das Mühevollste bei metaphysischen Themen sei. Er gehe von keinen Voraussetzungen aus, habe aber den Nachteil, dass man keinen noch so kleinen Beweisschritt außer Acht lassen darf, weil die Notwendigkeit der Schlussfolgerung sonst nicht einleuchte. Die dafür nötige Aufmerksamkeit bringen jedoch nur jene Wenigen mit, die sich bemühen, den Geist von den körperlichen Dingen abzuziehen. Nur um diese geht es Descartes in den Meditationen, die mit ihm bereit sind den Gegenstand aufmerksam zu betrachten und über ihn meditari – nachzudenken. (Vgl. 140 [211], 142 [213].) Die Synthese der geometrischen Methode bedient sich dagegen wie die Mathematik unbestrittenen Grundsätzen (Definitionen, Postulate, Axiome, Theoreme) und leitet daraus Folgesätze ab. Die Lernbegierigen werden dadurch nicht befriedigt, sondern nur, wenn auch die Art und Weise gezeigt wird, wie die Grundsätze gefunden werden. Die synthetische Methode beweist die Voraussetzungen nicht und Descartes hält seine Vorgehensweise in den Meditationen für besser. (Vgl. 141 [211-212].)

einerseits interpretativ – auf sein eigenes System hin – zum anderen kritisch – gegen die vermeintlichen Mängel Descartes'. Wenn Spinoza auch einzelne Aspekte entgegen seiner eigene Position darstellt, so gewichtet er Themen anders und stellt sie mehr oder weniger ausführlich dar. Wie Wolfgang Bartuschat meint, diene die Schrift nicht als ein Kommentar, der helfe den Cartesianismus zu interpretieren, sondern als ein „Beitrag zum Verständnis der Philosophie Spinozas“.⁸

Vor diesem Hintergrund darf man nicht übersehen, dass Hegel zur Interpretation von Descartes' Gottesbeweisen nur Schriften in geometrischer Ordnung heranzieht, die bezüglich Descartes eine komprimierte bzw. einseitige Fassung der ausführlicheren Meditationen bieten und bezüglich Spinoza nicht unabhängig von dessen eigenem System betrachtet werden sollten.

Hegel teilt Descartes' Philosophie nach einer kurzen Einleitung mit biografischen Hintergrundinformationen in drei unabhängige Teile⁹. Für uns am relevantesten ist der erste und, soweit die ausgedehnten Dinge behandelt werden, der zweite. In diesen geht Hegel mit einer Vielzahl von Zitaten den Weg der cartesischen Metaphysik von der Quelle bis zu ihrem Gipfel in komprimierter Form nach; dies tut er in folgenden vier größeren Schritten, nach denen die Abschnitte 1.2 bis 1.5 eingeteilt sind. Weil man die Genese der Metaphysik Descartes' entlang dieser vier Punkte leicht verfolgen kann, wird auf eine Einführung an dieser Stelle verzichtet.

1.2 Die Methode: Der Zweifel

Die erste Voraussetzung der cartesischen Philosophie ist, von keinen Grundsätzen oder Voraussetzungen auszugehen, außer wenn sie unbezweifelbar wären. Ich bezweifle methodisch alle Voraussetzungen und betrachte alles Seiende als möglicherweise nichtseiend und alle Vorstellungen in meinem Geist als möglicherweise falsch.

⁸ Bartuschat, Einleitung zu Spinoza, Descartes' Prinzipien, XIII. Beispiele für die Änderungen Spinozas gibt Bartuschat etwa auf S. XIX: „An einer Stelle unterscheidet er [Spinoza] zwischen Geist und Buchstaben der cartesischen Philosophie, an einer anderen gibt er einen Beweis der Existenz Gottes aus unserer Idee von Gott, der genuin spinozanisch ist, (...) und in eine Anmerkung bringt er eine lange Auseinandersetzung mit Zenon, die sich bei Descartes nicht findet.“

⁹ Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Bd. III: Der erste Teil von 126 bis 145 behandelt vor allem die ontologische Grundlagen (und in bescheidenem Ausmaß Logik). Der zweite von 145 bis 154 hat die Naturphilosophie bzw. Physik zum Thema und zu Beginn einen Übergang zu ausgedehnten Substanzen, der ebenfalls noch metaphysisch relevant ist. Der dritte handelt sehr kurz über die kaum ausgeführte Ethik und Philosophie des Geistes sowie einige cartesische Besonderheiten (wie die Beziehung von Seele und Leib) von 154 bis 157.

In Hegels Augen nimmt Descartes all jenes, wovon man abstrahieren kann, als unsicher: „Unfest ist alles, insofern ich davon abstrahieren kann, [...] reines Denken ist Abstrahieren von allem.“¹⁰ Dabei handelt es sich für Hegel um die charakteristische Tätigkeit des Verstandes: das Zufällige vom Wesentlichen abzutrennen.¹¹ Wir trennen also alles Zufällige – alles, was möglicherweise nicht oder auch falsch sein könnte – ab. Im reinen Denken kommt unser Abstraktionsprozess jedoch zum Halten: Daran, dass wir im Zweifeln *denken*, lässt sich nicht sinnvoll zweifeln.

Wie Hegel in der Philosophiegeschichte weiter sagen wird: „Wir denken zwar dies und jenes, aber von diesem und jenem können wir abstrahieren, nicht so von dem Ich.“¹² Die *Denkinhalte* und die *Arten* des Denkens (ob ‚zweifeln‘ oder ‚wollen‘) sind kontingent und beliebig, das Ich ist als deren Grundlage notwendig. Dieses Ich ist für Hegel „das Denken als Subjekt“.¹³

Descartes verwendet den Ausdruck Subjekt anders als Hegel: Subjekt ist ihm dasjenige, was einer Idee zugrunde liegt, dasjenige, was gedacht wird – in unserem Sprachgebrauch das *Objekt*, nicht ein denkendes Ich. So bezeichnet ‚subjektive Realität‘ die Wirklichkeit außerhalb unseres Geistes, ‚objektive Realität‘ die Wirklichkeit in unseren Ideen.¹⁴ Zweitens ist das Ich für Descartes eine ‚res cogitans‘, eine denkende Sache, die, wie sich in Abschnitt 1.3 herausstellen wird, Substanz genannt werden darf. Descartes substantiviert das, was ihm zunächst nur als verschiedene Denk-Akte gegeben ist, zu einer Sache, die der

¹⁰ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 127. Descartes erklärt ‚abstrahieren‘ zum Beispiel in: *Regulae ad directionem ingenii*. Kritisch revidiert, übersetzt und herausgegeben von Heinrich Springmeyer u.a., Meiner Verlag, Hamburg, 1973, Regel XIII, Zeile 1-3. „Si quaestionem perfecte intelligamus, illa est ab omni superfluo conceptu *abstrahenda*, ad simplicissimam revocanda, et in quam minimas partes cum enumeratione dividenda.“ [Kursivierung von mir] „Wenn wir ein Problem vollkommen verstehen, so ist es von jedem überflüssigen Begriff abzulösen, auf seine einfachste Form zu bringen und in einer Aufzählung in möglichst kleine Teile aufzuteilen.“ Am Ende noch einmal zusammengefasst, meint Descartes, es lohne bei einem Problem nur die Mühe, alles zu durchmustern, wenn man das offensichtlich nicht zu einer Sache Gehörige beiseite setzt, das Notwendige zurückbehält und das Zweifelhafte einer sorgfältigeren Untersuchung zuweist. (Regel XIII, Zeile 182-185).

¹¹ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, § 467.

¹² Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 132.

¹³ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 132.

¹⁴ Vgl. z.B. Descartes, Meditationen mit Einwänden, 91-92 [133-134] (Antwort auf die ersten Einwände). „Objektiv im Verstand enthalten sein [bedeutet ...] in der Weise im Verstand enthalten sein, wie es die Objekte des Verstandes zu sein pflegen. [...] Diese Seinsweise ist weit unvollkommener als die, gemäß der sie außerhalb des Verstandes existieren, aber darum nicht ein vollkommenes Nichts“. Eine Sache, die durch ihre Idee *im Verstand* existiert, ist kein aktuelles Wesen – sie ist nichts außerhalb des Verstandes Gesetztes. Sie ist zwar auch nicht nur etwas Erdachtes oder ein bloßes Gedanken-Wesen, sondern etwas Reales, das deutlich im Denken gesetzt wird. Aber es handelt sich bei ihr nur um eine ideelle Wirklichkeit, eine Idee. In der französischen Ausgabe der Meditationen stellt er die Existenz in voller Wirklichkeit der Existenz der Vorhandenheit in der Idee (letztere als nur in objektiver Weise und gar nicht tatsächlich) gegenüber. (Vgl. Anmerkung ebd. 94 [137]).

Träger der einzelnen Akte ist. Hegel verwehrt sich – nicht explizit aber durch seine Wortwahl – gegen die Hypostasierung des Denkens zu einem *Denkenden*. Das ‚Denken als Subjekt‘ ist ihm ungegenständlich – nicht ein Denkendes sondern das Denken, welches sich in einem Subjektivem manifestiert. Hegel denkt das Denken als Subjekt nicht substantiell sondern als Vermittlung des Substanziellen durch ein Ich, als prozesshaftes Geschehen.

Auffallend bei Hegels Darstellung ist, dass er die vier verschiedenen Grundregeln Descartes'¹⁵ bzw. den methodischen Zweifel Descartes' in eigenwillige Form bringt: An allem Bezweifelbaren zu zweifeln bezeichnet Hegel zwar oftmals als cartesianisch – „De omnibus dubitandum est, war der erste Satz des Cartesius“, die Bedeutung des Zweifels erklärt Hegel jedoch näher mit dem Abstrahieren von allem Abstrahierbaren¹⁶, während Descartes hinsichtlich des methodischen Zweifels nicht davon spricht. Das Ergebnis des ersten Schritts ist für Hegel das Denken (als Abstrahieren, als Tätigkeit).

Während die Denkinhalte nicht notwendig waren, ist dasjenige, das ihnen als Denkendes (von Hegels Denken als Subjekt) zugrunde liegt sehr wohl notwendig. (Fortan verwende ich den Ausdruck ‚Denkendes‘ synonym für die ‚res cogitans‘, die denkende *Sache Descartes'*.)

Alles zuvor war nicht das reine Denken, sondern ein Anderes des Denkens.¹⁷ Durch die Abstraktion haben wir das reine Denken gewonnen, in dem das Denken ohne fremde Zutaten bei sich ist.¹⁸ Alle näheren Bestimmungen haben wir im Abstrahieren solange abgelöst, bis schließlich dies nicht mehr möglich war und der Träger dieser Bestimmungen als fester Grund übrig blieb. Wie schon ausgeführt, würde Hegel sich gegen den ‚festen‘ Grund im Sinne einer endlichen denkenden Substanz verwehren.

Hegel bekommt jedenfalls als Medium der Manifestation des Denkens wie Descartes eine Grundlage in Sichtweite, auf die Descartes im zweiten Schritt seinen Blick folgendermaßen wirft:

¹⁵ Den Grundregeln sind die *Regulae ad directionem ingenii* gewidmet. Descartes stellt sie in komprimierter Form im *Discours de la méthode* II, 7-9 in ihrer Vierzahl vor: 1) Nichts als wahr anzuerkennen, was ich nicht so klar und deutlich erkenne, dass ich nicht daran zweifeln kann. 2) Jedes zu untersuchende Problem in so viele Teile wie möglich zu zerlegen, dass es leichter lösbar ist. 3) Mit den einfachsten und am leichtesten zu durchschauenden Dingen zu beginnen und darüber zu den komplizierteren aufzusteigen. 4) Überall vollständige Aufzählungen und allgemeine Übersichten aufzustellen.

¹⁶ Vgl. Hegel, *Geschichte der Philosophie* Bd. III, 127. Während Descartes für diesen Schritt nirgendwo vom Abstrahieren spricht, sondern davon, an allem zu zweifeln, alles als falsch vorgestellt zu denken und sich der Zustimmung zu einer dieser scheinbaren Erkenntnisse zu enthalten. ‚Abstrahieren‘ verwendet Descartes zum Beispiel in *Prinzipien* I, 63, wenn es darum geht, dass man von der Substanz ihre vorzüglichen Eigenschaften nicht abtrennen kann.

¹⁷ Vgl. Hegel, *Geschichte der Philosophie* Bd. III, 129.

¹⁸ Vgl. Hegel, *Geschichte der Philosophie* Bd. III, 127.

1.3 Die erste Gewissheit: Die *Substantialität* des Ich

1.3.1 Descartes' Träger der Bewusstseinszustände

Was wir im ersten Schritt gewonnen haben, ist das Denken als solches: Das reine Denken ist an sich selbst gewiss und wahr.¹⁹ In der hegelschen Sprechweise bedeutet dies die Übereinstimmung des An-sich des reinen Denkens (des *Wahren* des Denkens; das, was das Denken *ist* bzw. was es für einen denkenden Geist *sein kann*), mit dem *Wissen* um dieses Wahre (dem Für-sich, hier also: das reine Denken, das um sich weiß; das Wissen des Wahren). An sich gewiss und wahr kann so nur ein Selbstbewusstsein sein, ein Sein, in dem das Wissen und der gewusste Gegenstand eins sind.

Das reine Denken ist das Wissen als solches, das sich auf sich bezieht. Alle Inhalte sind ihm entschwunden, nur das bloße Ich (für Hegel in der Bedeutung als Denken, nicht als Einzelheit des Selbstbewusstseins, nicht als individuelle Substanz) ist übrig geblieben. „Nichts ist wahr, was nicht innere Evidenz im Bewusstsein hat oder was die Vernunft nicht so deutlich und bündig erkennt, dass ein Zweifel daran schlechthin unmöglich.“²⁰ Der methodische Zweifel der ersten Voraussetzung versagte am reinen Denken, im Vollzug des Zweifels bleibt der Zweifel übrig, bzw. bei Descartes genauer gesagt: *ein Zweifelndes*²¹. Das Denken als aktuelle Eigenschaft (als Vollzug) eines Denkenden, eines Ich, ist der unmittelbar gewisse Rest trotz des oder gerade im Vollzug des Zweifels. – Soweit der erste Schritt zusammengefasst.

Der zweite: Mit diesem (Ich als) Denken ist das Sein unmittelbar verbunden – das Denken ist unbezweifelbar existent: Es ist, es hat Sein. Hegel zitiert Descartes: „Daher ist diese Erkenntnis, Ich denke, also bin ich, die erste von allen und die gewisseste, die sich jedem, der in Ordnung philosophiert, darbietet.“²²

Hegel ergänzt, dass man vom Denken nicht auf das Sein *schließen* könne. Und schon Descartes sagte ausdrücklich, ich *erfahre* diese Wahrheit, und zwar nicht auf sinnliche sondern auf intellektuelle Art und Weise. In dem Sinne einer Erfahrung, nicht eines Schließens finden wir in der zweiten Meditation den bekanntesten Satz Descartes' nicht in

¹⁹ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 129-130.

²⁰ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 130.

²¹ Auf das Problem der Substantivierung dieses ‚Zweifelndes‘ im Unterschied zu Hegel gehe ich künftig nicht weiter ein, sondern verweise auf Abschnitt 1.2.

²² Descartes, Prinzipien I, 7 in Hegels Übersetzung in Geschichte der Philosophie Bd. III, 130. Sollten mir Besonderheiten in den Übersetzungen Hegels auffallen, werde ich es in den Fußnoten vermerken.

der uns geläufigen Form, sondern als: „Ego sum, ego existo; certum est.“²³ In der Antwort auf die zweiten Einwände bringt Descartes diesen Satz in der bekannten Fassung als ‚cogito ergo sum‘ und spricht sich hinsichtlich des ‚ergo‘ explizit gegen das ‚ergo‘ einer Schlussform aus: „[A]uch wenn jemand sagt: ‚ich denke, also bin ich, oder existiere ich‘, so leitet er nicht die Existenz aus dem Denken durch einen Syllogismus ab, sondern erkennt etwas ‚durch sich selbst Bekanntes‘ durch einen einfachen Einblick des Geistes (mentis intuitus) an“²⁴

Auch Hegel erinnert mit Kant daran, dass das Sein verschieden vom Denken sei, beide aber eine unzertrennliche Einheit bilden. Hegel: „Das Denken ist das Erste; die nächste Bestimmung, die hinzukommt, unmittelbar damit zusammenhängend, ist die Bestimmung des Seins.“²⁵ Das Sein ist im Denken enthalten, es ist die abstrakte Betrachtung des Denkens, nichts Zusätzliches zu diesem. Andererseits weist er auf den Schluss hin, der zu bilden wäre – eine nötige Prämisse würde lauten: „Alles, was denkt, ist.“ Diese Prämisse würde wiederum erst recht auf der unmittelbaren Einsicht des ‚cogito ergo sum‘ beruhen. Descartes hingegen schließt nicht vom Denken auf das Sein, er erfasst im Denken das Sein: Die Unmittelbarkeit, mit der ich im Denken bei mir bin, ist die selbe Unmittelbarkeit, die das Sein hat – ich kann die Inhalte des Denkens – unsere einzelnen Gedanken – bezweifeln, nicht aber das Faktum des Denkens.²⁶ Ebenso kann ich die Bestimmungen des Seins bezweifeln, nicht aber das faktische Sein. Für Descartes ist gewiss, dass ich ein Seiendes sein muss. Mein Denken – und überhaupt alle Bestimmungen – sind nicht einem Nichts prädicierbar sondern nur einem Etwas.²⁷ Wie wir hinsichtlich des Denkenden schon bedacht haben, bin ich als einzelnes *Seiendes* für Hegel streng genommen nicht damit gegeben, dass ich mir meines Bewusstseins bewusst bin. – Das ‚Denken‘ weiß um sein ‚Sein‘.

²³ Descartes, René: Meditationes de Prima Philosophie. In: Adam, Charles; Tannery, Paul (Hrsg.): Oeuvres de Descartes, Cerf, Paris 1897-1913. Band VII, 27 (meditatio secunda).

²⁴ Descartes, Meditationen mit Einwänden, 127-128 [189] (Antwort auf die zweiten Einwände). Und dieser Gedanke ist solange und sooft nicht nur gewiss sondern auch wahr, „so oft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse“ (ebd., 18 [18]).

²⁵ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 131.

²⁶ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 132. Genauer gesagt wird *nicht im Begriff* des Denkens das Sein aufgezeigt sondern in meinem *Akt* des Denkens („Ich denke.“). Genau genommen wird bei Descartes so nicht ein allgemeines Sein (der Begriff des Seins im Begriff des Denkens), sondern das Sein des Denkens eines Einzelnen (des Denkens als ein subjektives) erkannt. (Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 145.) Descartes führt die Überlegungen zu den Prämissen des Syllogismus aus in: Meditationen, 128 [189-190] (Antwort auf die zweiten Einwände).

²⁷ Descartes, Prinzipien I, 11: Es „ist festzuhalten, wie ja nach natürlichem Licht offenbar ist, daß das Nichts keine Zustände oder Eigenschaften hat. Wo wir mithin solche antreffen, da muß sich auch ein Gegenstand oder eine Substanz, der sie angehören, finden.“

Für Descartes jedoch kommt an dieser Stelle – nach dem Erweis des Denkens und des Seins – die Substanz ausdrücklich in den Blick. Es drängt sich die Frage auf: Wenn Denken und Sein wie Descartes annimmt, das Prädikat eines bestimmten Etwas, des Ichs, ist: Was ist dieses Ich und wie soll ich es denken?

Auch Hegel verwendet nun zur Beantwortung dieser Frage zum ersten Mal im Referat Descartes' den Ausdruck Substanz, und zwar „denkende Substanz“²⁸. In seiner Darstellung wendet Hegel dafür den Zweifel auf die bestimmten Inhalte des Bewusstseins an. Die Beispiele im Werk Descartes' entnimmt Hegel relativ frei dem § I, 9 der PRINZIPIEN DER PHILOSOPHIE. Wenn wir etwas wollen, uns etwas vorstellen, etwas empfinden, etwas wahrnehmen, ist es nicht gewiss, dass der jeweilige Inhalt unseres Bewusstseins der Wirklichkeit entspricht; ich könnte mich täuschen oder träumen. Jeder Denkinhalt ist unsicher: „daß bestimmter Inhalt sei, ist eben das, woran zu zweifeln ist, – es gibt nichts Festes.“²⁹ Mein Geist empfindet etwas oder denkt, er tue etwas, Unabhängig davon, ob dies sich wirklich so verhält, ist diese subjektive Empfindung (Descartes würde sagen: ‚objektive Empfindung‘^{vgl. 8}) unbezweifelbar. Ob ich mich täusche oder nicht, jedenfalls ist gewiss, dass dieser Gedanke *in meinem* Bewusstsein *ist*. Und noch mehr: Im Vollzug dieses Gedankens *ist* mein Bewusstsein erst. Es ist nicht ein für sich bestehender Behälter, in den Gedanken und Inhalte hineingelegt werden. Durch das Denken ist es erst überhaupt irgendetwas, mein Bewusstsein konstituiert sich, indem es von etwas weiß.

In meinem Bewusstsein hat das Ich gleichzeitig mit der Bestimmung des Gehens die Bestimmung des Denkens, d.h. wenn mir bewusst ist, dass ich gehe, ist das eine Bestimmung des Denkens. Mit allen Akten meines Bewusstseins (wenn ich *weiß*, dass ich will, dass ich sehe, dass ich grabe) ist die Bestimmung des Denkens mitgegeben – ohne diese ist das Bewusstsein nicht. Jeder beliebige *bewusste* Akt ist zuerst ein Akt des Denkens, am deutlichsten ist das bei sprachlichen Aussagen, in denen ich stets Bewusstheiten artikuliere: „[W]enn ich sage ‚Ich sehe‘, ‚Ich gehe spazieren‘, so ist darin einerseits mein Bewusstsein, Ich, und somit Denken; aber andererseits ist auch Wollen, Sehen, Hören, Gehen darin, also noch eine weitere Modifikation des Inhalts. (Das Denken ist das Prius, das ganz Allgemeine [...], was auch im Wollen, Fühlen, Gehen usf. ist.)“³⁰ Das Denken ist dabei nicht ein zufälliger Akt wie das Gehen, er ist konstitutiv für mein Wissen. (Ja, sogar konstitutiver als das faktische Gehen, denn mein Wissen bräuchte dieses

²⁸ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 135.

²⁹ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 132.

³⁰ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 133- 134.

nicht, es wäre zwar nicht wahr, aber immer noch Wissen.) Von den Modifikationen der Denkakate kann ich nun der ersten Regel folgend abstrahieren, vom Denken, das denen zugrunde liegt, nicht.

Wichtig sind diese Überlegungen im Hinblick auf das ‚cogito, sum‘. Ich könnte nicht sagen: Ich gehe, also bin ich. Richtig wäre die Formulierung: Ich habe die Vorstellung zu gehen, also bin ich. Oder: Ich denke mich gehend, also bin ich. Das Entscheidende ist jedenfalls nicht mein Gehen – darüber habe ich keine Sicherheit, sondern dass ich *denke*, ich würde gehen, dass mir mein Gehen *gewiss ist*. Das ist der springende Punkt, wenn ich überhaupt sagen kann: ‚Ich gehe.‘ – Ich *weiß* in diesem Moment, dass ich gehe. Der sprachliche Ausdruck ist immer ein Ausdruck meines Bewusstseins.

In alledem ist mir das Denken gewiss – ob der bestimmte Inhalt auch wahr ist, jedoch nicht. Nun haben wir zu Beginn des Punktes 1.3 mit Hegel festgehalten, das reine Denken sei an sich selbst gewiss *und* wahr. Im Denken nicht als Denken bestimmter Inhalte sondern als Denken überhaupt, fällt Wissen und Wahrheit notwendig zusammen. Ob materielle oder geistige Dinge außer mir existieren, ob überhaupt meinem Denken irgendetwas entspricht, ist mir nicht gewiss, wohl aber dass *ich*, der ich von den Vorstellungen in meinem Geist weiß, existiere – das denkende Ich ist gewiss und kann als solches nur wahr sein. (Und damit vor allem: Es muss *sein*.)

1.3.2 Eine Bemerkung zum näheren Vorgehen Descartes‘

Wie schon ausgeführt kommt Descartes anders als Hegel zu einer denkenden Substanz als Grundlage der Bewusstseinszustände. Descartes versuchte sich dem Ergebnis im Vergleich zur Wahrnehmung zu nähern. Das berühmte Wachs-Beispiel aus der zweiten Meditation erwähnt Hegel nicht, wohl weil er nicht zu sehr auf die cartesische Substantialität des einzelnen Ichs eingehen will. Ich ergänze es, weil es das cartesische Ergebnis der denkenden Substanz und die Frage nach dem Wie des Erkennens der substanziellen Grundlage der Bestimmungen unseres Geistes nicht unwesentlich erklärt – auch wenn Descartes selbst urteilt: „[E]s gibt überdies noch so vieles andere, was meinem Geiste selbst eigen ist und wonach man zu einer deutlicheren Erkenntnis von ihm gelangen kann, daß jenes alles, was sich vom Körper her auf sie miterstreckt, dagegen kaum in Anrechnung zu bringen ist.“³¹ Descartes geht in diesem Beispiel jedenfalls von einer körperlichen

³¹ Vgl. Descartes, Meditationen mit Einwänden, 26 [31] (zweite Meditation).

Gegebenheit, einer Wachsscheibe, aus: Wir glauben in unserem Alltagsbewusstsein das Wachs selbst zu sehen anstatt zu sagen, dass wir nach Äußerlichkeiten, der Farbe und der Gestalt, urteilen, dass Wachs da sei. Tatsächlich ist es aber unser Verstand, der das Wachs erkennt: Verändert sich nämlich die Erscheinungsform des Wachses urteilen wir nach anderen Äußerlichkeiten und nehmen doch das selbe Wachs wahr. Im cartesischen Bild gesprochen ziehen wir dem Wachs seine Kleider aus und betrachten es nackt, indem wir es in die Nähe einer Wärmequelle bringen. Kaum eine sinnliche Eigenschaft bleibt dieselbe. Das einzige, was sich nicht wesentlich ändert ist die Ausdehnung – es bleibt immer ausgedehnt, jedoch nimmt das Volumen und die Dichte zu oder ab, die Farbe ändert sich, der Geruch wird eventuell stärker, es verliert seine Gestalt und wird flüssig. Und obwohl unsere Sinne in allen diesen Eigenschaften nun anders urteilen werden, wird doch niemand ernsthaft behaupten, es sei nicht mehr dasselbe Wachs. Das Eigentliche des Wachses haben also nicht meine Sinne, nicht meine Einbildungs- und Vorstellungskraft erkannt, sondern etwas anderes – mein Denken, (und im Folgenden wird Descartes präziser, denn meine Einbildungskraft ist auch ein Modus des Denkens:) die Einsicht meines Verstandes. Descartes räumt zwar ein, dass dabei ein Irrtum in meinem Urteile nicht ausgeschlossen ist, es ist ihm aber jedenfalls klar, dass ohne einen verständigen Geist, der von den Zufälligkeiten absieht, das Wesentliche des Wachses nicht erfasst wird.³²

Diese Vorgehensweise haben wir so kennen gelernt an den Eigenschaften eines Dinges (von denen doch nichts gewiss war, als dass wir sie in unserem Geist als vermeintlich reale Eigenschaften eines Dinges außer uns vorfanden). Nun wenden wir die Methode auf unsere verschiedenen Bewusstseinszustände an: Ich habe das Bewusstsein, das Wachs zu betasten oder zu sehen (sinnliche Wahrnehmung, *sentire*), ich stelle mir das Wachs in meinem Geist vor (Einbildung, Anschauung, *imaginatio*) und ich sehe ein, dass es nicht die wahrnehmbaren oder vorstellbaren Eigenschaften des Wachses sind, die das Wesentliche des Wachses ausmachen (Einsehen, *intellectio*). Alle drei genannten Vorgänge und noch einige andere (z.B. Wollen, Empfinden) versteht Descartes als Denken – „alles, was derart in uns geschieht, daß wir uns seiner unmittelbar aus uns selbst bewußt sind“³³ – und dieses Denken findet in unserem Geist statt. Wie der ausgedehnte Körper des Wachses die Grundlage war für seine verschiedenen und wechselnden Eigenschaften, so erkenne ich jetzt mein Denken – bzw. noch grundlegender: meinen Geist – als dasjenige, das meinen verschiedenen und wechselnden Bewusstseinszuständen zu Grunde liegt. Was bin ich, der

³² Vgl. Descartes, Meditationen mit Einwänden, 22-26 [25-31] (zweite Meditation).

³³ Descartes, Prinzipien, I, 9.

Verschiedenes in seinem Bewusstsein hat? Die Antwort der zweiten Meditation: „Ich bin also genau nur ein denkendes Ding (res cogitans), d.h. Geist (mens), Seele (animus), Verstand (intellectus), Vernunft (ratio)“.³⁴

Auf diese Art gehen wir ständig durch die Wirklichkeit und beziehen entweder die verschiedenen sinnlichen Empfindungen auf ein nur vermittels der Sinne zugängliches Seiendes, das wir als Träger der Eigenschaften einsehen (bzw. vorerst nur behaupten – denn Irrtum ist dabei ja zunächst nicht ausgeschlossen), oder auf gleiche Weise Bewusstseinszustände auf einen zugrunde liegenden Geist. Den Begriff Substanz, den Descartes für das zugrunde liegende Etwas wählt, behält er dafür aus der aristotelisch-scholastischen Tradition bei, auch wenn er seine Bedeutung abwandelt. Der Terminus ‚Substanz‘ ist eines der Trümmer, das Descartes im Bild des DISCOURS nach dem Abriss des alten Hauses für die Errichtung des neuen Hauses weiterverwenden kann.³⁵

1.3.3 Exkurs: Substanz in der Schulphilosophie des 16. Jahrhunderts

Substanz wird in der scholastischen Philosophie in der Ausprägung des Francisco Suarez, die Descartes an der Jesuitenschule La Flèche gelehrt wurde, in einer Haupt- und einer Nebenbedeutung verstanden:

a) als wahrhaft Seiendes. Wesentlich für die Substanz ist, dass sie für sich besteht – die getrennte und individuelle Existenzweise macht das Wesen der Substanz aus.³⁶ Logisch ist sie das letzte Subjekt, das nicht mehr von einem anderen ausgesagt wird, ontologisch ist sie ein für sich bestehendes Dieses und getrennt.³⁷

b) als Grundlage für Akzidenzien (welche zwar auch Seiende sind, aber keine wahrhaft Seienden, sondern entia in alio: Seiende, die an einem anderen Seienden vorkommen und von diesem nicht getrennt werden können). Logisch ist die Substanz in dieser zweiten Bedeutung das Subjekt, von dem andere Prädikate ausgesagt werden (können); ontologisch ist sie das Ding, an dem andere Dinge anhaften und von dem sie in ihrer Existenz abhängen.³⁸

³⁴ Vgl. Descartes, Meditationen mit Einwänden, 20 [21] (zweite Meditation).

³⁵ Vgl. Descartes, Discours III, 6.

³⁶ Vgl. Aristoteles: Metaphysik. Nach der Übersetzung von Hermann Bonitz. Bearbeitet von Horst Seidl, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, 134-136 [VII, 3].

³⁷ Vgl. Aristoteles, Metaphysik 102-103 [V, 8].

³⁸ Vgl. Hessen, Johannes: Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit, Ferd. Dummlers Verlag, Bonn und Berlin, 1932, S. 21, 24.

Thomas von Aquin (und im Anschluss an ihn Suarez) bestimmt Substanz negativ als „Ding, dem es zukommt, nicht in einem anderen zu sein“; positiv als „ens per se“.³⁹

Was soll per se nun bedeuten? Die Scholastik negiert damit die ontologische Unselbständigkeit: Dieses Ding ist keine Akzidenz, existiert nicht an einem Subjekt, sondern ist selbst ein für sich seiendes Subjekt. Damit wiederum soll nicht gesagt werden, dass dieses Subjekt existiert, ohne bewirkt bzw. verursacht worden zu sein, sondern nur, dass es eine relative Selbständigkeit hat – dass es (in aller Zufälligkeit) selbstständig existieren kann und nicht an einem anderen existiert. Negiert wird mit dem Ausdruck Perseitität nicht das kausale Wirkungsein bzw. Verursachtsein sondern das Akzidenzsein (das ens-in-alio-Sein).

Das wird vor allem daran ersichtlich, dass für jenen Aspekt der Nicht-Kausalität (d.h. keiner Ursache zu bedürfen, um zu existieren) ein eigener Begriff geprägt wurde, der der Aseitität. Das ens a se ist durch kein Anderes verursacht, es existiert (im scholastischen Denkmodell) ohne (!) Ursache.

Alle entia per se haben in einem solchen ens a se ihren Ursprung und sind insofern entia ab alio aber nicht entia in alio (Akzidenzien).⁴⁰

1.3.4 Zusammenfassung und Übergang

Für unser Erkennen der Substanz ist – wie wir im Wachsbeispiel gesehen haben – die Substanz als Grundlage der Akzidenzien entscheidend. Wir nehmen zunächst nur die Akzidenzien wahr und schließen daraufhin mit dem Verstand auf etwas, was den Erscheinungen zugrunde liegt. Das Gesetz, dem wir bei diesem Schluss folgen, ist das Kausalprinzip und das Denkgesetz der Identität – mit diesen beiden ordnen wir die Welt der Erscheinungen, strukturieren die Sinneswahrnehmung in einzelne Dinge (denen unter bestimmten Umständen immer diese oder jene Eigenschaft zukommen) und systematisieren sie als selbständig oder abhängig. Das selbständig Seiende ist damit die Substanz, die Eigenschaften sind Existenzweisen dieses Seienden.⁴¹

Im weiteren Verlauf der MEDITATIONEN engt Descartes seinen Substanzbegriff, den er für das Ich gefunden hat und der am ehesten mit Selbständigkeit wiedergegeben werden könnte, ein: „Unter Substanz können wir nur ein Ding verstehen, das so existiert, dass es zu

³⁹ Vgl. z.B. Thomas von Aquin, Summa contra gentiles I, 25.

⁴⁰ Vgl. Hessen, Substanzproblem, 23.

⁴¹ Vgl. Hessen, Substanzproblem, 11-12.

seiner Existenz keines anderen Dinges bedarf; und eine Substanz, die durchaus keines anderen Dinges bedarf, kann man nur als eine einzige denken, d. h. als Gott. Alle anderen aber können, wie wir einsehen, nur mit Gottes Beistand existieren.“⁴²

Im Unterschied zum scholastischen Substanzbegriff ersetzt Descartes das Merkmal der Perseitität mit der Bedeutung der Aseitität. „Per se“ bedeutet für Descartes jenes „ut nulla alia re indigeat ad existendum“⁴³. Wie Werner Stegmaier es ausdrückt: Die Hauptbestimmung der Substanz bei Descartes ist das „unbedürftige Wiesein“, in das alle anderen Bestimmungen eingegangen sind.⁴⁴ Diese Grundbestimmung der cartesischen Substanz, wie sie auch von Hegel rezipiert wird, wird nach und nach erkannt: Zuerst scheint sie die Unabhängigkeit von äußeren materiellen Dingen zu sein, darauf wird die Selbständigkeit des geistigen Dings als nur relativ eingesehen und damit als die eigentliche Substanz schließlich die totale Selbständigkeit der göttlichen Substanz erkannt; nur eine äquivalente Verwendung des Ausdrucks Substanz für die geschaffenen Substanzen wird eingeräumt. Letzteres in Abschnitt 1.6.1.

Nach diesem für Hegel zweiten Schritt Descartes' ist kurz zusammengefasst das absolute Fundament der Philosophie, dass mein Denken mein Sein enthält. Mein reines Denken ist identisch mit meinem (zunächst nur sicher als denkend bestimmten) Sein.⁴⁵ Das Sein für sich, das ganz allgemeine, ganz unbestimmte Sein ergibt sich, wenn ich vom Denken ein weiteres Mal abstrahiere. Trotzdem bleibt mir in diesem Abstrahieren gewiss, dass *ich* über mein Denken urteile: Ich gewinne zwar das sichere Wissen meines Seins, ohne jedoch den Akt meines Urteilens (einen Denkakt) zu verlieren.⁴⁶ Wissen und Sein ist mir im Vollzug dieses Aktes unbezweifelbar gewiss. Die Bestimmung meines Seins ist notwendig in meinem Ich als Denken bzw. Wissen. Das Denken ist von seinem Sein nicht zu trennen.⁴⁷ Wobei Hegel einräumt: „Sein ist dann nichts als die einfache Unmittelbarkeit, die reine Beziehung, Identität mit sich; [...] Sein ist eine arme Bestimmung, ist das Abstraktum des Denkens.“⁴⁸ Das Denken ist kein Äußeres für mich, die Gewissheit, die ich darin habe, ist kein Prädikat meines Denkens wie bei allen anderen Gewissheiten: Mein Körper *ist mir* gewiss, ist nicht diese Gewissheit selbst – das Sein meines Körpers und mein Wissen von

⁴² Descartes, Prinzipien, I, 51.

⁴³ Descartes, Prinzipien, I, 51.

⁴⁴ Vgl. Stegmaier, Werner: Substanz. Grundbegriff der Metaphysik, (= problemata; 63) frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977, 125.

⁴⁵ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 131.

⁴⁶ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 134-135.

⁴⁷ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 131.

⁴⁸ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 134.

ihm sind zwei voneinander unabhängige Vorgänge. Das Denken hingegen ist mir gewiss und *ist selbst* diese Gewissheit – *indem* ich vom Denken weiß, habe ich es bzw. tue ich es: Die beiden Vorgänge sind ident. Mein selbstbezügliches Denken ist mein Ich und dieses ist die Gewissheit selbst.⁴⁹

Mein mir gewisses Denken ist für Hegel nicht das Prädikat von etwas, sondern das Subjekt von verschiedenen Prädikationen, die Auskunft darüber geben, wie mein Denken ist (wie es modifiziert ist).

Descartes dagegen fasst mein Denken als Prädikat meines Ichs. Das Ich ist denkende Substanz, welche die Grundlage des Attributs Denken und von Modi des Denkens (Arten zu sein – als urteilend, als wollend, etc.) ist. „Was wirklich ist, ist eine Substanz, – Seele die denkende Substanz; *sie ist für sich, von allen äußeren materiellen Dingen verschieden und unabhängig.*“⁵⁰

Alles weitere, was wir für gewiss halten können, beruht auf dieser Grundgewissheit, die wir im zweiten Schritt gewonnen haben: dem substanziellen Ich. Descartes fordert, dass die Gewissheit aller bestimmten Inhalte von diesem Prinzip abhängt und ebenso klar und deutlich eingesehen wird wie mein denkendes Sein, sodass, wenn man am Inhalt zweifelte, man auch am Ich zweifeln müsste.⁵¹

Der Übergang zu anderen Inhalten braucht nach diesen ersten beiden Schritten freilich noch einen Zwischenschritt, den wir im folgenden Punkt betrachten werden.

1.4 Weitere gewisse Denkinhalte: Gott

Der dritte Schritt Descartes' ist von der unbestimmten Gewissheit meiner selbst als ‚res cogitans‘ (die sich als eine Substanz im analogen Sinn des Wortes herausstellen wird, weil sie *nicht ganz* selbständig ist) zu bestimmten Inhalten des Denkens. Das Wissen ist für sich vollkommene Gewissheit, aber es ist vorerst ohne Inhalte. (Die einzige Wahrheit, die jenes Wissen hat, ist die seines Seins, das sei nach Hegel ein „leerer Inhalt“.) Das Kriterium für das Sein meiner als denkendes Ding war, dass ich diese Erkenntnis klar und deutlich erfasse, was Descartes am bündigsten damit bestimmt, dass ich daran nicht zweifeln kann.

⁴⁹ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 135.

⁵⁰ Descartes, Meditationen mit Einwänden, 150 [225] (Anhang zu den zweiten Erwiderungen, Axiomata V-VI) (kursiv von mir).

⁵¹ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 135-136.

Ausgefaltet bedeutet das von Descartes oftmals verwendete klar und deutlich (*clare et distincte*):

- dass meine natürliche Erkenntniskraft (*lumen naturale*) etwas aus sich schon leuchtendes (so die ursprüngliche Bedeutung des lateinischen *clara*) Einsehbares ausleuchtet und einsieht.

- dass ich eine Sache unterschieden von anderen denken kann: Ich erkenne es deutlich im Hinblick auf die über und unter ihm stehenden Gattungen und Arten bzw. deutlich getrennt von Exemplaren der gleichen Art (*distincte*).⁵²

Wie kommt das sich selbst gewisse Bewusstsein nun zu Inhalten?

Es findet zuerst einmal in sich Vorstellungen von Dingen vor, in denen es sich nicht täuschen kann, solange es nicht behauptet, dass diese Dinge außerhalb der Vorstellung existieren.⁵³ Diese verschiedenen Inhalte gewinnen wir erst im nächsten Schritt als gewisse Dinge; vorerst sind sie nur in meinem Bewusstsein gewiss. Eine einzige Vorstellung in meinem Bewusstsein weicht allerdings von den anderen insofern ab, dass sie ebenso evident sei wie die Vorstellung meines denkenden Seins: Die Vorstellung Gottes.

Aber nehmen wir einen ausführlicheren Anfahrtsweg dorthin: Hegel stellt Descartes' Vorgehensweise in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie folgendermaßen dar: Die Seele erkennt sich als unvollkommene Substanz, weil sie nicht notwendig ist, sondern ebenso auch nicht sein könnte, und weil sie ihre Existenz nicht selbst verursacht hat.⁵⁴ Dennoch findet die unvollkommene denkende Substanz, die ich bin, in ihren Vorstellungen den Gedanken eines *vollkommenen* Wesens. (Diesen Gedanken verfolgt Descartes in der dritten Meditation, wir werden ihn als a posteriorischen Beweis noch näher begutachten.) Hegel kritisiert an der Vorgehensweise im weiteren Verlauf der Philosophiegeschichte, dass der Inhalt dieses Gedanken nicht notwendig abgeleitet wird,

⁵² Vgl. Wohlers, Christian: Einleitung in: René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Christian Wohlers, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2008, XL. Zu *clare* ergänzt Wohlers an dieser Stelle: „Was evident ist, wird nicht nur unzweifelhaft eingesehen, weil die Einsicht unzweifelhaft ist, sondern auch, weil das so Eingesehene eine solche Einsicht möglich macht, obwohl es ohne unsere Fähigkeit, es so zu erkennen, unbekannt bliebe.“

⁵³ Vgl. Hegel, *Geschichte der Philosophie* Bd. III, 136.

⁵⁴ Explizit schreibt Hegel dies an der Stelle nicht, aber es lässt sich erschließen, wenn er die exklusiven Eigenschaften des vollkommensten Wesens aufzählt: Es allein ist ewig und notwendig (Hegel, *Geschichte der Philosophie* Bd. III, 138), ich bin begrenzt und endlich – ich kann nicht die Ursache meiner Existenz sein, sondern stehe in Abhängigkeit zu einem anderen (148). Beispiele für unsere Mangelhaftigkeit bei Descartes wären: Zweifel, Unbeständigkeit, Traurigkeit, Abhängigkeit, Endlichkeit, Zeitlichkeit, Ohnmacht (Discours IV, 4) oder einzelne davon an anderen Stellen. (Z.B. ist nach Descartes, *Prinzipien* I, 38 oder *Meditationen*, 36 [47] (dritte Meditation) auch die Tatsache, dass meine Erkenntnis sich allmählich vergrößert, ein Beweis meiner Unvollkommenheit.)

sondern in uns nur vorgefunden wird: „Dies alles ist höchst naiv und schlicht hererzählt, aber unbestimmt; es bleibt formell ohne Tiefe, – es *ist* eben so.“⁵⁵

Für Descartes aber stellen sich andere Fragen als die notwendige Ableitung. Denn tatsächlich scheint es so, dass ich auch unabhängig vom Finden der Idee eines vollkommenen Wesens in meinem Geist sie jedenfalls widerspruchsfrei bilden kann und sie Existenz inkludiert. (Diesem Ansatz geht Descartes in der fünften Meditation nach; wir untersuchen ihn als a-priorischen Beweis des Daseins Gottes.) Die Fragen, die sich für Descartes ergeben, sind demnach: Kann ich an der Richtigkeit dieser Vorstellung zweifeln? Existiert sie nur in meinem Geist oder auch unabhängig von ihm? Welche Bestimmungen hat diese Vorstellung? Woher kommt sie in meinen Geist?

Aus den Antworten auf die beiden letzten Fragen könnten wir, so Descartes, drei Gottesbeweise führen und uns der von uns unabhängigen Existenz eines vollkommenen Wesens außerhalb unser versichern. Hegel reduziert die Beweise nach dem formalen Kriterium, ob sie a priori oder a posteriori geführt werden, auf zwei.

Verständlicher wird die Gedankenfolge, wenn wir im Vorfeld die vier Grundannahmen, die Hegel als notwendig vorstellt, näher betrachten. Hegel wählt sie aus einer größeren Anzahl von Theoremen aus, die er alle entweder dem ANHANG ZU DEN ERWIDERUNGEN AUF DIE ZWEITEN EINWÄNDE (zu den MEDITATIONEN) oder dem spinozanischen Werk DESCARTES' PRINZIPIEN DER PHILOSOPHIE – beide nach geometrischer Methode – entnimmt. Von der Quellenlage her bedeutet die Beschränkung Hegels auf den ANHANG ZU DEN ERWIDERUNGEN, dass er in den Gottesbeweisen auf die ausführlicheren Überlegungen der MEDITATIONEN und der ERWIDERUNGEN AUF DIE EINWÄNDE gegen jene verzichtet.

Vom Anspruch Descartes' her sind die folgenden vier Grundannahmen Axiome, unmittelbare Gewissheiten, ewige Wahrheiten, eingeborene Ideen (siehe unten, Abschnitt 1.5.2.2), an denen ebenso wenig zu zweifeln ist wie an meiner Existenz; Hegel betrachtet zumindest die erste – welche auch die grundlegendste ist – als aus der Erfahrung aufgenommen. Die vier Axiome sind wie bei Hegel in den VORLESUNGEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE mit griechischen Buchstaben angeführt.

⁵⁵ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 143-144.

1.4.1 Grundlagen der Gottesbeweise

1.4.1.1 Axiom α : Es gibt verschiedene Grade der Realität oder Entität⁵⁶

Descartes verwendet an dieser Stelle die synonymen Ausdrücke „realitas“ und „entitas“ – Realität oder (im Sinne von) Seinsgehalt (bzw. Sachgehalt wie die Abkunft von „res“ nahe legt). Wolfgang Röd zum Beispiel übersetzt „realitas“ mit „Sachhaltigkeit“ oder „Seinsmächtigkeit“.⁵⁷ In der französischen Ausgabe der MEDITATIONEN steht „Realität oder Seinsgehalt“ mit dem Zusatz: ‚oder die Vollkommenheit‘. In den PRINZIPIEN spricht Descartes wesentlich öfter von Vollkommenheit (perfectio) als von Sachgehalt (realitas), von beiden aber in derselben Bedeutung.⁵⁸ Schwierig ist der Ausdruck Vollkommenheit, weil sie zumeist eine unter anderen bedeutet, hier aber jene ganz grundlegende gemeint ist, die die ganze Wirklichkeit eines Wesens zusammenfasst.

Das Stichwort, das die Überschrift in ein Wort fasst, lautet Seinsgradualität. Obwohl dieses Axiom eine fundamentale Rolle spielt, verzichtet Descartes darauf, es näher zu erklären. Einen einzigen Hinweis an dieser Stelle gibt er mit der Aussage: „[D]ie Substanz hat mehr Realität als das Accidens oder der Modus, und die unendliche Substanz wiederum mehr als die endliche.“⁵⁹

Wenn man sich die bisherigen Überlegungen in Erinnerung ruft, bietet sich als das Kriterium, welches die unendliche und endliche Substanz sowie die Akzidenzien seinsmäßig stuft, die cartesische Perseität an. Je nachdem, wie sehr die unendliche Substanz bzw. die endliche Substanz bzw. ein Modus für sich allein existieren kann, desto wahrhaft seiender ist dieses, desto mehr Seinsgehalt hat es. In den PRINZIPIEN wird diese Eigenschaft, die Macht etwas im Sein zu erhalten, die selbst eine Vollkommenheit und die Grundlage aller anderen Vollkommenheit ist, als Kraft bzw. Macht beschrieben: „Denn wir sehen ohne weiteres ein, daß diese uns erhaltende Kraft nicht in uns selbst sein kann, und daß der, welcher so mächtig ist, daß er uns [...] erhält, umso mehr auch sich selbst erhält,

⁵⁶ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 138 zitiert Descartes, Meditationen mit Einwänden, 150 [225] (Anhang zweite Erwiderungen, Axiom VI).

⁵⁷ Röd, Wolfgang: Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel, Beck, München, 1992, 64.

⁵⁸ Descartes, Prinzipien, I, 17ff. Im Anhang zu den zweiten Erwiderungen lesen wir in der Definition III: „Unter der objektiven Realität einer Idee verstehe ich den Seinsgehalt der durch die Idee vorgestellten Sache, sofern dieser in der Idee repräsentiert ist, ebenso kann man reden von einer objektiven Vollkommenheit oder einem objektiven Kunstwerk usw.“

⁵⁹ Descartes, Meditationen mit Einwänden, 150 [225] (Anhang zweite Erwiderungen, Axiom VI). Hegel verschweigt den zweiten Teil des Zitates in seiner Philosophiegeschichte. Das cartesische Axiom zitiert Hegel aufgeteilt auf Axiom α und γ .

oder vielmehr, daß er zu seiner Erhaltung niemandes bedarf⁶⁰. Von daher scheint der Begriff *Seinsmächtigkeit* für Realität, Entität oder Vollkommenheit sehr gelungen. Wer seines Seins am meisten mächtig ist, bedarf niemandes, um es zu erhalten, und er wird sich außerdem jede partikuläre Vollkommenheit geben, weil es in seiner Macht steht. Wer von mehreren anderen Seienden in seiner Existenz abhängt und selbst nicht für sich existieren kann, hat am wenigsten Macht über sein Sein. Diese Stufung geht jedoch nicht über die grundsätzliche von Descartes festgehaltene (Akzidenz – endliche Substanz – unendliche Substanz) hinaus. Innerhalb der endlichen Substanzen kann ich mit dem Kriterium der Seinsmächtigkeit nicht weiter unterscheiden, weil alle gleichermaßen des Beistandes Gottes bedürfen.

Ein anderer Zugang zum Verständnis von Vollkommenheit wären die Erkenntnisse unserer Unvollkommenheit aus der zweiten Meditation. Dabei handelt es sich um partikuläre Vollkommenheiten, die mangelhaft sind. Mit je einer von ihnen könnten wir zusätzlich zur grundlegenden Stufung nach Seinsmächtigkeit innerhalb der endlichen Substanzen eine grobe Stufung vornehmen – z.B. nach größerem Wissen, größerer Güte, Teilbarkeit oder Unteilbarkeit etc. Descartes macht dazu generell keine systematischen Aussagen. Für seinen Gottesbeweis reicht vollauf die Stufung nach der Seinsmächtigkeit, die Hegel auch als einzige rezipiert.

Noch eine nachträgliche Vorbemerkung zum traditionellen Verständnis des Begriffs Vollkommenheit zur Zeit Descartes': Das Seiende wird, insofern es ein wirklich Seiendes (ens in actu) ist, als Vollendung seiner Möglichkeit gedacht – als perfectio, Vollkommenheit. „Wirklichkeit als Verwirklichung einer Möglichkeit oder Anlage bedeutet ‚Erfüllung‘, ‚Vollkommenheit‘.“⁶¹ Problematisch wird dieses Verständnis erst, wenn man es von den aktuellen Sachgehalten auf Sachgehalte ausweitet, die nur in Gedanken aktuell sind. Das Fundament dazu werden wir in Axiom γ (1.4.1.3) gelegt sehen. Den zweiten Teil des zuvor zitierten Axioms VI (Descartes behandelt darin die objektive Realität der Ideen) lässt Hegel weg, um ihn erst dort zu erwähnen. In diesem zweiten Teil ist der aufmerksam zu verfolgende Überschrift Descartes' von einer vorgestellten zu einer notwendig wirklichen Vollkommenheit grundgelegt.

⁶⁰ Descartes, Prinzipien, I, 21.

⁶¹ Zimmermann, Bruno: Art.: Vollkommenheit, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Herausgegeben von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild, Kösel Verlag, München, 1973, Band 6, 1641-1648, 1645-1646. Vgl. dazu auch den restlichen Artikel.

Aristoteles spricht auch von ‚in-das-Eidos-gelangen‘ (Metaphysik 1050 a 15)

1.4.1.2 Axiom β : In dem Begriff eines Dinges ist die mögliche oder die notwendige Existenz enthalten⁶²

Die *Begründung* für den Übergang Descartes' von einem vorerst nur gedachten, ideellen zu einem notwendig realen Ding ist bedeutsam, wird im hegelschen Zitat (in der Überschrift) aber nicht so deutlich wie bei Descartes: „In der Idee oder dem Begriff eines jeden Dinges ist das Dasein enthalten, weil wir nichts anders als unter der Form eines existierenden Dinges begreifen können;“⁶³ Descartes verwendet die Ausdrücke Idee und Begriff, wie wir sehen, synonym. Jeden Begriff und alle Ideen denken wir als seiend, die möglicherweise wirklichen notwendigerweise als *sein könnend* (das heißt, dass sie zumindest nicht widersprüchlich sein dürfen) und einige von ihnen als *sein müssend*, als notwendig seiend. Die Grundannahme Descartes' ist dabei, dass allen distinkten (deutlichen, getrennten) Begriffen Naturen entsprechen, die wahr und unveränderlich sind. Das heißt, dass die einfachen, unzusammengesetzten Begriffe auf Sachverhalte bezogen sind und eine Art Sein (nicht notwendig ein reales, aber ein vom Denken unabhängiges) haben. Zwischen manchen Naturen bestehen Beziehungen, die sich in notwendig wahren Urteilen ausdrücken lassen. So ist zum Beispiel die Natur ‚Dreieck‘ und die Natur ‚Winkelsumme von 180 Grad‘ notwendig verknüpft, wobei die Verknüpfung unabhängig vom Denken besteht und ich zur Formulierung des Urteils die notwendige Verknüpfung der Naturen einsehen muss. Undenkbar können so nur zusammengesetzte Begriffe sein, wenn die Naturen sich gegenseitig ausschließen (rundes Quadrat); alle einfachen Naturen sind dagegen wahr und denkbar.

Kritisch anzumerken ist bei dieser gedanklichen Grundlage, dass es sich bei der Identifikation von Begriffen mit idealen, wahren und unveränderlichen Naturen bzw. Sachverhalten nicht um eine evidente ontologische Voraussetzung handelt. Vielmehr handelt es sich um eine platonistische Voraussetzung, nämlich dass allen Begriffen etwas Wahres entspricht. Mehr noch: Die Ideen sind in diesem platonischen Denkhorizont die wahren Wirklichkeiten – was auf ihrer Ebene wahr und seiend ist, existiert. Ob es auch im Bereich der irdischen Wirklichkeiten existiert, hängt von der Anteilgabe der Ideen an die

⁶² Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 138. Hegel zitiert Spinoza, Prinzipien, 26 (Grundsatz VI), welches wiederum ein Zitat ist von Descartes, Meditationen mit Einwänden, 151 [226] (Anhang zu zweite Erwiderungen, Axiom X). Im spinozanischen und cartesischen Original ist es „In der Idee oder dem Begriffe“. Den restlichen Grundsatz (notwendiges Dasein ist im Begriff Gottes; zufälliges oder mögliches Dasein im Begriff eines beschränkten Dinges) lässt Hegel aus, wohl in der Absicht, die Tatsache erst im eigentlichen Gottesbeweis aufzuweisen und nicht nur nach geometrischer Methode als Ergebnis darzustellen.

⁶³ Descartes, Meditationen mit Einwänden, 151 [226] (Anhang zu zweite Erwiderungen, Axiom X).

irdischen Dinge ab. So kann nichts, was distinkt gedacht wird, rein subjektiv bzw. fiktiv sein – es existiert auf die wahrhafteste Art und Weise: ideell, auf der Ebene der Ideen.

Zurück in unseren Kontext: Für Descartes ist in dem Begriff eines Dinges also entweder die mögliche oder die notwendige Existenz enthalten. Die Rolle, die diese Grundlage für den Gottesbeweis spielen wird, ist schon ersichtlich: Ein wahrer Begriff *kann* notwendig auch Existenz implizieren, und würde – indem er auch unabhängig von einem Begreifen bzw. Denken allein an sich real ist – immer schon auf einer nicht nur gedachten Ebene existiert haben. Das Beispiel mit geometrischen Figuren machte dies für spezielle Eigenschaften bereits verständlich; der Begriff Gottes enthalte nach Descartes als Eigenschaft nicht nur die mögliche Existenz sondern die notwendige. Den Gottesbeweis, den dieses Ergebnis braucht, nehme ich an dieser Stelle noch nicht vorweg (auch wenn er sich bereits aus den ersten beiden Grundlagen für die Gottesbeweise führen ließe), ich verweise dafür auf Abschnitt 1.4.2.

1.4.1.3 Axiom γ : Kein Ding oder keine wirklich actu existierende Vollkommenheit eines Dings haben das Nichts als Ursache ihrer Existenz⁶⁴

Dieses Axiom benötigt zunächst keine weitere Erläuterung, es ist evident. Hegel führt den Gedanken weiter (und zugleich weg von diesem Ausgangssatz) in Richtung der Gottesbeweise mit Hilfe einer Erläuterung Spinozas aus DESCARTES' PRINZIPIEN DER PHILOSOPHIE: Die Realität der wirklichen Dinge ist wie in Axiom α behauptet graduell gestuft. Ebenso sind auch die Grade der Realität von *Ideen* verschieden je nach den Dingen, deren Vorstellungen sie sind: Die *Vorstellung* einer Substanz stellt einen größeren Sachgehalt vor als die Vorstellung eines Akzidens. Die Grade der Realität, welche wir in den Ideen wahrnehmen, sind nicht in den Ideen insofern sie Arten des Denkens sind – als solche wären sie alle gleich real – sondern entsprechen den Graden des Vorgestellten der Ideen. Die Ideen sind also graduell sachhaltig je nach der Sachhaltigkeit des Dinges, welches in der Idee ist.⁶⁵

⁶⁴ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 139. Descartes erklärt in Meditationen mit Einwänden, 149 [224] (Anhang zweite Erwiderungen, Axiom III) genauer: „ein Nichts, das heißt ein nicht existierendes Ding“.

⁶⁵ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 139. Hegel zitiert dafür Spinoza, Prinzipien, 45 (übernommenes Axiom IV) und 43-44 (Anmerkung zu Propositio IV).

Wichtig ist generell für die folgenden Formulierungen die Verwendung von ‚objektiver Realität‘: Descartes verwendet es in seinem scholastischen Sinn, nach dem es soviel bedeutet wie der Seinsgehalt in meinen Ideen – die Realität, die ich in einem Begriff denke, also eine *gedachte* Vollkommenheit, die *vorgestellte* Sachhaltigkeit – die Realität der gedachten Sache, die Wirklichkeit des Inhalts des Gedankens, aber nicht die Realität des Gedanken als Gedanken. Spinoza definiert es im cartesischen Sinn: „Unter *objektiver* Realität einer Idee verstehe ich das Sein des durch die Idee vorgestellten Dinges, insofern es in der Idee ist. [...] Denn was immer wir als in den Objekten von den Ideen enthalten wahrnehmen, ist in diesen Ideen selbst objektiv.“⁶⁶ Im scholastisch formulierten Gegensatz zur objektiven Realität steht die „formale Realität“, die nicht nur eine vorgestellte Realität ist, sondern unabhängig vom Denken in der Wirklichkeit (d.h. aktuell) vorhanden ist, und die formale Ursache für meine Idee darstellt.⁶⁷

Die zuvor zitierte Stelle aus Spinozas Prinzipien ist bereits eine Fortführung des Axioms α auf der Ebene der Ideen; Descartes vollzieht diese im zweiten Teil des Axiom VI: „Deshalb ist auch mehr objektive Realität in der Idee der Substanz als in der des Accidens, und in der Idee der unendlichen Substanz wiederum mehr als in der Idee der endlichen.“⁶⁸ Wegweisend dabei ist, dass nun auch die Vollkommenheit nicht mehr als aktuelle Wirklichkeit einer Möglichkeit gedacht werden muss, sondern ebenfalls eine rein objektive Vollkommenheit (eine nur *gedachte* aktuelle Wirklichkeit und damit keine aktuelle Wirklichkeit) sein kann.

Hier ist – wie gesagt – zu beachten, dass mit der Unterscheidung der Realität in objektive und formale Realität der Sachgehalt einer Idee eines Dinges von seiner aktualen Existenz getrennt wird: Die objektive Realität einer Idee existiert außerhalb meines Geistes nicht grundsätzlich aktuell (sondern wie Axiom β ausführte entweder möglich oder notwendig

⁶⁶ Spinoza, Prinzipien, 39 (Definition III). [kursiv JW]

⁶⁷ Vgl. Röd, Gott der reinen Vernunft, 64. Vgl. dazu: Spinoza, Prinzipien, 21 (Definition III): „Unter objektiver Realität einer Idee verstehe ich das Wesen (entitas) der durch die Idee vorgestellten Sache, soweit dies Wesen in der Idee ist. Ebenso kann man von objektiver Vollkommenheit oder von einem objektiven Kunstwerk u.s.w. sprechen. Denn alles, was man als in den Objekten der Ideen enthalten auffaßt, das ist in den Ideen selbst objektiv.“ Und Definition IV: „Von eben demselben sagt man, daß es formal in den Gegenständen der Idee sich befindet, wenn es derart darin ist, wie man es erfaßt; und man sagt, daß es in eminenter Weise in den Gegenständen ist, wenn es zwar nicht derart darin ist, aber doch in einer Größe, daß es die Stelle von jenem vertreten kann. Wenn ich sage, die Ursache enthalte die Vollkommenheiten ihrer Wirkung in eminenter Weise, so will ich damit andeuten, daß die Ursache die Vollkommenheiten der Wirkung in höherem Grade als die Wirkung selbst enthält.“

⁶⁸ Descartes, Meditationen mit Einwänden, 150 [225] (Anhang zweite Erwiderungen, Axiom VI). Den ersten Teil verwendet Hegel für Axiom a unserer Darstellung.

aktuell. Notwendig zum Beispiel mein eigenes Sein, die Winkelsumme des Dreiecks von 180 Grad und, wie Descartes zu beweisen meint, das Sein Gottes).

Die Bestimmung der Vollkommenheit (der Seinsmächtigkeit) aus Axiom α ist eine wegweisende Bestimmung für den Verlauf des Gottesbeweises. In ihr liegt aber auch der wirkmächtigste Vorwurf am Gedankengang Descartes' enthalten: Jene grundlegende Vollkommenheit ist auf der Ebene des seinsmächtigsten Wesens nämlich nicht mehr von der (gedachten) notwendigen Existenz zu trennen, denn wenn es ein Wesen gibt, das sich selbst im Sein erhalten kann, dann muss es ohne Anfang und ohne Ende sein. Normalerweise kann die Vernunft eine partikuläre Vollkommenheit und die Existenz des Trägers dieser Vollkommenheit gedanklich trennen – die Existenz ist zwar der Seinsvollzug eines Wesens oder einer Vollkommenheit, aber ich kann mir einen Moment oder Ort denken, in dem dieses Wesen noch nicht oder nicht mehr existiert. Man kann eine objektive Vollkommenheit denken (wie alles müssen wir es grundsätzlich als seiend denken) und kann das aktuelle Sein davon gedanklich nach Belieben negieren oder nicht. In jenem Fall des höchst mächtigen Wesens präsentiert sich die Vollkommenheit aber als notwendige Existenz, weil es sich stets selbst erhält und daher nie nicht sein kann. Sein aktuelles Sein können wir gedanklich nicht negieren, sondern müssen es notwendig denken. Somit ist auch nur in der objektiven Vollkommenheit des höchst mächtigen Wesens notwendig die aktuelle Existenz mitgedacht.

Die Ausführungen und Zitate zur objektiven (gedachten) Realität, die Hegel zum Axiom γ anmerkt, scheinen fehl am Platz zu sein, wenn man bedenkt, dass dies ja eigentlich das Thema des Punktes δ sein wird und sie dort daher besser hinpassen würden. Die Ausführungen von γ , die auf die Ebene der Gedanken zielen (welche in Axiom δ behandelt werden), machen Sinn, wenn man sie als Einführung in den Hauptgedanken des folgenden Punktes betrachtet. Das Axiom γ im Sinn seiner Überschrift bleibt auf der Ebene des Axioms α im Bereich aktueller Wirklichkeiten, die eben formal und nicht objektiv sind. Man muss allerdings sagen, dass dies in der Darstellung Hegels selbst in dieser Hinsicht erst im Folgenden seine volle Bedeutung erhält. Wenn ich den Grundgedanken des letzten Axioms δ vorwegnehmen wollte, wäre dies am Leichtesten mit einem Zitat Descartes': „Daß nämlich nichts in der Wirkung ist, was nicht entweder in ähnlicher oder in eminenterer Weise irgendwie zuvor in der Ursache vorhanden gewesen ist, das ist ein Grundbegriff (prima notio) [eine eingeborene Idee], wie wir keinen klareren haben können, und der gemeine Satz: ‚Aus nichts wird nichts‘ (a nihilo nihil fit) ist von ihm nicht

verschieden; denn gäbe man zu, daß etwas in der Wirkung sei, was nicht in ihrer Ursache gewesen, so müßte man auch zugeben, daß eben dies aus nichts entstanden sei“.⁶⁹

Vor diesem Hintergrund ist die letzte Grundlage äußerst einleuchtend – objektive Realität für einen Geist kann es nur geben, wenn tatsächlich ein Ding die darin enthaltene Realität besitzt.

1.4.1.4 Axiom δ : Die Ursache für die objektive Realität der Begriffe ist ebenso groß oder größer als die Wirkung (die objektive Realität im Begriff).

Es muss wenigstens soviel Sachgehalt in der Ursache sein wie in der Wirkung. Wenn die Realität der (Ur-)Sache an sich ebenso vollkommen ist wie die bewirkte objektive Realität des Begriffes in meinem Geist, ist sie eine formelle Ursache; wenn das wirkliche Ding mehr Sachgehalt besitzt als es an die Idee als objektiven Sachgehalt weitergibt (wenn die Idee also weniger objektive Realität besitzt als die Sache an aktueller Realität), ist sie Ursache im eminenteren Sinn.⁷⁰

Sehr bezeichnend veranschaulicht Descartes den Gedanken in den Antworten auf die ersten und auch zweiten Einwände: Die aktuelle Kunstfertigkeit einer sehr komplizierten Maschine ist vor dem Bau dieser Maschine zuerst einmal in der Idee des Ingenieurs als objektive Kunstfertigkeit enthalten. Dass die Idee die objektive Kunstfertigkeit überhaupt und sogar noch mehr als andere enthält, dafür braucht sie eine Ursache – eine früher gesehene Maschine, eine bedeutende Kenntnis der Mechanik im Verstand des Ingenieurs, eine große Begabung des Ingenieurs oder sonst etwas. Egal, was die Ursache ist, jede Kunstfertigkeit, die in objektiver Weise in der Idee enthalten ist, muss in formaler oder eminenter Weise in ihrer Ursache vorhanden sein.⁷¹

Dass es sich ebenso mit der objektiven Realität bzw. der objektiven Vollkommenheit, die in der Idee Gottes vorhanden ist, verhalten muss – auch sie braucht eine formale oder

⁶⁹ Descartes, Meditationen mit Einwänden, 122-123 [181-182] (Antwort zweite Einwände).

⁷⁰ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 139. Hegel zitiert Descartes, Meditationen mit Einwänden, 149-150 (Anhang zweite Erwiderungen, Axiom IV-V) und Spinoza, Prinzipien, 46-48 (übernommenes Axiom VIII + IX).

Spinoza erläutert im Axiom VIII: „[W]enn man annehmen wollte, daß nichts oder weniger in der Ursache sei, als in der Wirkung, so wäre ein Nichts in der Ursache die Ursache der Wirkung. Das ist aber widersinnig [...], deshalb kann nicht jedes beliebige Ding die Ursache einer bestimmten Wirkung sein, sondern genau nur dasjenige, in dem eminent oder zumindest formal alle Vollkommenheit vorhanden ist, die in der Wirkung enthalten ist.“ Descartes in Axiom V: „Daraus folgert auch, daß die objektive Realität unserer Ideen eine Ursache erfordert, in der ebendieselbe Realität nicht nur in objektiver, sondern in formaler oder eminenter Weise enthalten ist.“

⁷¹ Vgl. Descartes, Meditationen mit Einwänden, 93-94 [135-136] (Antwort erste Einwände).

eminente Ursache, ohne die sie nicht in die Idee kommt – ist die Grundlage für den a posteriorischen Beweis. In der Reihenfolge Hegels, die er aus dem Anhang zu den Meditationen übernimmt, zuerst der a priorische.

1.4.2 Beweis a priori

Er wird geführt aus dem Begriff des vollkommensten Wesens, aus den Eigenschaften der Natur Gottes. Dieser Beweis geht hervor aus der Antwort auf die Frage: Welche Bestimmungen hat die Vorstellung eines höchst vollkommenen Wesens?

Wir finden ihn ausführlich in der fünften Meditation ausgeführt. Hegel zitiert Descartes in seiner Darstellung aus dem Anhang der Meditationen und nimmt schon nur den Hauptgedanken der notwendigen Existenz in den Blick: „Daß etwas in der Natur oder dem Begriffe eines Dinges enthalten ist, ist soviel als sagen, daß es wahr ist: die Existenz ist unmittelbar in dem Begriff Gottes enthalten; es ist also wahr, von ihm zu sagen, daß eine notwendige Existenz in ihm ist.“⁷²

In diese Kerbe schlägt auch das zweite, darauf folgende Zitat, diesmal von Spinoza: „In dem Begriffe jedes Dings ist entweder eine mögliche oder eine notwendige Existenz enthalten: eine notwendige im Begriffe Gottes, d.h. des absolut vollkommenen Wesens; denn sonst würde es als unvollkommen begriffen.“⁷³ Notwendiges Sein, das seine Existenz nur sich selbst verdankt, ist vollkommener als zufälliges Sein – das ergibt sich aus der Verlagerung von Descartes' Substanz auf das „per se“ der Selbständigkeit, welche wir als größere Macht und damit größere Vollkommenheit bestimmt gesehen haben, (vgl. Axiom α).

Zur Vollständigkeit: Es handelt sich dabei natürlich um die Vorstellung einer ewigen Existenz: Diese ist vollkommener, weil sie keinen Anfang hat, und zweitens, weil sie nicht von einem anderen abhängt, der sie zur Existenz gebracht hat.

Vermittels der Verknüpfungen zwischen der *Natur* des absolut vollkommenen Wesens und der *Natur der aktuellen Existenz* versucht Descartes, von der Ebene idealer Sachverhalte bzw. Naturen zur Ebene der Realität überzugehen. Wolfgang Röd fächert den Gedankengang in zwei Prämissen und einem Schluss auf: 1) Die Idee Gottes (des absolut vollkommenen Wesens) ist distinkt. 2) Distinkte Ideen repräsentieren wahrhafte Naturen.

⁷² Descartes, Meditationen mit Einwänden, Anhang zweite Erwiderungen, Satz I. Zitiert nach Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 140.

⁷³ Spinoza, Prinzipien, 45 (Axiom VI). Zitiert nach Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 140.

Dem distinkten Begriff des absolut vollkommenen Wesens entspricht eine Natur, zu der die aktuale Existenz gehört, weil diese eine Vollkommenheit ist, die dem höchst vollkommenen Wesen nicht fehlen kann. 3) Daher existiert die Natur Gottes aktuell.⁷⁴

Oder in anderen Worten: Wenn ich – bei Berücksichtigung der Prämissen – den Begriff Gottes nur als existierend denken kann, entspricht ihm eine aktuell existierende Natur. Ansonsten wäre es kein distinkter Begriff, oder distinkte Begriffe stünden nicht für wahrhafte Naturen, wovon wir aber ausgegangen sind.

1.4.2.1 Allgemeine und Hegels Bedenken zum a priorischen Gottesbeweis

Gerade das Verständnis von Vollkommenheit als *aktuale Verwirklichung* einer Möglichkeit (wie es die vorcartesianische Philosophie vertreten hat) ist es, was im ontologischen Gottesbeweis Descartes' die *Idee* des höchst *vollkommenen* Wesen nicht anders als auch aktuell existierend zu denken erlaubt.

Die *Idee* des größten Seinsgehaltes (die objektiv größte Seinsmächtigkeit) hätte nämlich folglich nur die größte *objektive* Vollkommenheit (und damit die größte *mögliche* Vollkommenheit; die größte wirkliche nur, wenn der Sachverhalt aktuell wirklich existiert). Der klassischen Definition von Vollkommenheit zufolge ist Vollkommenheit aber gerade die Verwirklichung einer Möglichkeit, und erst wenn der Seinsgehalt wirklich existiert, hat er damit *überhaupt eine* Vollkommenheit. Übrigens nicht anders als bei der Realität: Die objektive Realität hat überhaupt erst eine Sachhaltigkeit, wenn es ein Ding mit entsprechender oder übersteigender Sachhaltigkeit gibt, von dem sie sie erhalten hat: so auch Axiom δ . (Dies berührt den a posteriorischen Beweis, der sich damit als das Eigentliche des ontologischen Beweises herausstellt.⁷⁵) Gegen Descartes ist so (zum Beispiel mit Gassendi⁷⁶, dem Autor der fünften EINWÄNDE ZU DEN MEDITATIONEN) einzuwenden, dass die Philosophie vor ihm die aktuelle Verwirklichung einer Möglichkeit, das Dasein eines Sachverhaltes, nicht als eigenständige Vollkommenheit neben anderen verstanden hat. Erst durch das Dasein existiert das Ding mit seinen Vollkommenheiten.

Von der *Objektivität* der Vollkommenheit meint Descartes im Fall des höchst vollkommenen Wesens zur formalen Vollkommenheit übergehen zu können: Es stünde mir nicht frei, Gott ohne Dasein – das heißt das höchst vollkommene Wesen ohne die höchste

⁷⁴ Vgl. Röd, *Gott der reinen Vernunft*, 65-67.

⁷⁵ Vgl. dazu z.B. auch Henrich, Dieter: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, ²1967, 20.

⁷⁶ Vgl. Descartes, *Meditationen mit Einwänden*, 297-300 [457-461] (fünfte Einwände).

Vollkommenheit zu denken. Descartes denkt das höchst vollkommene Wesen objektiv als seiend – wie alle objektiven Realitäten, weil wir (wie in der zweiten Grundlage) „nichts anders als unter der Form eines existierenden Dinges begreifen können“⁷⁷. Wenn ich das Dasein aber vom höchst vollkommenen, höchst mächtigen Wesen nicht einmal gedanklich trennen kann (denn ich kann es ja nie als nicht existierend denken, weil wenn ich es derart mächtig denke, dass seine Existenz von niemand abhängt, ich gleichzeitig dazu denken muss, dass es diese Existenz ohne Anfang und Ende hat, d.h. dass seine Existenz schon in seinem Wesen, seiner Essenz, liegt), ist in der Idee dieses Wesens enthalten, dass es notwendig existiert. So auch Hegel in den VORLESUNGEN ÜBER DIE PHILOSOPHIE DER RELIGION: „Es wird der Begriff von Gott aufgestellt und gezeigt, daß er nicht anders gefaßt werden könne als so, daß er das Sein in sich schließt.“⁷⁸

Normalerweise denke ich einen objektiven (im Sinne Descartes’) Sachgehalt und eine objektive Vollkommenheit, die nicht wirklich sein müssen aber als wirklich gedacht werden. Im Fall des allerrealsten Wesens muss ich aber einen objektiv notwendig existierenden Sachgehalt denken. Dieser *muss* jedoch *nicht* außerhalb meines Denkens *existieren!* – Ich kann seine Nichtexistenz zwar nicht denken, daraus folgt aber nicht, dass es in der Wirklichkeit existiert. So argumentiert Caterus (der Autor der ERSTEN EINWÄNDEN ZU DEN MEDITATIONEN): „Auch wenn zugegeben würde, dass das höchst vollkommene Wesen allein schon durch seinen Namen das Dasein mit sich bringt, so folgt doch nicht, dass eben dieses Dasein in der Natur der Dinge etwas in Wirklichkeit ist, sondern nur, dass mit dem Begriff des höchsten Wesens der Begriff des Daseins untrennbar verbunden ist.“⁷⁹ Die (gedachte) Vorstellung des mächtigsten Wesens, die gedachte Essenz, ist nicht zu trennen von seiner (nur als notwendig *denkbaren*) Existenz. Wie im scholastischen Gottesbegriff fallen Existenz und Essenz in diesem einen Fall zusammen. Der Unterschied ist, dass Descartes versucht über die Definition des Wesens zur Existenz zu kommen, während die Scholastik einräumt, das Wesen Gottes a priori nicht so sehr zu erkennen, dass man diese Ableitungen daraus folgern könnte.⁸⁰ – Man müsste dazu von den Wirkungen Gottes ausgehen.

⁷⁷ Descartes, Meditationen mit Einwänden, 151 [226] (Anhang zu zweite Erwiderungen, Axiom X).

⁷⁸ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion Bd. II, 529.

⁷⁹ Descartes, Meditationen, 89 [129] (fünfte Einwände).

⁸⁰ So vgl. z. B. Johannes Hessen, Substanz, 40: Weil Gottes Wesen von seiner Existenz ja tatsächlich ungetrennt ist, könnte man das schon so denken; das einzige Problem wäre, dass wir a priori Gottes Wesen nicht so sehr erkennen, dass wir erkennen würden, dass darin Essenz und Existenz ungetrennt ist.

Hegel vollzieht Descartes' Gedankengang mit und verteidigt die Überlegung auch gegen den Vorwurf, dass wir bei allen Dingen Essenz und Existenz unterscheiden können und dass nur weil wir uns denken, etwas sei, es noch lange nicht ist: Bei diesem einen Fall des unendlichen Wesens ist es anders als bei den endlichen Dingen, weil wir eben gedanklich Essenz und Existenz *nicht* trennen können. Die Trennbarkeit ist gerade ein Kennzeichen von endlichen Dingen und tatsächlich kann ich, wie wir gesehen haben, beim besten Willen das unendliche Ding nicht als nicht-existierend denken.⁸¹ Und das – sowenig es ein Gottesbeweis sein mag – ist gerade das Unerhörte bei allen ontologischen und a priorischen Beweisversuchen: Das ich dieses eine nur als existent oder gar nicht denken kann. Und doch: *Muss* ich es überhaupt denken oder *kann* ich es *nur nicht anders* denken?⁸² Descartes geht sowohl im a priorischen als auch im a posteriorischen Beweis schon davon aus, dass wir die Idee des höchst vollkommenen Wesens schon in unserem Geist haben.

Die Kritik Hegels betont zwei (zusammenhängende) problematische Hinsichten auf diese Tatsache: Der erste Punkt richtet sich gegen den Begriff Gottes, in dem *vorausgesetzt* ist, dass Sein und Begriff zusammenfallen; der andere richtet sich gegen den Begriff Gottes, der *nur subjektiv*, nur unsere Vorstellung von Gott ist.

Hegel gibt zur ersten kritischen Hinsicht zu bedenken, dass wir dabei bereits von der Idee Gottes als einer Voraussetzung ausgehen. Das Problematische dabei: „daß dieses *ist*, das ist die höchste Idee.“⁸³ Die Frage nach der Existenz erübrigt sich, wenn man diese Definition näher begutachtet, denn es „soll gerade dies die Idee sein, daß damit auch die Existenz gesetzt ist. Sagt man nämlich, es ist nur eine Vorstellung, so widerspricht es dem Inhalt der Vorstellung.“⁸⁴ In den VORLESUNGEN ÜBER DIE PHILOSOPHIE DER RELIGION formuliert er es: „Diese Einheit des Begriffs und Seins ist Voraussetzung, und das Mangelhafte ist eben, daß es nur Voraussetzung ist.“⁸⁵

Die zweite kritische Hinsicht enthält die ersten, insofern der Übergang zum Sein erst recht wieder durch dieselbe Voraussetzung geleistet wird, zielt aber ganz grundlegend auf die

⁸¹ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 141.

⁸² Als weiterführende Überlegung: Zumindest müsst ich ein Wesen, das seines Seins selbst mächtig ist, denken, wenn ich auf der Suche nach der Ursache meines unvollkommenen Seins nicht von einer unendlichen Ursachenkette ausgehen will. Diese Art a posteriorischer Beweis finden wir zum Beispiel im zweiten Weg des Thomas von Aquin (S.th. I, q.2, a.3, Resp.) nach der Ordnung der wirkenden Ursachen.

⁸³ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 140.

⁸⁴ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 140. [Kursiv von mir.]

⁸⁵ Hegel, Philosophie der Religion Bd. II, 527.

Subjektivität des Gottesbegriffs. In der Religionsphilosophie behandelt Hegel im Jahr 1831 ausführlicher den ontologischen Gottesbeweis, welcher „allein der wahrhafte ist“⁸⁶. Anselm von Canterbury hat ihn aufgefunden, Descartes wird von Hegel als einer derer geschildert, die ihn übernommen haben. Hegel stellt den Beweis sehr allgemein dar und geht nicht näher auf Descartes ein. Der Begriff wird zunächst als subjektiv (für Hegel: in meinem Geist) betrachtet und ist insofern unvollkommen, danach muss das Sein als verbunden mit ihm aufgezeigt werden.⁸⁷

Der ontologische Beweis erschöpfender: Es ist in der Definition der Idee des vollkommensten Wesens enthalten, dass es auch außerhalb unseres Geistes existieren muss, um tatsächlich die höchste Idee zu sein: Denn wenn wir die bloße Vorstellung des vollkommensten Wesens ohne Existenz mit derselben Vorstellung, die auch außer uns existiert, vergleichen, stellen wir fest: Das vollkommene Wesen, das auch außerhalb unseres Geistes existiert, ist vollkommener – hat eine höhere Seinsmächtigkeit. Oder: Ohne die von uns unabhängige Existenz wäre die Vorstellung nicht das, was sie zu sein vorgibt – sie wäre eben nicht vollkommen, im Sinn von ihres Seins selbst mächtig, sondern abhängig von uns. Und gerade das haben wir ja im Gedanken der vollkommensten Existenz bereits negiert.⁸⁸ Unserem Begriff von Gott soll der Mangel genommen werden, „daß er nur ein Subjektives, nicht die Idee ist. Der Begriff, der nur ein Subjektives und getrennt vom Sein ist, ist ein Nichtiges.“⁸⁹ So bin ich gezwungen, das Vollkommenste als solches zu denken, welches bereits unabhängig von uns existiert.

Im Jahre 1827 schon führte Hegel in seinen Religionsphilosophie-Vorlesungen aus, dass bei den a posteriorischen Beweisen vom endlichen Sein ausgegangen und dann zu Gott übergegangen wird, beim ontologischen dagegen man vom Begriff Gottes ausgeht zum Sein des Begriffes. *Beide* Beweise haben damit endliche Ausgangspunkte, denn „ein Gott, der nicht ist, ist ein Endliches, nicht wahrhaft Gott“⁹⁰.

Hegel schränkt die Beweiskraft des Argumentes also ein, weil der Begriff Gottes mit seiner problematischen Bestimmung der höchsten Vollkommenheit eine Voraussetzung dafür ist. Die Vorstellung des allervollkommensten Wesens, in dem Begriff und Dasein ident sind, wird als Maßstab verwendet. Gemessen an diesem sind das Sein und Begriff allein bzw.

⁸⁶ Hegel, Philosophie der Religion Bd. II, 529.

⁸⁷ Vgl. Hegel, Philosophie der Religion Bd. II, 529-530.

⁸⁸ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 144.

⁸⁹ Hegel, Philosophie der Religion Bd. II, 531.

⁹⁰ Hegel, Philosophie der Religion Bd. II, 522.

getrennt voneinander genommen jeweils einseitig und unvollkommen.⁹¹ Die Vorstellung des allerrealsten Wesens wird in unserem Geist vorgefunden bzw. gebildet. (Descartes fasst sie als ‚idea innata‘, die zwar nicht ohne unser Zutun bewusst in unserem Geist ist, aber doch jederzeit von uns gebildet werden kann.) Die eigentliche Frage wäre, ob diese Idee (wie das ‚Dreieck mit einer Winkelsumme von 180 Grad‘) einer wahren Natur entspricht oder nicht doch nur von uns gemacht wurde wie ein ‚rundes Quadrat‘. Mit dieser Frage rühren wir an den zweiten Beweis, der sich bereits weiter oben als Grundlage für den ersten abgezeichnet hat. In ihm wird versucht klar zu stellen, dass eine derartige Vollkommenheit nicht in uns ihre Ursache haben kann.

1.4.3 Beweis a posteriori

Jener geht von der Ursache des Begriffs des vollkommensten Wesens in uns aus.

Descartes führt diesen Beweis in der dritten Meditation, er ist die Antwort auf die andere Frage: Woher kommt die Idee eines höchst vollkommenen Wesens in meinen Geist? Wie wir gesehen haben, ist dieser Beweis der grundlegendere, weil die objektive Realität, die wir im ersten Beweis denken, überhaupt erst eine Sachhaltigkeit hat, wenn es ein Ding mit entsprechender oder übersteigender Sachhaltigkeit gibt. Nur weil wir es unmöglich als nicht-existent denken können, bedeutet das noch nicht, dass es auch existiert. Es könnte eine falsche Vorstellung sein.

Woher kommt nun also die Vorstellung des höchst mächtigen Wesens? Ich bin ein unvollkommenes Wesen und habe sie dennoch in mir. Die objektive Realität eines Begriffes bedarf – wie wir im Axiom δ sahen – einer Ursache, die ebenso viel oder mehr formale Realität hat als er selbst. Demnach kann ich nie die Ursache für die Realität einer Vorstellung sein, die vollkommener ist, als ich. Sie muss von außen in mich gekommen sein. Nun *finde* ich den Begriff Gottes aber in meinem Geist vor (bzw.: nun kann ich den Begriff Gottes aber bilden und zwar nicht abgeleitet von meiner eigenen Vollkommenheit, weil er jene übersteigt) – also muss die Ursache dafür unabhängig von meinem Geist existieren. Denn: Die Perfektion, die in dieser Vorstellung ist, ist nicht in mir, und weil aus Nichts Nichts entsteht, muss eine Ursache, in der alle Perfektion enthalten ist, mir diese Idee eingepflanzt haben.⁹²

⁹¹ Hegel, Philosophie der Religion Bd. II, 531-532.

⁹² Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 140; 142. Er zitiert dabei Spinoza, Prinzipien, 51 (Lehrsatz VI) und 46 (Axiom VIII) [= Descartes, Meditationen mit Einwänden, 151-152 [227-228] (Anhang zweite Erwiderungen, Satz II)] und 150 [224-225] (Axiom V)].

1.4.3.1 Hegels Bedenken zum a posteriorischen Gottesbeweis

Wie im a priorischen Beweis stößt Hegel sich daran, dass die Idee Gottes in uns vorausgesetzt ist; beide sind in dieser Hinsicht ungenügend.

Weiters missfällt ihm daran, dass in die *apriorische* Metaphysik Versuche, Beobachtungen und Voraussetzungen von Vorstellungen eingeführt werden und dass „diese Bestimmungen aufeinander folgen auf eine Weise, die *empirisch* ist, die also nicht philosophisch beweisend ist“⁹³. Der Anspruch einer apriorischen Metaphysik wäre ja gerade, sich nicht von empirischen Voraussetzungen her zu legitimieren, sondern beim Denken, bei allgemeingültigen Wahrheiten anzufangen.

1.4.4 Ein allgemeiner Nachtrag zu Descartes' Beweisen

Descartes lässt die Beweise in den MEDITATIONEN im Vergleich mit seinem ANHANG ZU DEN ZWEITEN ERWIDERUNGEN bzw. den PRINZIPIEN in umgekehrter Reihenfolge auftreten und scheint auch ihre Beweiskraft unterschiedlich zu beurteilen. Nachdem Descartes im ANHANG ZU DEN ZWEITEN ERWIDERUNGEN zuerst den a priorischen Beweis erschließt, leitet er zum a posteriorischen über mit den Worten: „[S]ein [des a priorischen Beweises] Schlußsatz kann denen, die von Vorurteilen frei sind, ohne weiteres bekannt sein [...]; aber weil es nicht leicht ist, zu einem solchen Scharfblick zu gelangen, werden wir dasselbe auf andere Weisen untersuchen.“⁹⁴

In den ZWEITEN ERWIDERUNGEN selbst leitet Descartes wiederum vom a posteriorischen Beweis zu einer Variante des a priorischen über: „Aber für die, deren natürliches Licht so klein ist, daß sie nicht sehen, daß es ein Grundbegriff ist, daß jede Vollkommenheit, die objektiv in einer Idee ist, real in einer ihrer Ursachen sein muß [a posteriori Beweis der III. Meditation bzw. Anhang Satz II: Ursache der Gottesvorstellung meines Geistes], habe ich dasselbe noch handgreiflicher daraus bewiesen, daß der Geist, der diese Idee hat, nicht durch sich selbst sein kann“.⁹⁵ Letzteres ist die modifizierte Gestalt des ursprünglich a priorischen Beweises der fünften Meditation, er wird allerdings in der Form, die das Gewicht auf die Ursache meiner bedingten Seinsmächtigkeit legt, zu einem a posteriorischen: Mein Sein wird vom höchst mächtigen Wesen erhalten, dieses erhält sich selbst aus keiner fremden Macht. Sowohl in den PRINZIPIEN (I, 20-21; während sich die

⁹³ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 141 [Kursiv von mir].

⁹⁴ Descartes, Meditationen mit Einwänden, 151 [227] (Anhang zweite Erwiderungen, Lehrsatz I).

⁹⁵ Descartes, Meditationen mit Einwänden, 123 - 124 [183] (Antwort zweite Einwände).

erste Variante des a priorischen in I, 14 und der a posteriorische in I,17-18 findet) als auch im ANHANG ZU DEN ZWEITEN ERWIDERUNGEN (Satz III) findet sich diese zweite Variante des a priorischen Beweisgangs und trotzdem scheint Hegel ihn nur implizit über die Vollkommenheit der ersten Variante mit aufgreifen zu wollen ohne zu erklären, woran Descartes dabei im Speziellen gedacht hat.

Als *methodisches* Problem (Hegel geht darauf nicht ein) im Verlauf der cartesischen Beweise ist noch zu bedenken, dass ich das Prinzip des Zweifels kurzfristig aufbebe bzw. mir die erst zu beweisende Wahrhaftigkeit Gottes als Garant für meine richtigen Schlüsse vorweg entleihe, was eine zirkuläre Struktur ergibt. Es schien in der ersten Meditation zunächst ja so zu sein, dass „die Arithmetik, die Geometrie und andere Wissenschaften dieser Art, die nur von den allereinfachsten und allgemeinsten Gegenständen handeln und sich wenig darum kümmern, ob diese in der Wirklichkeit vorhanden sind oder nicht, etwas von zweifelloser Gewißheit enthalten. [...] [I]ch mag wachen oder schlafen, so ist doch stets $2 + 3 = 5$, das Quadrat hat nie mehr als vier Seiten, und es scheint unmöglich, daß so augenscheinliche Wahrheiten in den Verdacht der Falschheit geraten können.“⁹⁶

Wenn es allerdings einen allmächtigen Gott gibt, der bewirkt hat, dass es überhaupt kein ausgedehntes Ding gibt, sondern es mir nur so scheint, und dass „ich mich täusche, so oft ich 2 und 3 addiere oder die Seiten des Quadrats zähle, oder was man sich noch leichteres denken mag“⁹⁷ – was dann? Die Folgerung an dieser Stelle war, selbst diesen mathematischen scheinbaren Wahrheiten die willentliche Zustimmung zu entziehen. Dies scheint wie vergessen, wenn Descartes in der dritten Meditation die denkende Sache, die er ist, mit Recht als gewiss und wahr hinstellt aber dabei nicht stehen bleibt, sondern auch solche einfachen mathematischen Wahrheiten plötzlich als wahr ansieht: „Täusche mich, wer es kann! Niemals wird er doch bewirken, daß [...] $2 + 3$ mehr oder weniger seien als 5 und dergleichen, worin ich nämlich einen offenen Widerspruch erkenne.“⁹⁸

Dieses Problem wäre keines, weil der wahrhaftige Gott ja die Wahrheit von derartigen mathematischen Einsichten garantiert, doch ist es eines, weil der Beweis Gottes ja trotz allem auf einigen der allereinfachsten, allgemeinsten und anschaulichsten Grundsätzen – der oben (in Abschnitt 1.1.3.1) angeführten eingeborenen Ideen – beruht und immer noch gilt, was Descartes im DISCOURS auf den Punkt bringt mit: „Wüßten wir aber nicht, daß alles Wahre und Sachhaltige in uns von einem vollkommenen und unendlichen Wesen

⁹⁶ Descartes, Meditationen, 14 [13] (erste Meditation).

⁹⁷ Descartes, Meditationen, 14 [13] (erste Meditation).

⁹⁸ Vgl. Descartes, Meditationen, 28-29 [34-35] (dritte Meditation).

herstammt, so hätten wir, unsere Vorstellungen möchten so klar und deutlich sein, wie sie wollten, keinen Grund, der uns die Gewißheit gäbe, sie besäßen die Vollkommenheit, wahr zu sein.“⁹⁹

Hegel umgeht dieses Problem, indem er generell den Zweifel weniger stark gewichtet¹⁰⁰ als das Abstrahieren der unwesentlichen Eigenschaften in dem Sinn, wie Descartes es für die Akzidenzien des Wachses verstanden wissen will: „Betrachten wir es aufmerksam, entfernen wir alles, was nicht dem Wachse zugehört, und sehen wir zu, was übrigbleibt!“¹⁰¹

Neben den Sachfragen, die sicherlich die entscheidenden Fragen sind, kann man eine kritische Frage nach der Absicht Descartes' für den Gottesbeweis am Rande noch anschneiden: Mit welcher Motivation führt Descartes seine Gottesbeweise? Die Tatsache, dass er auf die Idee Gottes angewiesen ist, um sein System zu rechtfertigen, könnte zumindest außerhalb der metaphysischen Reflexion das Zwielficht eines Funktionalisierungsverdacht auf seinen Beweis eines Gottes werfen, der ihm in erster Linie die richtige Erkenntnis der Dinge garantieren soll.¹⁰² Zur Rolle Gottes als Vermittler zwischen meiner denkenden Substanz und den anderen Dingen aber im letzten Schritt.

⁹⁹ Descartes, Discours IV, 4. Descartes hätte dieses Problem in der Antwort auf die zweiten Einwände (Meditationen, 128 [190]) sehen können: „Da nun jener als ein Atheist angenommen wird, kann er dessen nicht gewiß sein, daß er sich nicht täuscht, selbst in dem, was ihm am meisten einleuchtend scheint, wie zur Genüge dargetan, und wenn ihm vielleicht der Zweifel nicht aufstößt, so kann er ihm doch aufstoßen, wenn er die Sache prüft oder sie von einem anderen vorgebracht wird, und er wird nie davor sicher sein, wenn er nicht erst das Dasein Gottes anerkennt.“ Er umgeht es mit einem Kunstgriff, indem er zuvor schon seine Axiome (z.B. das der Seinsgradualität) ausnimmt. 127 [189]: „Wo ich gesagt habe, wir könnten nichts mit Sicherheit wissen, wenn wir nicht zuvor erkennen, daß Gott existiert, da habe ich mit ausdrücklichen Worten bezeugt, daß ich nur von dem Wissen der Schlußfolgerungen redete, deren Erinnerung uns in den Geist kommen kann, wenn wir nicht mehr an die Gründe denken, aus denen wir sie hergeleitet haben. Denn die Erkenntnis (notitio) der Prinzipien selbst pflegt von den Dialektikern nicht Wissen (scientia) genannt zu werden.“ Tatsächlich wird man die Seinsgradualität aber nicht als eine ähnlich einsichtige Gewissheit wie das denkende eigene Sein betrachten können.

¹⁰⁰ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 127: „[D]ass man nur vom Denken anfangen müsse, drückt er so aus, dass man an allem zweifeln [...] müsse“. – Es scheint gerade so als ob man es so oder so formulieren könnte.

¹⁰¹ Descartes, Meditation, 23 [27] (zweite Meditation).

¹⁰² Vgl. Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Erster Band. Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971, 170.

1.5 Weitere gewisse Denkinhalte: Alle anderen Ideen

1.5.1 *Wie wir Sicheres außer Gott und meinem Ich wissen können*

„Die Wahrheit dieses Wissens [des Anderen] beruht auf dem Beweis vom Dasein Gottes.“¹⁰³ Wir können uns der Wahrheit aller Ideen (die nicht so evident sind, wie es für Descartes meine Existenz und die Existenz Gottes sind) nur gewiss sein aufgrund der Wahrhaftigkeit Gottes. Hegel referiert dazu nur kurz Descartes' Position, dass das erste Attribut (hier im allgemeinen Sinn von Eigenschaft) des vollkommensten Wesens die Wahrhaftigkeit ist. Das bedeutet, dass er uns nicht täuschen kann, weil das seiner vollkommenen Natur nicht entspräche, sondern er uns ein Erkenntnisvermögen (nämlich das Licht der Natur) gegeben hat, welches wahre Objekte (Hegel verwendet ‚Objekt‘ in unserer nachaufklärerischen Bedeutung bereits nicht mehr im cartesischen Sinn, was man auch daran sieht, dass er sie mit den Ausdrücken ‚Gegenständen‘ und ‚Inhalte‘ erklärt.) deutlich und klar einsieht. Auf diese Art ist die Wahrhaftigkeit Gottes das Band zwischen Erkennen und der Wahrhaftigkeit bzw. Objektivität dessen, was wir erkennen. Gott garantiert so die Einheit des Gedachten und Seienden.¹⁰⁴

Descartes hat zwar in seinem Gedankenexperiment angenommen, dass wenn selbst das mächtigste und gütigste Wesen uns so geschaffen hat, dass wir uns bisweilen täuschen, dann hätte uns umso mehr das mächtigste und verschlagenste Wesen so geschaffen, dass wir umso weniger wahrheitsfähig seien und noch öfter getäuscht würden.¹⁰⁵ Nachdem das mächtigste Wesen jedoch (nach Descartes' Methode radikalen Zweifels wohl fälschlicherweise!) als unmöglich verschlagen sein könnend erkannt wurde, blieben uns als Probleme die Wahrhaftigkeit Gottes und unsere faktischen Irrtümer übrig. Descartes löst dieses, indem er unsere Irrtümer erstens als nicht von Gott sondern von uns und unseren Mängeln (wegen unserer Endlichkeit) verursacht betrachtet. Täuschungen können zweitens nur auftreten, wenn ich mit meinem Willen einer gedachten Vorstellung zustimme, die nicht klar und deutlich erkannt ist.¹⁰⁶ Obwohl wir uns also täuschen können, garantiere die Wahrhaftigkeit Gottes zumindest, dass wir uns nicht täuschen bei jenen Inhalten, die klar

¹⁰³ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 137.

¹⁰⁴ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 143.

¹⁰⁵ Vgl. Descartes, Meditationen, 15 [14] (erste Meditation).

¹⁰⁶ Vgl. Descartes, Prinzipien, I, 31; 33; 34.

und deutlich erkannt werden. Wir können gar nicht anders als den klar erkannten Inhalten mit unserem Willen zuzustimmen.¹⁰⁷

1.5.2 Welche sicheren Inhalte wir außer Gott und meinem Ich wissen können

Nachdem wir gesehen haben, *wie* wir von Inhalten außer dem Ich und Gott wissen können, betrachten wir, um *welche Inhalte* es sich dabei handelt. Hegel bedient sich für die folgenden Abschnitte der PRINZIPIEN DER PHILOSOPHIE. Nach Descartes können wir das, was in unser Bewusstsein fällt, betrachten entweder „als **Ding** (res) oder als **Eigenschaft eines Dinges** oder als eine **ewige Wahrheit**, die keine Existenz außerhalb unseres Denkens hat.“¹⁰⁸

1.5.2.1 Ausgedehnte Dinge: Körper

Nach der bisherigen Beschäftigung mit geistigen Substanzen – sowohl der cartesischen denkenden Sache Ich als auch der Substanz Gottes – leitet Hegel im zweiten Teil über Descartes in den VORLESUNGEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE zu materiellen Dingen über. Damit haben wir von der Sache her die drei verschiedenen Substanzen (ungeschaffene geistige, geschaffene geistige, geschaffene körperliche Substanz) schon kennen gelernt, auch wenn wir sie in ihrer Substanzen-Ordnung erst weiter unten erfassen werden.

Das Negative des Denkens – das Andere des Denkens – war das Sein. Das einfache Sein als Negatives des Selbstbewusstseins kommt nun als Ausdehnung in den Blick. Beide erscheinen voneinander getrennt. Für Hegel führt Descartes sie nicht auf wahrhafte Weise zusammen, sondern verknüpft die Materie so mit Gott, dass dieser die bleibende Ursache (in der Erhaltung, die eine fortgesetzte Schöpfung ist) für die Existenz der Materie ist. Hegel stellt fest, dass die Ursache, deren Wirkung die Schöpfung ist, keine formale sondern nur eine eminente Ursache sein kann: „Sofern das Universum von Gott erschaffen ist, konnte es nicht so vollkommen sein als seine Ursache. [...] Als unvollkommene können sie nicht durch sich selbst oder ihren Begriff existieren und bestehen; sie bedürfen also jeden Moment der Assistenz Gottes zu ihrer Erhaltung“.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 143. Vgl. dazu 144: „Was gedacht wird richtig und klar, das ist so. Es ist also ausgesprochen, daß der Mensch durch das Denken erfahre, was in der Tat an den Dingen ist.“

¹⁰⁸ Descartes, Prinzipien I, 48 [Hervorhebung von mir].

¹⁰⁹ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 146.

1.5.2.2 Eingeborene Ideen

Zu diesen erklärt Hegel kurz, dass sie ganz allgemeine Bestimmungen sind, die im Wesen unseres Geistes immer schon angelegt sind. Der Geist verhält sich notwendig so, wenn er sein Wesen vollzieht. Beispiele für diese Denkgesetze sind der Satz vom Widerspruch oder eine andere logische Wahrheit wie ‚aus Nichts wird Nichts‘. Es handelt sich um die so genannten angeborenen Ideen (*ideae innatae*), wobei angeboren für den Geist nicht gut passen würde. Hegel meint, diese ewigen Wahrheiten sind *für sich*, womit er sie zwar nicht in den Rang von Substanzen erhebt – sind sie doch nur im Denken und können ohne es nicht existieren – aber ihnen doch eine gewisse Eigenständigkeit zugesteht.¹¹⁰

1.5.2.3 Denkende Dinge?

Interessanterweise werden denkende Dinge von Hegel nicht als weitere Antwort auf die Frage, welche sicheren Ideen man haben könne, angeführt. Aus dem Bisherigen ist einleuchtend, dass Gott und das, was mein Denken ist, denkende Sachen für Descartes sind. Dass Hegel nach weiteren, endlichen denkenden Substanzen fragen würde, wie es Descartes tut, ist in unserem Kontext nicht der Fall.

1.6 Die Systematik der Bestimmungen

1.6.1 Descartes' Substanzen

Descartes wendet sich in den PRINZIPIEN nach den ewigen Wahrheiten Dingen zu, die das andere dieser sind. Es gibt nach Descartes eine Reihe von allgemeinen Bestimmungen, die an allen Dingen sind und die er in unserem Bewusstsein vorfindet und definiert. (Hegel kritisiert daran, dass Descartes wie Aristoteles einfach die Eigenschaften bestimmt, die er vorfindet, und dabei nicht systematisch vorgeht.)

1.6.1.1 Substanz im eigentlichen Sinne

Die Erste der allgemeinen Bestimmungen ist die der Substanz, deren Begriff an dieser Stelle zum ersten Mal in den PRINZIPIEN auftritt und von Hegel ausgefaltet wird. Die grundlegende Definition von Substanz lautet: „Unter Substanz verstehe ich nichts anderes

¹¹⁰ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 146-147.

als eine Sache (rem), die keines anderen Etwas zum Existieren bedarf“.¹¹¹ Diese Definition gemahnt uns an die scholastische Fassung der Aseität (vgl. Abschnitt 1.3.3) und tatsächlich – es gibt demnach nur eine einzige Substanz, auf die diese Bedingung zutrifft, nämlich Gott. Hegel sieht darin den Grundgedanken Spinozas bereits vorweggenommen. In dieser einen Substanz sind Idee und Realität (die wir bei den Gottesbeweisen als Essenz und Existenz bezeichnet haben) deckungsgleich. Auffallend ist, dass Hegel in den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie zwar Spinoza erwähnt und der Sache nach die „causa sui“ behandelt, jedoch diese eigentlich cartesische Begriffsschöpfung¹¹² namentlich nicht erwähnt und erst im Kapitel über Spinoza anführt. Weil es sich daher inhaltlich nahe legt, werden auch wir erst im zweiten Teil nach der spinozanischen auf die cartesische causa sui (im Abschnitt 2.3.1.1) eingehen.

1.6.1.2 Substanzen im uneigentlichen Sinn

Alle anderen Dinge existieren nicht für sich – sie „haben ihre Existenz nicht im Begriff selbst“, sondern brauchen die Assistenz Gottes für ihr Dasein.¹¹³

Während Gott in der vorangehenden erkenntnistheoretischen Fragestellung (1.5.1) durch seine Wahrhaftigkeit unsere wahrheitsfähige Erkenntniskraft mit der Wahrheit der Dinge verknüpft hat, kommt er nun in dieser ontologischen Fragestellung als das Verknüpfende von Begriff und Wirklichkeit, als dasjenige, das den Ideen aktuales Sein verleiht, in den Blick. Denn alles Endliche bedarf eines Anderen, das ihm sein Sein ermöglicht. (Schon zuvor wurde festgehalten: Dasjenige ist endlich, in dem Begriff und Wirklichkeit nicht deckungsgleich sind – das also nicht notwendig existiert.) Mit Descartes ist diesen endlichen Dingen zugestanden, Substanz genannt zu werden, allerdings mit der Einschränkung, dass damit nicht dasselbe gemeint ist wie bei der Anwendung des Substanzbegriffs auf Gott – der Begriff wird analog verwendet.¹¹⁴ Wichtig dabei ist, dass Descartes von zahlreichen endlichen Substanzen ausgeht.

1.6.1.3 Nicht substanzuell: Attribute und Modi

Die nähere Bestimmung der geschaffenen Substanzen erfolgt bei Hegel mit der Aufzählung genereller Eigenschaften. Es gibt grundlegende Attribute, die das Wesentliche einer

¹¹¹ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 147. (Hegels Übersetzung von Descartes, Prinzipien I, 51.)

¹¹² zum Beispiel in Descartes, Meditationen mit Einwänden, 98 [143] (Antwort erste Einwände).

¹¹³ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 148.

¹¹⁴ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 148.

Substanz (ihre Essenz, ihre Natur) ausmachen, und die allen weiteren näheren Bestimmungen vorangehen müssen. Hegel nennt sie „absolute Attribute“: Die Qualität (sein Wie-Sein) des Geistes ist das Denken – alle Eigenschaften der geistigen Substanz sind denkende Eigenschaften. Die Essenz (sein Wesen, die Natur) des Körpers ist Ausgedehntsein, wobei Ausdehnung, Materialität und Körperlichkeit von unserem verstehenden Denken nicht unterschieden werden. Das wesentliche Attribut fasst einerseits die ganze Substanz – es gibt keine Eigenschaften der Substanz, die außerhalb dieses Attributs wären. Ein Körper ist so ein Körper, insofern er ausgedehnt ist.¹¹⁵

Einfacher gesagt: Das Denken ist nicht einfach ein Modus unter anderen an der ‚res cogitans‘, weil wir es nicht von ihr trennen können. Das Attribut Denken erscheint fast bedeutungsgleich mit der denkenden Sache, weil wir beide als Grundlage der Modi (der einzelnen Denkkakte bzw. Gedanken) erkennen. Dieses Zugrundeliegende haben wir ja wie im Wachsbeispiel als das eigentlich Seiende erkannt und als *res cogitans* bezeichnet. Descartes versteht das Denken als Ganzes nicht als Substanz (es ist ein Attribut an der Substanz) sondern als Vollzug, der eine Sache, die dadurch als denkende bestimmt wird, voraussetzt.¹¹⁶

Descartes äußert sich zum Unterschied zwischen dem Attribut der ‚cogitatio‘ und der Substanz (der denkenden Sache) in den PRINZIPIEN: Der Unterschied zwischen der Substanz und dem Attribut ist relational, das heißt, es ist ein begrifflicher Unterschied, ebenso der Unterschied zwischen zwei Attributen einer Substanz.¹¹⁷ Einerseits ist die ‚res cogitans‘ der Seinsgrund des Denkens (mit der Betonung auf der Substantialität), andererseits ist sie nur eine ‚res cogitans‘, weil sie denkt (mit Betonung auf der Prozessualität des Denkens).

Wenn nun das absolute Attribut weiter bestimmt wird, sind dies Modi (Seinsweisen, Modifikationen) des Attributs. Die Bestimmungen des Vorstellens, Empfindens, Wollens etc. sind Modi des Attributs Denken.

¹¹⁵ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 149-150.

¹¹⁶ Vgl. Stegmaier, Substanz, 106-107.

¹¹⁷ Descartes, Prinzipien I, 62. In der zitierten Stelle der Prinzipien nimmt Descartes Bezug auf den Unterschied zwischen dem vorzüglichen und den übrigen Attributen, die beiden vorzüglichen Attribute gehören – anders als bei Spinoza – nie der selben Substanz an.

Hegel zählt nur die „vorzüglichen Attribute“ Descartes’ auf – Denken und Ausdehnung – aber nicht jene Attribute, die darüber hinaus der Substanz „ohne Veränderung“ (das cartesische Kriterium eines Attributs) stets innewohnen wie zum Beispiel Dauer, Ordnung, Zahl, Dasein. Diese nennt Hegel nur summarisch in einem Zitat in Geschichte der Philosophie Bd. III, 149: „Die Substanzen haben nun mehrere Attribute, ohne die sie nicht gedacht werden können“.

Stegmaier, Substanz, 137-138 versteht jene Attribute als dasjenige, welches ein Seiendes zur Substanz macht, als konstitutive Bestimmungen einer Substanz und nicht als nachträglich differenzierende Eigenschaften.

Die Bestimmungen eines körperlichen Dings (seine Größe, Figur, Bewegung, Farbe, Trägheit, etc.) sind Modi der Ausdehnung. Die „Bestimmungen des Ausgedehnten halten sich innerhalb dieser Sphäre [der Ausdehnung]“¹¹⁸.

Die Modi können jedoch *weggedacht* werden und sind somit nur sekundäre Qualitäten, einzig von der Ausdehnung der Körper bzw. vom Denken des Geistes kann ich nicht abstrahieren – dabei handelt es sich eben um das absolute Attribut.

Hegel rühmt, dass Descartes nur denken will: Wie auf dem Weg zum ‚cogito sum‘ bleibt nichts übrig, was ich nicht auf ein Grundlegenderes zurückführen kann, welches auf diese oder jene Art modifiziert ist. Bei den geistigen Dingen haben wir es zuvor bereits gesehen: Von Willen, Empfindung, Einbildungskraft kann ich abstrahieren – es bleibt das Denkende übrig. Der abstrakte Begriff, das reine Wesen der geistigen Substanz ist das Denken. Ebenso verhielt es sich bei den körperlichen Dingen (wie z.B. im Wachsbeispiel). Das Wesentliche der körperlichen oder geistigen Substanz ist für den Geist das, was beim Abstrahieren übrig bleibt. Der Geist gewinnt dabei jedoch *nur* den abstrakten Begriff – das Zurückführen auf das Grundlegende ist eine negative Bewegung und das daraus gewonnene reine Wesen ist nicht das wahre, konkrete Wesen.¹¹⁹

1.6.2 Eine Zusammenfassung: zwei Substanz-Arten in zwei Gattungen

Nachdem, was wir in den Punkten 1.2 bis 1.5 an Erkenntnis gewonnen haben, können wir mit Descartes die verschiedenen Dinge nach folgenden Gesichtspunkten ordnen:

- Alle sind entweder im eigentlichen oder im analogen Sinn als Substanzen ansprechbar. Implizit unterscheidet Descartes mit dem Kriterium der Substantialität die im eigentlichen Sinn einzige Substanz, die sich selbst im Dasein hält von den erschaffenen Substanzen die (abgesehen von der Erhaltung durch Gott) selbständig sind: „Dinge sind, die allein Gottes concursus zum Existieren bedürfen“¹²⁰.
- Er unterscheidet zwei Gattungen; in hegelscher Formulierung: Denkende Dinge, die bei sich sind, selbstbewusst um sich wissen und frei sind; auf der anderen Seite das Ausgedehnte, das nicht bei sich, nur an sich und insofern unfrei ist. Die beiden Substanzarten sind real unterschieden, weil sie ohne einander deutlich erkannt werden können und einander zum Existieren nicht benötigen.

¹¹⁸ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 150.

¹¹⁹ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 150-151.

¹²⁰ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 148.

Wenn Descartes dieses Raster auf die Wirklichkeit legt, teilen sich die Dinge in drei Gruppen auf:

- 1) die unerschaffene, denkende Substanz,
- 2) die erschaffenen, denkenden Substanzen und
- 3) die erschaffenen, ausgedehnten Substanzen.

1.6.3 Das Attribut als Gattung oder als Synonym der Substanz?

Es scheint als würde Hegel zunächst wie Descartes von zahlreichen denkenden und ausgedehnten erschaffenen Substanzen sprechen.¹²¹ Er geht jedoch im Verlauf der Darstellung von einem Plural der einzelnen Substanzen (er sprach zuerst von *Dingen*, also mehreren körperlichen oder geistigen Substanzen) über zu einem doppelten Singular – *der* körperlichen und *der* denkenden erschaffenen Substanz.¹²² Sollte es also nicht die drei angeführten Gruppen von Substanzen geben, sondern überhaupt nur die zwei Gattungen als zwei Substanzen insgesamt? (Spinozas Lösung wird eine Substanz sein, die sich in zwei Gattungen ausdrückt.) Die bisher häufig von Hegel angeführten cartesischen Zitate werden an dieser Stelle weniger zahlreich. Die Position, die als jene Descartes' ausgegeben wird, steht inhaltlich bereits jener Spinozas nahe: Es sind keine endlichen Substanzen mehr, aus den zwei unendlichen Attributen besteht die eine Substanz.

Hinsichtlich der Wortwahl im Allgemeinen entfernt sich Hegel dabei nicht weit von Descartes, der ebenfalls derartige singulare Wendungen verwendet¹²³, dennoch kann man sich der Frage nicht erwehren, ob Hegel nicht schon zum nächsten Teil seiner Philosophiegeschichte, dem über Spinoza, übergegangen ist.

Hegel verwendet an den fraglichen Stellen ‚die denkende Substanz‘ als Gattungsname statt ‚die Gattung der denkenden Substanz‘. (Insofern sind denkende und körperliche erschaffene Substanz auch – wie Hegel schreibt – „allgemeiner“¹²⁴ als einzelne denkende und körperliche Substanzen.) Der Unterschied zwischen Hegel und Descartes ist jedoch, dass Hegel den Gattungen einen größeren Eigenstand einräumt. Während Descartes den Gattungsnamen zwar so verwendet, dass er allgemeine Bestimmungen, die allen

¹²¹ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 148.

¹²² Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 148-149.

¹²³ z.B.: Descartes, Prinzipien I, 51.

¹²⁴ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 148.

Exemplaren der Gattung zukommen, von ihm aussagt, kann doch an jeder Stelle ‚die denkende Substanz‘ mit ‚diese eine spezielle denkende Substanz‘ ersetzt werden, ohne dass die Bestimmungen, die man von ‚der denkenden Substanz‘ ausgesagt hat, dabei falsch werden. Man könnte vielleicht sagen, Descartes denkt die Gattung ähnlich wie Aristoteles‘ zweite Substanz, welche zuerst ein Artbegriff ist, nämlich mit einem Vorrang der ersten Substanz, in welcher allein die zweite Substanz existiert.¹²⁵ Hegel hingegen legt ein derart stärkeres Gewicht auf die Gattung, dass die beiden Gattungen schließlich allein als die eigentlichen geschaffenen Substanzen übrig bleiben, die von ihm als so dargestellt werden wie die Attribute Spinozas: „[D]ie ausgedehnte Substanz, das Reich der Natur, und die geistige Substanz bedürfen einander nicht. Man kann sie Substanzen nennen, weil jedes dieser ganze Umfang, eine Totalität für sich ist; jedes der beiden, das Ganze jeder Seite, kann ohne das Andere gefaßt werden. Diese bedürfen nur der Konkurrenz Gottes“.¹²⁶ Alle geistigen bzw. körperlichen Seienden zusammen fasst Hegel als ein eigenständiges System, nur diese beiden Ganzen sind in seiner Interpretation Descartes‘ für sich genommen jeweils substantiell: die denkende und die ausgedehnte Substanz – im Singular (spinozanisch als Attribut, das wir im zweiten Teil als ‚in suo genere‘, in seinem ‚genus‘, um den Bezug zur Gattung zu verdeutlichen, als unendlich gefasst sehen werden).

Damit tritt ein erklärungsbedürftiger Begriff auf den Plan – Totalität. Für Hegels Verständnis davon ist entscheidend, dass es keine Grenze an einem Anderen hat, sondern alles umfasst und nichts außer sich hat. Die hegelsche Totalität steht nicht in Beziehung zu anderem, weil es das Ganze ist, eine allumfassende, absolute *Größe*, die alle Bestimmtheit in sich hat. Damit stellt Hegel sich in die Tradition des Verständnisses des Absoluten bei Giordano Bruno oder Nikolaus Cusanus.¹²⁷

Hegel interpretiert über das Kriterium der ontologischen und logischen Beziehungslosigkeit zwischen der geistigen und der materiellen Substanz beide als Totalitäten, die in sich geschlossen für sich existieren können. Dabei erreicht Hegel seine weiteste Entfernung von Descartes‘ Absichten in einem Ausblick auf Spinoza, in dem er beide nicht mehr als zwei Substanzen, sondern in der einen, absoluten Substanz erkennt: „[D]as Reich des Denkens ist eine Totalität in sich, und die Natur ist ebenso ein totales System. Darum sind sie also

¹²⁵ Dabei stehen mir vor allem die Stellen aus Descartes, Prinzipien I, 51-60 vor Augen.

¹²⁶ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 149.

¹²⁷ Jaeschke, Hegel Handbuch, 110-111. Die andere Bedeutungstradition des Absoluten, die zum Beispiel Leibniz oder Fichte übernommen haben, verstehen darunter das schlechthin Erste, Unbedingte, das alles weitere bedingt. Hegel distanziert sich davon, weil es ein leerer Begriff wäre und das Bedingte und das Bedingende neben einander stehen und sich gegenseitig begrenzen würden. Durch das Bedingungsverhältnis wäre es eben gerade nicht losgelöst von dem, das es bedingt.

auch (schloß nun Spinoza) an sich identisch, absolut identisch als Gott, die absolute Substanz; für den denkenden Geist ist dieses Ansich Gott, oder ihre Unterschiede [zwischen den totalen Systemen] sind ideelle.“¹²⁸

Das sei hier nur angedeutet, um zu verdeutlichen, woran Hegel bei der Totalität der geistigen und körperlichen Substanz denkt: an die spinozanischen Attribute des Denkens und der Ausdehnung.

Hegel kommt zu diesem Ergebnis, indem er den cartesischen Substanzbegriff im weiteren Sinn (die geschaffenen Substanzen – „Dinge, die allein Gottes Beistand zum Existieren bedürfen“¹²⁹) auf die Dinge bezieht und feststellt: Die endlichen Dinge bedürfen *nicht nur* des Beistands Gottes, um zu existieren, sondern haben als Bedingungen ihrer Existenz zudem wiederum andere endliche Dinge. Er erhärtet seine Position mit einer Definition aus dem Anhang zur zweiten Erwiderung: „Man spricht von der realen Unterschiedenheit zweier Substanzen, wenn jede von ihnen ohne die andere existieren kann.“¹³⁰ Damit kann für Hegel Substantialität einzelnen endlichen Dingen nicht zukommen.

Descartes bezieht dies auf den Unterschied zwischen zwei geschaffenen Substanzen und will eine Aussage darüber machen, wie die Dinge zu ihrem *Erhalt* nichts anderes brauchen als den Beistand Gottes (unabhängig davon, mittels welcher endlicher Ursachen sie überhaupt zur Existenz gekommen sind). Hegel fasst die Definition des realen Unterschiedes dagegen in ihrem strengsten Sinn und schließt daraus, dass wenn ein endliches Ding ein anderes endliches Ding als Ursache hatte, um in Existenz zu treten, es sich nicht um eine Substanz handeln kann. Dadurch bleiben nur die Totalitäten der geistigen auf der einen und körperlichen Dinge auf der anderen Seite als abhängige Substanzen übrig. Diese zwei sind die Gesamtheit der Modi mit dem wesentlichen Attribut Denken bzw. Ausdehnung.

Die cartesische Zweiteilung der Substanz in der Philosophiegeschichte Hegels ist also: Zuerst die Substanz im engeren Sinn, Gott, die absolute Substanz: Descartes und Hegel verwenden sie übereinstimmend als Individualbegriff. Dann folgen für Hegel die beiden Substanzgattungen – das Reich der Natur und das Reich des Denkens – die zwei Substanzen im weiteren Sinn. Hier ist als Antwort auf die Frage der Überschrift zu sagen, dass Hegel die Gattungen bzw. Attribute in ihrem Ganzes als Substanzen darstellt.

¹²⁸ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 149.

¹²⁹ Descartes, Prinzipien I, 52

¹³⁰ Descartes, Meditationen mit Einwänden, 147 [219] (Anhang zweite Erwiderungen, Definition X).

Ein Nachtrag:

Im restlichen zweiten Punkt seines Kapitels über Descartes (worin er die cartesischen Naturphilosophie abhandelt) behandelt Hegel einzelne Dinge, bei denen er geflissentlich darauf verzichtet, sie näher als Substanz oder als Etwas an einer Substanz zu bestimmen.¹³¹

Er verwendet nicht einmal mehr das Wort Substanz und versteht die einzelnen Körper offensichtlich nicht als Substanz. Für Descartes hingegen waren diese Einzelnen die Substanzen im weiteren Sinn, er beweist beispielsweise in der sechsten Meditation die reale Verschiedenheit einzelner Dinge und meint damit anders als Hegel, dass die obige Definition des realen Unterschiedes auf eine geschaffene Substanz zutrifft.

Die Interpretation Hegels hinsichtlich der zwei Gattungen als abhängige Substanzen legt sich von der nun behandelten Stelle der VORLESUNGEN ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE nahe. Am Ende des Descartes-Kapitels stellt Hegel allerdings Teilprobleme des cartesischen Systems dar. Beim Leib-Seele-Problem versteht Hegel wieder ganz im Sinne Descartes' die *einzelne* Seele und den *einzelnen* Leib als unabhängig voneinander, weil die eine dem Denken, der andere der Ausdehnung angehören und beide Substanz sind. Hegel ergänzt sogar, dass beide Einzeldinge jeweils für sich eine Totalität bilden.¹³² Dies scheint nicht recht zu den vorangehenden Überlegungen zu passen.

¹³¹ Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 148-149.

¹³² Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. III, 156.

2. Spinoza im Urteil der hegelschen Vorlesungsmanuskripte

„Im Allgemeinen ist darüber zu bemerken, dass das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß; das ist der wesentliche Anfang alles Philosophierens. Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist. Es ist diese Negation alles Besonderen, zu der jeder Philosoph gekommen sein muß; es ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage.“¹³³

2.1 Allgemeine Einleitung in Spinoza

Im Wissen um die Grundlinien der Metaphysik Descartes gewinnt man wohl am leichtesten einen Zugang zum Verständnis der spinozanischen Metaphysik. Spinoza steht in starker Abhängigkeit von Descartes und übernimmt zahlreiche Aspekte seiner Philosophie. Besonders mit dem Substanzverständnis Descartes' kommt uns allerdings eine kontrastierende Folie in den Blick, die sich über die Position Spinozas legt. Für Descartes waren Substanzen zunächst die Dinge, die aus eigener Kraft existieren können bzw. selbstständige Seiende sind. Unter diesem Hinblick blieb nur *eine eigentliche* Substanz übrig, nämlich die göttliche Substanz, die ihr Sein aus sich hat. Im uneigentlichen Sinn gestand er jenen Dingen ebenfalls zu Substanz zu sein, die zu ihrer Existenz nichts anderes bedürfen als Gott, der sie erstens verursacht und zweitens im Dasein erhält. Jene sind nicht notwendig aber bestehen (abgesehen von der Assistenz Gottes) für sich allein. Die endlichen Dinge (entweder denkende Dinge oder ausgedehnte Dinge) waren relative Substanzen, insofern sie in ihrem Sein von der absoluten Substanz abhingen. Diese relativen Substanzen hatten zwar ihre Existenz nicht in ihrem Wesen, aber sie waren relativ eigenständig. Zwischen geschaffener und ungeschaffener Substanz bestand durch die Abhängigkeit der endlichen Sachverhalte von der unendlichen Seinsmächtigkeit eine Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf wie zwischen zwei ungleichen Polen.

Spinoza dagegen reduziert das Wesentliche und Wirkliche strikt auf die eine, allgemeine Substanz. Für ihn verlieren die endlichen Substanzen ihre Wirklichkeit als Substanz, es

¹³³ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 165.

bleibt ihm nur die eine Substanz übrig, die ihre eigene Ursache (*causa sui*) ist, die also wie bei Descartes aus eigener Kraft existiert. Die endlichen Dinge verdienen den Begriff Substanz nicht mehr, sie sind bloß noch eine Einschränkung der einen Substanz: Sie sind im System Spinozas einzelne endliche Ausformungen des allgemeinen Seins: Modifikationen (Begrenzungen, endliche Seinsweisen) der einzigen Substanz.

Synonym für die Substanz gebraucht Spinoza ‚Gott‘ – ‚Deus sive substantia‘¹³⁴.

Die Substanz wird bei ihm als Ding verstanden, das alle Sachhaltigkeit in sich hat (unbegrenzt sachhaltig ist) und den endlichen Sachgehalten ihre Realität verleiht. Alles, was ist, ist eine Affektion der Substanz und hat sein Sein in ihr. Die Substanz ist das All des Seins. Sie ist gänzlich unbestimmt und damit uneingeschränkt, ohne jede Negation.

Gleichzeitig ist die Substanz jedoch Trägerin von Eigenschaften: Das Wesen der Substanz drücken ihre Attribute aus: Sie sind ihr erster bestimmter Ausdruck. Wie die Substanz ist, bestimmt sich durch ihre Attribute, durch welche der endliche Verstand das Wesen der Substanz erkennt.

Spinoza geht noch weiter: Er versteht unter Attribut das, was der Verstand als das Wesen der Substanz *ausmachend* erkennt.¹³⁵ Die Attribute konstituieren die Substanz, sie sind die Seinsweisen der Substanz. Man kann darunter Eigenschaften verstehen, insofern sie in der Substanz sind und ihre Qualität ausmachen.

Die Substanz ist ohne Negation, das bedeutet auch, dass sie einzig ist und alle Attribute an ihr existieren. Sie ist die Totalität der Realität, außer ihr ist nichts. Mit allen Attributen fasst Spinoza die Substanz als die Natur, genauer die ‚*natura naturans*‘, die die ‚*natura naturata*‘ bewirkt. Die Substanz wirkt für Spinoza nicht äußerlich auf die Dinge sondern in den Dingen, sie ist ihnen immanent.¹³⁶

Damit fällt unser Blick auf das, dem die Substanz immanent ist: Die endlichen Modi. Sie gehören als von ihr Begründete zur Substanz. Das Charakteristikum der Modi ist, dass sie endlich sind – dass sie sich zum einen untereinander begrenzen und dass sie zum Anderen

¹³⁴ Spinoza, Ethik I, 11.

¹³⁵ Vgl. Spinoza, Ethik I, Definitio IV: ‚id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.‘ [Kursiv von mir.]

¹³⁶ Vgl. Vorländer, Karl: Philosophie der Neuzeit. Geschichte der Philosophie IV. Bearbeitet von Hinrich Knittermeyer, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1966, 53

in dem Attribut eine endliche Form ausmachen, ein einzelnes denkendes oder ausgedehntes Ding sind.¹³⁷

Die Immanenz der Substanz in den Modi ist vergleichbar mit dem Ineinandersein der Natur des Dreiecks und seiner aussagbaren Eigenschaften. Aus dem obersten Prinzip folgen endliche Ausformungen dieses Prinzips. Die Inhärenz der Modi in der Substanz kommt nicht nachträglich dazu, sondern ist die alles ermöglichende Ursache (der Grund, ‚causa sive ratio‘) der Existenz der Modi (wie bei den Eigenschaften des Dreiecks).¹³⁸ Bei Spinoza sind die Modi Eigenschaften und zwar in einer ersten Annäherung im Sinne der Geometrie: Sie sind *Ausdruck* der obersten Natur. Rund zu sein und dass Anfangs- und Endpunkt der Linie zusammenfällt sind so die notwendigen Eigenschaften eines Kreises. So wie die inwendigen Eigenschaften des Kreises seiner Natur Ausdruck verleihen, so sind die endlichen Modi Ausdruck der substantziellen Natur.

Der Vergleichspunkt ist dabei wohlgemerkt nur das nicht-äußerliche Verhältnis zwischen beiden (zwischen Natur und Eigenschaft des Kreises einerseits sowie zwischen Substanz und Modus andererseits). Auf einen entscheidenden Unterschied zu den geometrischen Beispielen muss mit Wolfgang Bartuschat noch hingewiesen werden, der davor warnt den Vergleich mit den mathematischen Naturen zu überspannen: „Wirklich existierende Modi sind in der Natur der Substanz nicht so enthalten wie in der Natur des Dreiecks das im Rationalismus viel zitierte Prädikat der 180 Grad seiner Winkelsumme. Modi sind nicht Eigenschaften Gottes, sondern real existierende Dinge, die sich in ihrer spezifischen Bestimmtheit nicht aus der Natur Gottes herleiten lassen, mögen sie in dem, was sie sind, auch allein aus ihr begreifbar sein.“¹³⁹ Im Unterschied zu den geometrischen Naturen sind die endlichen Modi aus der Substanz nicht ableitbar, auch wenn sie nur von der Substanz her begreifbar sind und ihr Sein nur in ihr haben.

Ein letzter Hinweis zum Verhältnis von Substanz und Modus: Der Mensch als einzelner Modus könnte nicht auf die Natur (genauer die ‚natura naturans‘, die schaffende Natur) verzichten, die Natur wohl aber auf den *einzelnen* Modus, nicht jedoch auf Modi im allgemeinen: Ohne Modifikationen gibt es auch die Substanz Spinozas nicht, deren Wesen

¹³⁷ Vgl. Kauz, Frank: Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz, Verlag Karl Alber, Freiburg / München 1972, 20-21.

¹³⁸ Schottlaender, Rudolf: Einleitung zu: Spinoza: Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, Übersetzung, Anmerkungen und Register von Otto Baensch, Einleitung von Rudolf Schottland, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1976, VII. Schottländer bringt die Übersetzung von Immanenz durch Meister Eckhart: Inwesen.

¹³⁹ Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza, München, Beck 1996, 60.

nicht zuletzt darin besteht, sich aus Attributen *zusammensetzen* und in Modi zu verendlichen.¹⁴⁰

Spinoza reduziert damit den Terminus Substanz auf eine seiner beiden Bedeutungen bei Descartes und verwendet den Begriff allein im engen Sinn für jenes ganz unabhängige (nur von sich abhängige) Sein. Die cartesische relative Selbstständigkeit einzelner, endlicher Wesenheiten gibt es für Spinoza nicht mehr. Die endlichen Dinge sind für Spinoza nur noch Affektionen des einen Wesens. Außer dem absoluten Wesen ist nichts, es ist die ganze Wirklichkeit. Es allein *ist* und zwar notwendig. Damit ist auch keine Beziehung zwischen relativen Substanzen und absoluter Substanz mehr möglich, an ihre Stelle tritt die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen, das Sein alles Endlichen *im* Unendlichen. Man könnte die cartesische Position als Dualismus¹⁴¹ zwischen Endlichem und Unendlichem betrachten, die spinozanische Position als Monismus einer Einheit beider.

In dieser Einheit fällt auch der andere (der eigentliche) Dualismus Descartes' von denkenden und ausgedehnten Dingen, die nur äußerlich miteinander eine Verbindung eingehen, in einen Monismus der einen Substanz zusammen. Bereits bei Descartes findet sich in der vierten Meditation folgender neuplatonische (und augustinische) Ansatz: Der menschliche Geist sei eine endliche Modifikation des göttlichen Geistes. Spinoza folgt diesem Gedanken, bleibt aber nicht dabei stehen, dass das Denken das einzige Attribut der göttlichen Substanz ist.¹⁴² Sie hat beides – Denken und Ausdehnung – an sich bzw. sie vollzieht ihr Sein in ihren Attributen, die nun beide am selben Ding sind, das sich in den verschiedenen Attributen ausdrückt. Bei Descartes dagegen war jedes Ding *entweder* ausgedehnt *oder* denkend, und so Gott *nur* denkende Substanz, deren Macht die ausgedehnten Dinge zum Sein bringt.

¹⁴⁰ Seidl, Helmut: Spinoza zur Einführung, Junius, Hamburg 1994, 54 und 98 [Kursiv von mir].

¹⁴¹ Dies wird Descartes normalerweise nicht vorgeworfen, weil die Einheit beider durch die göttliche Substanz gewährleistet wird, die den endlichen ihr eigenständiges Sein ermöglicht. Es ist so auch eigentlich kein Dualismus, weil beide Pole nicht gleichwertig nebeneinander stehen. Die Bezeichnung scheint dennoch gerechtfertigt, wenn man die drei möglichen Verhältnisse von Endlichem und Unendlichen betrachtet, die Hegel in der Behandlung Spinozas in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie anbietet: Descartes Gedanken scheinen meiner Meinung am ehesten im dritten möglichen Verhältnis gespiegelt zu sein, in dem manche religiöse Vorstellungen kritisiert werden, wenn sowohl „Gott ist, und wir sind auch“. Dabei ist natürlich einzuräumen, dass Descartes einen starken Zug zur zweiten Position („Es ist nur Gott, das Endliche ist nicht wahrhaft, nur Phänomen, Schein.“) aufweist. Für Descartes ist die endliche Seite gerade nicht so substanzial wie die unendliche, die Verwendung des Terminus Dualismus ist also nur so eingeschränkt richtig wie die endlichen Substanzen eingeschränkte Substanzen sind. Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 162.

Den Hinweis auf den doppelten Dualismus verdanke ich: Hessen, Substanzproblem 74.

¹⁴² Vgl. Pätzold, Detlev: Spinoza – Aufklärung – Idealismus. Die Substanz der Moderne, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, 1995, 21.

Philosophiegeschichtlich ist der Gedanke einer einzigen Substanz eine Neuheit: Aristoteles und seine Nachfolger betrachteten die Einzelsubstanzen als die wirklichen Realitäten (erste Substanzen). An diesen Seienden konnten die Akzidenzien ihr Sein haben. Platoniker kannten eine höchste Idee, die durch Anteilgabe die Existenz der niederen Wesenheiten ermöglicht. Spinoza jedoch vereint (nach der Vorbereitung durch Descartes) den Substanz-Gedanken beider Traditionen und treibt ihn derart auf die Spitze, so dass nur die höchste Idee übrig bleibt, an der alles Seiende existiert.¹⁴³ Das einzige Substanzielle, was als Seinsgrund in all den sich verändernden Sachen bleibend ist, ist für Spinoza die absolute Substanz. Alles, was ist, ist nur als ihr Ausdruck, ihre begrenzte Art und Weise zu sein.

2.2 Generelles zu Hegels Spinoza-Rezeption in den Vorlesungsmanuskripten

„Der einfache Gedanke des Spinozanischen Idealismus ist: Was wahr ist, ist schlechthin nur die eine Substanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung (Natur) sind; und nur diese absolute Einheit ist wirklich, ist die Wirklichkeit, - nur sie ist Gott.“¹⁴⁴

Dieses Zitat fasst Hegels Fassung des spinozanischen Grundgedankens anschaulich zusammen. Ein wenig erläutern kann man die Hauptüberlegung Spinozas mit dem berühmten Satz, der explizit interessanterweise nicht in seinen systematischen Werken sondern in einem Brief vorkommt: „Alle Bestimmung ist eine Negation“¹⁴⁵ Klaus Düsing äußert sich dazu: Der „bei Spinoza in geometrischen Zusammenhängen eher beiläufig erwähnte Satz: ‚Omnis determinatio est negatio‘, der für Hegel zum entscheidenden Gedanken Spinozas wird.“¹⁴⁶ Für Hegels Spinoza-Interpretation gewinnt der Satz eine besondere Rolle, über ihn erschließt er sich Spinozas Denken: Das Bestimmte ist das Endliche, sein Wesentliches ist negativ – es wird von diesem Prinzip her als ein ‚non-ens‘ verstanden – alle bestimmte Realität enthält damit in logischer Hinsicht Negation und in

¹⁴³ Vgl. Brugger, Walter: Philosophisches Wörterbuch, Wien, Herder, 1948, 342 (Stichwort Substanz).

¹⁴⁴ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 161.

¹⁴⁵ Vgl. Spinoza, Baruch de: Sämtliche Werke [in 7 Bd.], Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998-2005, Bd. 6, 238-241 [VI, 209-210] (50. Brief, an Jarig Jelles, am 2. Juni 1674).

¹⁴⁶ Düsing, Klaus: Art. „Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung“ in: Walther, Manfred (Hrsg.): Spinoza und der Deutsche Idealismus, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992, S.163-180, 172.

ontologischer Hinsicht Nichtsein.¹⁴⁷ Das wahrhafte Seiende ist nur das Unendliche. Der Preis für eine determinierte, spezielle Form ist die Eingrenzung auf diese Form; je näher ich etwas bestimme, desto weiter entferne ich mich von der allgemeinen, unbeschränkten Form, welche die Substanz ist. Das Einzelne (das Besondere, Bestimmte) ist beschränkt. Es hängt von dem ab, welches von ihm beschränkt wird, – dem Un-Beschränkten, Nicht-Endlichen. Einzelnes besteht nicht für sich selbst, sondern eben nur als Modifikation des allgemeinen Seins. Sein Wesen (bei Hegel dafür auch: ‚Begriff‘) ist Abhängigkeit von einem Anderen und ist damit nicht wahrhaft Wesen oder Begriff.

Hegel erläutert nachträglich, wie Spinoza zu dem wahren Wesentlichen kommt, nämlich indem er – ausgehend von den konkreten bestimmten Seienden – Schritt für Schritt von aller Einschränkung und Besonderung abstrahiert.¹⁴⁸ (Wir haben in den VORLESUNGEN ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE bei der Partie über Descartes’ schon gesehen, wie Hegel dessen Vorgehen auf dem Weg zur Substanz ebenso als abstraktiv fasst.) Am Ende bleibt Spinoza die unbestimmte, allgemeine Grundlage von allem Seienden übrig. Wahrhaft wirklich - substantiell - ist dieses Nichtbesondere, das Allgemeine.¹⁴⁹ Dasjenige, welches tatsächlich von nichts anderem mehr abhängt außer seiner eigenen Macht zu sein. So gesehen besteht in Hegels Darstellung eine starke Entsprechung sowohl zwischen der spinozanischen und cartesianischen Methode als auch im Ergebnis.

Als solches, unbestimmtes Sein ist die Substanz, welche nur von sich selbst abhängt, der gedankliche Ausgangspunkt für Spinozas postum herausgegebenes Hauptwerk ETHIK, in dem er die oben kurz umrissene Position ausführlich darstellt. Für Hegels Interpretation der Philosophie Spinozas ist die ETHIK das grundlegende Werk – er geht bei seiner Darstellung Spinozas von keinem anderen ausdrücklich aus. Der erste Teil handelt über Gott und umreißt den ontologischen Leitgedanken Spinozas. Für unsere Fragestellung ist er der interessanteste und Hegel konzentriert sich in den VORLESUNGEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE und den VORLESUNGEN ÜBER DIE PHILOSOPHIE DER RELIGION zu Lasten der weiteren vier Teile auf diesen ersten.

¹⁴⁷ Düsing, Klaus: Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 191.

¹⁴⁸ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, z.B. 173 „wenn von ihren [der Substanz] Affektionen abstrahiert wird und sie nun in sich, d.i. wahr betrachtet wird“ oder 166 „Die Spinozanische Substanz ist die allgemeine und so die abstrakte Bestimmung“.

¹⁴⁹ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 165.

Für unsere Betrachtung bietet es sich an, zuerst und hauptsächlich Hegels Ausführungen in der Philosophiegeschichte zu verfolgen, weil er dort auf systematische Art und Weise alle ontologischen Grundlagen behandelt. Auf die VORLESUNGEN ÜBER DIE PHILOSOPHIE DER RELIGION bzw. eigentlich AUF DIE VORLESUNGEN ÜBER DIE BEWEISE VOM DASEIN GOTTES und auf Erstere nur hinsichtlich der drei Beigaben wird hinsichtlich dreier Einzelaspekte ergänzend und kurz eingegangen werden und zwar jeweils ausgehend von der Einzelthematik, sobald sie in der systematischen Gesamtschau auftritt. Diese Einzelaspekte sind: die *causa sui*, das uneingeschränkte Sein und das Problem des Pantheismus'. Auf die religionsphilosophische Kritik Hegels an den Gottesbeweisen Spinozas gehe ich nicht weiter ein, weil sie im Wesentlichen der Kritik an Descartes' Beweisen entspricht, und Spinoza im Referat der Gottesbeweise keine vor anderen Positionen hervorgehobene Rolle spielt, wenngleich auch *Bezüge* auf Spinozas Gedankengänge zum Unendlichen bzw. zum Sein an zahlreichen Stellen aufzeigbar wären. Man könnte sogar sagen, dass Spinoza unter diesen zwei Aspekten Hegels gesamte Religionsphilosophie implizit bzw. zumindest als integrierte Vorstufe begleitet.

Diese eingeschränkte Auswahl ergibt sich aus unserem Anspruch, nur die expliziten Verweise Hegels auf Spinoza zu verfolgen. Selbst dann ist es noch so, dass an den Stellen zu den drei genannten Themen Spinoza nicht zwangsläufig ausführlich oder als Hauptvertreter behandelt wird, sondern öfter nur als ein beispielhafter Vertreter unter anderen dieser und jener Anschauung. Durch die Partien, an denen er von Hegel eigens als Referenzpunkt angeführt wird, fokussiert sich unsere Betrachtung der Rezeption Spinozas in Hegels Religionsphilosophie-Vorlesungen auf Vorlesungen, die in den allerletzten Lebensjahren Hegels gehalten wurden.

Spinozas Methode, die so genannte ‚demonstrative‘ oder ‚mathematische Methode‘, kennen wir bereits aus dem ANHANG Descartes' ZU DEN ZWEITEN ERWIDERUNGEN auf die Einwände zu den Meditationen.¹⁵⁰ Spinoza beginnt wie in der Mathematik mit Definitionen der grundlegenden Einheiten, von denen ausgehend er Lehrsätze ableitet und mittels Schlüssen die Ausgangsdefinitionen reicher bestimmen kann. Spinoza stellt jedem Teil eine Reihe von Definitionen voran, Hegel rezipiert ausschließlich Definitionen aus dem ersten Teil und folgt bei diesen der Reihenfolge Spinozas.

¹⁵⁰ Vgl. dazu auch die Ausführungen bei Descartes in Abschnitt 1.1.

Die Methode Spinozas ist zugleich das für Hegel Unbefriedigende in seinem System: „In die *eine* Substanz gehen alle Unterschiede und Bestimmungen der Dinge und des Bewusstseins nur *zurück*; so kann man sagen wird im Spinozanischen System alles nur in diesen Abgrund der Vernichtung *hineingeworfen*. *Aber es kommt nichts heraus*“.¹⁵¹ Die Methode Spinozas beschränke sich demzufolge darauf, alles „von seiner Besonderung zu entkleiden und in die absolute Substanz zurückzuwerfen;“¹⁵² Spinoza schreitet so scheinbar in eine Einbahnstraße des Einen, „wohin alles geht, um darin zu verschwinden, aus dem aber nichts heraus kommt“.¹⁵³ Die Einzelnen werden laut Hegel nicht in ihrer Entwicklung aus der Substanz verstanden, sondern als statische Fakta, von denen nachträglich gezeigt wird, wie sie in der Substanz ihren Grund haben. Dass sich die Substanz bei Spinoza in ihre endlichen Modi besondert und sie als *natura naturans* notwendig die *natura naturata* hervorbringt, scheint Hegel entweder nicht gesehen oder als ungenügend beurteilt zu haben. Spinoza fange zwar bei dem Besonderen an, aber „das Besondere [...] wird nur vorgefunden, aufgenommen aus der Vorstellung, ohne dass es gerechtfertigt wäre. Sollte es gerechtfertigt sein, so müsste Spinoza es deduzieren, ableiten aus seiner Substanz“.¹⁵⁴ Also aufzeigen, *wie* es sich aus der Substanz ausdifferenziert. Das geschehe nicht – Spinoza findet (von ihm unbestrittene) endliche Sachen vor, erkennt, dass sie in sich nicht existieren können und zeigt, *dass* sie in der Substanz gründen müssen.

Der Grund für dieses Manko sei für Hegel der spinozanische Umgang mit der Negation. Spinoza betrachtet das Endliche als bestimmt bzw. eingeschränkt und damit als Negation (,omnis determinatio est negatio'). Hegel würde nun die Methode der doppelten Negation angewendet sehen wollen. Er beschreibt sie in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes oder auch in der Vorrede zur zweiten Auflage der Wissenschaft der Logik: Diese hat drei Momente – das einfache Affirmative, die bestimmte Negation und die Negation der Negation, welche das wahre Affirmative ist.

Hegels Aussage, die absolute Substanz müsse sich als *Geist* bestimmen, um das ganz Wahre zu sein,¹⁵⁵ will erläutert sein. In unserem Rahmen sei als erste Hinführung erlaubt folgende (von Hegel explizit nicht in gleicher Weise auf den unendlichen Geist zu beziehende) Illustration zu verwenden: das menschliche Bewusstsein. Es kann im letzten

¹⁵¹ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 166.

¹⁵² Hegel, Geschichte der Philosophie III, 166.

¹⁵³ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 166.

¹⁵⁴ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 166.

¹⁵⁵ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 166.

nicht als Beispiel für die Subjektivität der Substanz dienen, der Vergleichspunkt, unter dem wir es verwenden können ist der Vorgang der doppelten Negation: Wir finden das Bewusstsein zunächst vor an einem Ich, welches sein Subjekt ist: an sich, unmittelbar, einfach affirmativ. Indem es sich ohne äußerliches Zutun auf sich selbst bezieht, negiert es seine Einfachheit: Es macht sich selbst zum Objekt, zu einem Nicht-Ich, in dem es von seinem Ich als seinem Subjekt als einem Anderen für sich weiß. Dabei stellt das Bewusstsein Gegensätzlichkeit her. Jene Gegensätzlichkeit macht die Negation des Widersprüchlichen nötig. Die zweite Negation bezieht sich auf das Ergebnis der ersten Negation (ist so die Negation der Negation) und hebt die Differenz auf, wobei sie die beiden ersten Momente als bestimmte Negationen in sich enthält. Es wird übergegangen zu einer Einheit, die einerseits der Ausgangspunkt war, andererseits den Erkenntnisgewinn des Prozesses in sich enthält; zu einer Einheit, in der beide gegensätzlichen Momente (Ich und Nicht-Ich) als solche aufgehoben und auf einer höheren Ebene vereint werden. Das Bewusstsein hat sich zu einem Selbstbewusstsein entwickelt.¹⁵⁶

Mit dem einzelnen Endlichen Spinozas finden wir uns in der zweiten Position, der ersten Negation, wieder. Hegel würde nun durch erneutes Negieren (die Negation der Negation) voranschreiten zu einem in sich reflektierten Affirmativen. Spinoza dagegen geht in diesem (von Hegel nicht verwendeten) dialektischen Bild hinter die erste Negation *zurück* und gewinnt auf diese Weise nur die „abstrakte [von den Bestimmungen abstrahierte] Einheit“¹⁵⁷ der Wirklichkeit, das Ansich des Absoluten. Für Spinoza ist die Substanz ja gerade dasjenige, das keine Negation und Bestimmung enthält, nichts nahe liegender daher als die Bestimmungen der endlichen Dinge aufzulösen und so zum Ausgangspunkt zurück zu kehren. Spinoza stößt dabei auf das Nichtbesondere, Allgemeine, die *einfache* Affirmation ohne jede Negation.

Hegel dagegen würde vom selben Ausgangspunkt aus durch die Negation der endlichen Bestimmungen (die ja Negation der unendlichen Substanz sind) die absolute Affirmation gewinnen wollen. Bei der doppelten Negation wird die Bestimmung zwar aufgehoben, geht aber dabei nicht verloren, sondern bleibt als negierte Bestimmung erhalten. Hegel versteht die Substanz Spinozas so als das allumfassende Allgemeine, welches die Negation alles Besonderen, welches zuvor schon durch seine Bestimmtheit als Negatives des Allgemeinen

¹⁵⁶ Dieses – von mir sehr beispielhaft vereinfachte – Motiv finden wir in Hegel, Phänomenologie, 23-29. Für die Darstellung habe ich zurückgegriffen auf: Utz, Konrad: Art. Negation in: Cobben, Paul; Rruysberhs, Paul, Jonkers, Peter (Hrsgg.): Hegel-Lexikon, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, 335-339.

¹⁵⁷ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 166.

war, ist (und damit eine doppelte Negation und Geist). Spinoza selbst blieb dabei stehen, dass es das Nicht-Negierte, Allgemeine ist (einfache Negation). Dass der Grund der Wirklichkeit lebendig und tätig ist, entgeht Spinoza dabei.¹⁵⁸ Hegel erwähnt bei der Behandlung des ‚infinitem actu‘ zwar den die Negation der Negation ausdrückenden Satz „duplex negatio affirmat“¹⁵⁹, behauptet aber dabei nicht, dass Spinoza dies gesehen hätte. Im Gegenteil: „[D]as Unendliche des Intellekts nennt Spinoza die absolute Affirmation. Ganz richtig! Nur hätte es besser ausgedrückt werden können: ‚Es ist die Negation der Negation.‘“¹⁶⁰

Für Hegel bleibt die spinozanische Substanz daher das „Wahre, aber [...] noch nicht das ganz Wahre“, sie ist starr, nicht dynamisch und ohne Geistigkeit.¹⁶¹

Hegel wirft Spinoza vor, seine Theorie der Substanz sei noch nicht zu einem adäquaten Begriff von Geist vorgedrungen.¹⁶² Spinoza würde ihm dabei Recht geben: Das Absolute ist zwar unter anderem Denken und Ausdehnung, aber weder weiß es von sich, noch will es. Wollen und Wissen ist bei Spinoza ein Phänomen endlicher Geister.¹⁶³ Nach Hegel bedarf es daher eines Rekurses auf eine äußerlich herangetragene – nicht immanente – Verstandestätigkeit, um Attribute und Modi an der Substanz zu denken, sie selbst ist zwar das Denken, denkt aber nicht.

In den Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes kritisiert Hegel dies mit einem Vergleich zu Parmenides: Bei Spinoza versinkt alles Endliche in die Einheit der Substanz, für diese selbst geht keine fruchtbare Bestimmung hervor. Eine *äußere* Verstandestätigkeit führt das Besondere und Endliche in die Allgemeinheit zurück. Bei Parmenides ist das Eine als Denken bestimmt, bei Spinoza als Einheit von Ausdehnung und Denken – „allein darum kann man nicht sagen, dies Sein oder die Substanz sei hiermit als denkend, d.h. als sich in sich bestimmende Tätigkeit gesetzt; sondern die Einheit des Seins und des Denkens bleibt

¹⁵⁸ Vgl. Düsing, Von der Substanz zum Subjekt, 169.

¹⁵⁹ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 171.

¹⁶⁰ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 171. Das steht im Gegensatz zu Klaus Düsing, Von der Substanz zum Subjekt, 172, welcher meint, dass Spinoza nach Hegel diesen Gedanken kennen würde. Diese Interpretation gibt die Philosophiegeschichte Hegels nicht her.

¹⁶¹ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 166.

¹⁶² Vgl. Pätzold, Spinoza, 21.

¹⁶³ Vgl. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, 53: „Verstand und Wille gehören nicht zu seinem [Gottes] Wesen, sondern zur natura naturata, so daß Gott auch nicht unter dem Zwang der Güte handelt (sub ratione boni), weil er dann von etwas anderem abhängig wäre. Noch viel weniger besitzt er andere menschliche Eigenschaften, wie Freude, Haß, Liebe usw. Zufall und Willkür sind ausgeschaltet, weil die eine Substanz zusammenfällt mit der durchgehenden geometrischen Ordnung des Seins.“

als das Eine, Unbewegte, Starre gefaßt. Es ist äußerliche Unterscheidung, [...] Unterscheidung des Verstandes.“¹⁶⁴

Die Bedeutung Spinozas für Hegel ist ambivalent. Einerseits hohes Lob, andererseits scharfe Kritik schließen sich nicht aus. Mit Klaus Düsing ist zu sagen, dass Hegel Spinozas Philosophie „als begrenzt wahre, aber untergeordnete Position in seine eigene Theorie integriert.“¹⁶⁵ Dahinter stehe eine bestimmte spekulative Spinoza-Auslegung, die Hegel vor allem in der LOGIK durchführt und in der sich die angesprochene immanente Fortentwicklung der Substanz zum Subjekt vollzieht. Wie Hegel es in der Phänomenologie ausdrückt, geht es dabei darum, „das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“.¹⁶⁶

2.3 Als ob Spinoza damit angefangen hätte: Definitionen

Hegel meint also, die zu definierenden Dinge werden von Spinoza in unserem Geist als klare Vorstellung gefunden und brauchen dann nicht bewiesen, sondern nur beschrieben zu werden. Er kritisiert diesen Gedanken: „Das Mangelhafte ist, daß er so mit Definitionen anfängt. In der Mathematik lässt man es gelten, die Definitionen [der Mathematik] sind Voraussetzungen; (...) In der Philosophie soll der Inhalt als das an und für sich Wahre erkannt werden.“¹⁶⁷ Spinoza stelle demnach Definitionen auf, die Bewusstseinsinhalte von mir ausdrücken und als Konkretes darstellen. „Absolute Substanz, Attribut und Modus, dies läßt Spinoza als Definitionen aufeinander folgen, nimmt sie als vorhandene auf, ohne daß die Attribute aus der Substanz, die Modi aus den Attributen hervorgingen.“¹⁶⁸ Ob der Inhalt der Definition allerdings wahrhaftig ist (der Wirklichkeit entspricht) oder ob er nur Ausdruck meiner Vorstellung (wirklich in meinem Geist) ist – diese Frage stellt sich bei mathematischen Sätzen nicht, deren Definitionen Spinoza als Vorbild nimmt. – Sie sind schlicht so und so definiert und es genügt ihnen die ideelle Wirklichkeit. Hegel bemängelt, dass es für philosophische Fragen erforderlich gewesen wäre, dies zu untersuchen und die Notwendigkeit der Bestimmungen aufzuweisen.

¹⁶⁴ Hegel, Philosophie der Religion II, 499.

¹⁶⁵ Düsing, Von der Substanz zum Subjekt, 163.

¹⁶⁶ Hegel, Phänomenologie, 23.

¹⁶⁷ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 172.

¹⁶⁸ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 186.

Vor dem Hintergrund der ETHIK zeichnen sich die Definitionen *more geometrico* allerdings auf andere Art und Weise – funktional – doch aus, ist es denn nicht zuletzt ein Kriterium für eine brauchbare mathematische Definition, dass sie sich in den zu bewältigenden Aufgaben bewährt. Dies tun die spinozanischen Definitionen, wenn es darum geht, zu erklären, wie überhaupt etwas Endliches sein kann bzw. wie die Zusammenhänge zwischen Endlichen verstehbar sind.¹⁶⁹

Wolfgang Röd vertritt im Unterschied zu Hegel die Position, dass Spinoza mit Axiomen und Definitionen keine Aussage über die reale Existenz treffen wollte. Sie sind zu verstehen als allgemein gültige Aussage: „Wenn es etwas so und so Bestimmtes gibt, dann ist es so und so.“¹⁷⁰ Ob es so etwas überhaupt gibt, bleibe dabei offen. Ebenso Wolfgang Bartuschat: „Die Definition macht keine Aussagen über ein Ding, das Substanz wäre, sondern formuliert Kriterien, die ein Ding erfüllen muß, damit sich von ihm sagen läßt, daß es eine Substanz ist.“¹⁷¹

Hegels Kritikpunkt ist trotz dieser Rehabilitierungsversuche nicht zu widersprechen, die Definitionen bleiben Kriterien oder Hypothesen, die sich bewähren (oder nicht), sie werden nicht abgeleitet, wie Hegel es in seiner LOGIK für die Kategorien in Anspruch nimmt. Auch wenn Spinoza im Nachhinein die Definitionen als sinnvoll erweisen kann, er fängt zuerst mit ihnen an und versucht nicht zu zeigen, dass man die Wirklichkeit nur auf diese Weise sinnvoll durchdenken könne.

Bei den Axiomen (wie bei Descartes selbstevidente Denkgesetze) bemängelt Hegel ebenfalls, dass es Annahmen sind und Spinoza nicht die Notwendigkeit z.B. des ‚oders‘ bzw. der einzelnen Bestimmungen (‚in sich‘ ‚in einem Anderen‘) in dem ersten Axiom aufzeigt.¹⁷²

Bei den Lehrsätzen schließlich stört Hegel, dass selbst wenn das Prädikat vom Subjekt erwiesen wird, beide ungleich bleiben. Das Subjekt wird als seiendes Einzelnes, von welchem wir eine begrifflose Vorstellung bzw. einen Namen haben, genommen; nun wird

¹⁶⁹ Darauf zielt die Aussage, dass ohne Gott nichts sein oder begriffen werden kann. (Ethik I, Appendix bzw. die Definitionen 3 und 6 und das Axiom 1 und 2.)

¹⁷⁰ Röd, Wolfgang: *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart 2002, 123-124.

¹⁷¹ Bartuschat, Wolfgang: *Baruch de Spinoza*, München, Beck 1996, 60-61.

¹⁷² Vgl. Hegel, *Geschichte der Philosophie III*, 186. (Das Axiom 1 aus Ethik I, auf das sich Hegel bezieht, lautet: „Was ist, ist entweder in sich oder in einem Anderen.“)

irgendein beliebiges Prädikat aus der Fülle der möglichen (ein Allgemeines) ausgewählt und dem Subjekt in einer Aussage verbunden.

In der Philosophie Hegels ist dieses Verhältnis zwischen zwei Ungleichen (Einzelnes und Allgemeines) dem Verhältnis zweier Gleicher gewichen: Das „Subjekt [ist] selbst nur der Begriff oder das Allgemeine“.¹⁷³ Indirekt verweist Hegel damit auf eine frühe Überlegung seiner Philosophie: auf den spekulativen Satz – den „philosophischen Satz“ – in dem das vermeintliche Subjekt in das vermeintliche Prädikat zerfließt, weil sie beide sich als ident erweisen.¹⁷⁴ „Im philosophischen Wesenssatz [...] ist das Prädikat nicht eines unter vielen, das außerdem nicht nur diesem, sondern auch anderen Subjekten zukäme; das Prädikat enthält vielmehr, was das Subjekt ist, es sagt seine ‚Substanz‘, sein ‚Wesen‘ oder seinen ‚Begriff‘ aus.“¹⁷⁵ Subjekt und Prädikat sind hinsichtlich ihres Inhalts und Umfangs in absoluter Gleichheit, die den Unterschied impliziert.¹⁷⁶

An unserer Stelle würde das bedeuten: Das Prädikat ist nicht ein Allgemeines überhaupt, das von Einzelnen ausgesagt werden kann. Das Subjekt ist nicht an sich etwas als möglicher Träger von Prädikaten. Die beiden stehen nicht in einer äußerlichen Beziehung, sondern sind in Wahrheit gleich – brauchen keine äußere Vermittlung. Das Subjekt vermittelt das Prädikat mit sich selbst, es entzweit sich mit sich und führt beide wieder zur Einheit zusammen.¹⁷⁷ Bei Spinoza werde dagegen die Einheit von einem Dritten gewährleistet, das selbst wiederum nicht eines der beiden ist. Das ist für Hegel problematisch: Die Bewegung des Erkennens ist so eine äußerliche.¹⁷⁸

Das Urteil Hegels über die geometrische Methode ist nach mehrerer der nun zitierten Stellen eindeutig: Die mathematische Erkenntnismethode ist für Hegel ein völliges Verkennen der Natur des philosophischen Wissens. Es ist formell und unpassend für Philosophie, weil es sich nur mit den seienden Gegenständen als solchen beschäftigt, während sich die Philosophie mit dem *begriffenen* Gegenstand beschäftige.¹⁷⁹

¹⁷³ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 188.

¹⁷⁴ zum Beispiel: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 59-62.

¹⁷⁵ Düsing, Klaus: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1976, 198.

¹⁷⁶ Vgl. Düsing, Subjektivität, 200.

¹⁷⁷ Vgl. Hegel, Phänomenologie, 23.

¹⁷⁸ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 188-189.

¹⁷⁹ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 187.

Das Urteil über die Definitionen im Speziellen haben wir damit behandelt, was den Weg zu diesen selbst freigibt. Ich folge bei ihrer Darstellung der Reihenfolge Hegels.

2.3.1 Causa sui

Die causa sui (etwa: Ursache ihrer selbst) ist „das, dessen Wesen (oder Begriff) die Existenz in sich schließt oder was nicht anders gedacht werden kann denn als existierend.“¹⁸⁰

Wir kennen Ursache und Wirkung im Normalfall als zwei verschiedene Größen, bei denen die Ursache ein ihr Anderes bewirkend hervorbringt. Bei der spinozanischen causa sui ist die Wirkung nicht von der Ursache verschieden – die Ursache bringt sich selbst hervor. In der Sprechweise Hegels: „Im Hervorbringen hebt sie den Unterschied zugleich auf; das Setzen ihrer als eines Anderen ist der Abfall und zugleich die Negation dieses Verlustes.“¹⁸¹ In anderen Worten: Das Begründende begründet etwas und bringt dabei normalerweise ein von ihr Unterschiedenes hervor. Im Fall der Selbstbegründung (nicht ‚Wirkursache seiner selbst‘, was im Rahmen einer klassischen Ursachenlehre unplausibel ist und stets zu Irritationen gegenüber Descartes und Spinoza geführt hatte) wird eben kein Anderes bewirkt. Es kann sich dabei auch nicht um einen zeitlichen Vorgang (mit einem Moment vor dem Begründen und einem Moment nach dem Begründen) handeln.

Positiv formuliert wäre die ‚causa sui‘ zwar jene Ursache, die sich selbst bewirkt. Diese befremdliche Formulierung wird aber erhellt durch die Tatsache, dass Spinoza nicht zwischen ‚Grund – Folge‘ und ‚Ursache – Wirkung‘ unterscheidet, sondern beide in eins fallen lässt.¹⁸² ‚Causa sive ratio‘ meint dadurch nicht nur ‚Wirkursache‘, sondern beinhaltet auch Form-, Material- und Zielursache. Causa sui bedeutet insofern nicht einfach nur ‚Selbstverursachung‘, sondern dass dieses Wesen die Seinsgründe seiner Existenz in sich enthält. Hegel nennt diese Ursache auch die unendliche Ursache.

¹⁸⁰ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 168, Klammer im Original – Hegel verwendet den Ausdruck „Begriff“ hier synonym für Wesen; Spinoza beschreibt in Ethik II, Definition 3 mit „Begriff“ (conceptus) die vom Geist gebildete Idee. Hegel zitiert Spinoza, Ethik, Definitio I: „Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.“ – Im Unterschied zu Hegel also fehlt im ersten Teil der „Begriff“, kommt dafür im zweiten Halbsatz mit dem Verb concipere stärker zur Geltung als bei Hegel.

¹⁸¹ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 168.

¹⁸² Vgl. z.B.: Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie II. Neuzeit und Gegenwart, Herder, Freiburg, Basel, Wien ¹³1976, 142. Bei Spinoza: Ethik I, 5.

Negativ formuliert ist sie klassisch jene (erste) Ursache, die selbst wiederum keine Ursache hat. Wir haben sie in Abschnitt 1.3.3 bereits als Aseitigkeit kennen gelernt. Andernfalls hätte sie, wie wir in bei der Behandlung der Endlichkeit sehen werden, eine Grenze gemeinsam mit einer sie bewirkenden Ursache und wäre nicht unendlich.

Nicht nur Wirkung und Ursache, auch Seins- und Erkenntnisgrund fallen bei Spinoza generell zusammen, wie wir bei der Substanzdefinition („was in sich ist und durch sich begriffen wird“) oder auch im zweiten Teil der Ethik sehen können: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.“¹⁸³

In den VORLESUNGEN ÜBER DIE BEWEISE VOM DASEIN GOTTES wird die *causa sui* als das an und für sich notwendige Wesen vorgestellt. Sie ist die sich selbst aufhebende Vermittlung, was Hegel folgendermaßen erklärt: Etwas ist vollständig durch ein Anderes vermittelt, sofern das Andere seine Ursache ist. Beide (wie wir gleich sehen werden, handelt es sich bei diesem Gedankengang vorerst um endliche Seiende) haben unabhängig voneinander Existenz, Wirkung bzw. Ursache sind sie allerdings nur in ihrem gegenseitigen Bezug. Damit ist die Ursache aber in ihrem Sein als Ursache abhängig von der Wirkung. Sie ist Ursache nur vermittels der Wirkung.¹⁸⁴ So gesehen ist die Ursache untrennbar von der Wirkung: „[I]n und durch die Wirkung ist sie erst Ursache. Dies heißt aber nichts anderes, als die Ursache ist Ursache ihrer selbst, nicht eines Anderen; denn dies, was das Andere sein sollte, ist so, daß in ihm die Ursache erst Ursache [ist], darin also nur bei sich selbst ankommt, darin nur *sich* bewirkt.“¹⁸⁵

Diese Ausführungen muten – so verständlich sie scheinen – doch seltsam an, wenn man nun meinen würde, jede endliche Ursache sei eine *causa sui*. Vielleicht kann man sagen, sie bestimmt sich durch ihre Wirkung selbst zur Ursache (im Sinne einer Funktion), in ihrer Existenz sind die Dinge jedenfalls von etwas anderem bewirkt.

Tatsächlich geht es Hegel bei der *causa sui* um etwas Anderes, nämlich um die „Vernichtung der Verstandeskategorie der Kausalität“¹⁸⁶. Das endliche Vermitteln geschieht durch ein Vermittelndes, das anders ist als das zu Vermittelnde, jedoch „das Unendliche ist diese Vermittlung durch das Andere mit sich selbst“.¹⁸⁷ In dem Anderen ist es es selbst und nicht ein endliches Anderes. Dieses spekulative Motiv sahen wir schon

¹⁸³ Spinoza, Ethik, II, 7.

¹⁸⁴ Vgl. Hegel, Philosophie der Religion II, 494-496 (sechzehnte Vorlesung über die Beweise Gottes).

¹⁸⁵ Hegel, Philosophie der Religion II, 496 (sechzehnte Vorlesung über die Beweise Gottes).

¹⁸⁶ Hegel, Philosophie der Religion II, 498 (sechzehnte Vorlesung über die Beweise Gottes).

¹⁸⁷ Hegel, Philosophie der Religion II, 497 (sechzehnte Vorlesung über die Beweise Gottes).

anklingen bei der Negation der Negation in Abschnitt 2.2 sowie beim spekulativen Satz in Abschnitt 2.3; es wird uns mehrmals begegnen bei der Behandlung des Unendlichen.

In den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie würdigt Hegel an anderer Stelle Spinozas *causa sui*: Spinozas Definitionen hätten das Unendliche an ihnen, so zum Beispiel die ‚Ursache seiner selbst‘, sie ist das dessen Begriff die Existenz in sich schließt: „Sein Begriff ist sein Sein und sein Sein ist sein Begriff; dies ist die wahrhafte Unendlichkeit“.¹⁸⁸ Dieses Motiv kennen wir bereits aus den cartesischen Gottesbeweisen, in denen Sein Gottes und Begriff Gottes in eins zusammenfielen. Hegel blickt unter diesem Aspekt auf die *causa sui*: „Begriff und Existenz sind eins das Jenseits des anderen; aber Ursache seiner selbst, dies Einschließen, ist eben die Zurücknahme dieses Jenseits in die Einheit. Oder: ‚Die Substanz ist, was in sich ist und aus sich begriffen wird‘; das ist dasselbe. Begriff und Existenz sind in Einheit“.¹⁸⁹ Hegel meint, hätte Spinoza die *causa sui* weiter entfaltet, wäre sein System nicht so starr und leblos geblieben. In der *causa sui* liegt alles enthalten – sie ist die unendliche Ursache, in der die Ursache mit der Wirkung ident ist: Wie wir in der Definition der Endlichkeit sehen werden – ‚Endlich ist dasjenige, was durch ein Anderes in seiner Art begrenzt wird.‘ Die Ursache ihrer selbst hat keine Grenze an ihrer Wirkung (somit ist sie unbegrenzt – unendlich), sie produziert sich selbst, Ursache und Wirkung sind eins.¹⁹⁰

2.3.1.1 Causa sui bei Descartes

Die Bedeutung von *causa* nicht nur als Ursache sondern auch als Grund hatte Descartes ebenfalls gehabt: Auch er verwarf explizit die Bedeutung der Wirkursache für den von ihm geprägten Ausdruck ‚*causa sui*‘.

Descartes meint in der Rechtfertigung seiner Meditationen, er habe zwar nicht behauptet, es sei unmöglich, dass irgendetwas die wirkende Ursache (*causa efficiens*) seiner selbst ist, obwohl dies offenbar zutrifft bei Ursachen, die von ihren Wirkungen verschieden sind und die ihnen zeitlich vorangehen: „Denn wer wüsste nicht, dass ein und dasselbe Ding sich zeitlich nicht vorangehen kann oder von sich selbst verschieden sein kann?“¹⁹¹ Andererseits sei es aber gar nicht nötig, dass eine Ursache ihrer Wirkung zeitlich vorangeht.

¹⁸⁸ Hegel, *Geschichte der Philosophie*, 187.

¹⁸⁹ Hegel, *Geschichte der Philosophie*, 186.

¹⁹⁰ Vgl. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, 168.

¹⁹¹ Descartes, *Meditationen*, Antwort auf die ersten Einwände, 97 [142].

Es gibt nun weiters keine Sache, bei der es unstatthaft wäre zu fragen, welche wirkende Ursache sie hat oder warum sie keine wirkende Ursache braucht. Descartes erforscht die Ursache von der so genannten ersten Ursache nicht weiter, er hält nur fest: „Es kann etwas geben, dessen Macht so groß und unerschöpflich ist, dass es keiner Beihilfe zu seiner Existenz braucht. Daher ist es gewissermaßen Ursache seiner selbst.“ So kann Gott „in nicht ungeeigneter Weise“¹⁹² als Ursache seiner selbst bezeichnet werden, weil er zu allen Zeiten gewesen ist ohne die Hervorbringung durch eine wirkende Ursache. Gottes Wesenheit ist von einer Beschaffenheit, dass er stets existieren muss. Dieses Motiv ist uns bereits aus den cartesischen Gottesbeweisen – dort jedoch ohne Nennung des Ausdrucks *causa sui* – bekannt.

Das scholastische „ens a se“ (von sich), die Aseität, beschränkte sich auf die negative Beschreibung, dass etwas keine Ursache hat. Descartes meint, wir könnten keinen positiven Grund finden, deswegen müssten wir es negativ ausdrücken. Wenn wir dagegen jedoch auf die unermessliche Macht achten würden, die in der Idee Gottes enthalten ist, und uns fragen, aus welcher Ursache er im Sein verharrt, dann müssten wir wohl sagen, dass Gottes eigene Kraft ihn im Sein erhält.¹⁹³ Damit kommt die *causa sui* in den Blick, die mit dieser positiven Bedeutung die negative Aseität enthält und ergänzt: Gott ist durch sich, aus eigener Kraft – das höchst vollkommene Wesen der cartesianischen Gottesbeweise existiert aus seiner eigenen Seinsmächtigkeit – und ist so *causa sui*.

Descartes muss diese Auffassung gegen Caterus verteidigen. Dazu schränkt er einerseits ein, es sei nicht nötig zu sagen, „daß er [Gott] die wirkende Ursache seiner selbst ist“. Andererseits hält er fest, es sei statthaft zu denken, „daß das, was durch sich ist, d.h. was keine von sich verschiedene Ursache hat, nicht durch ein Nichts, sondern durch die reale Unermesslichkeit seiner Macht ist“.¹⁹⁴

2.3.2 Endlichkeit

Als Zweites gibt Spinoza eine Definition der Endlichkeit, die synonym zu Begrenztheit verstanden wird: „Endlich ist dasjenige, was durch ein Anderes in seiner Art begrenzt

¹⁹² Descartes, Meditationen, Antwort auf die ersten Einwände, 97-98 [142-143].

¹⁹³ Vgl. Descartes, Meditationen, Antwort auf die ersten Einwände, 98-99 [144-145].

¹⁹⁴ Vgl. Descartes, Meditationen, Antwort auf die ersten Einwände, 100 [146].

wird.“¹⁹⁵ Damit zwei Dinge (sowohl materielle als auch geistige) überhaupt einander angrenzen können, müssen sie von derselben Art sein. Körperliches kann so nichts Geistiges begrenzen. Die negative Seite der Grenze ist offenbar die Tatsache, dass dort, wo das eine beginnt, das andere nicht mehr sein kann, sondern aufhört. Am Anderen hat ein Ding eine Grenze, ein Ende. Hegel weist an dieser Stelle ergänzend auf die weniger offenbare affirmative oder positive Fassung der Grenze hin: Sie ermöglicht erst eine Berührung zwischen beiden Dingen. Abgrenzung von Anderem und Beziehung auf Anderes sind einerseits der negative und andererseits der affirmative Ausdruck für Grenze.

2.3.3 Substanz

Spinoza setzt fort mit der Bestimmung des Ausdrucks Substanz: Dasjenige, „was in sich ist und durch sich begriffen wird oder dessen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Dinges bedarf, von dem es gefasst wird (*a quo formari debeat*)“¹⁹⁶. Auf den ersten Blick scheint die Definition Spinozas weniger weitreichend als die Descartes'. Im Kontext der Ethik wird allerdings klar, dass es sich nicht nur um eine logische Unbedingtheit handelt. Nach Axiom IV des ersten Teils der Ethik hängt die Erkenntnis einer Wirkung von der Erkenntnis ihrer Ursache ab. Damit nun eine Substanz eine andere hervorbringen könnte, müsste die eine die Ursache der anderen sein. Damit wäre aber gerade nicht mehr das Kriterium für Substantialität gegeben: Nach Axiom II („Was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich selbst begriffen werden.“) und der Definition von Substanz („das, was in sich ist und durch sich begriffen wird“), würde es sich nämlich nicht mehr um eine Substanz handeln, weil diese ja nur aus sich selbst begriffen werden müsste. Noch verständlicher ist es, wenn man den häufig zitierten Lehrsatz VII des zweiten Teils der Ethik heranzieht: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.“ Weil die Idee einer Wirkung von der Erkenntnis der Ursache abhängt, muss auch die Wirkung von der Ursache abhängen. „Durch nichts anderes begriffen werden“ bedeutet damit aber nichts anderes als „durch sich sein“.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 168. Hegel zitiert Spinoza, Ethik I, Definitio II: „Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest.“ – Eigentlich wird damit nicht *Endlichkeit*, sondern *ein* in seiner Gattung endliches *Ding* definiert.

Hegels Übersetzung von „genus“ durch „Art“ ist nahe liegend. Ein Missverständnis (im weiteren Verlauf) wäre es, anzunehmen, dass zwei Attribute als zwei Exemplare von der „Art“ Attribut verstanden werden könnten. Jedes stellt vielmehr seine eigene, einzigartige Natur dar, die Attribute sind sozusagen eigenständige Gattungen, und es gibt zwischen ihnen keine Berührungsfläche, die sie begrenzen würde.

¹⁹⁶ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 169. Wenn nicht anders vermerkt, folgt Hegel Spinoza ziemlich genau.

¹⁹⁷ Vgl. Hessen, Substanzproblem, 63.

Die Substanz ist also weder ontologisch noch epistemologisch auf ein anderes Ding angewiesen. Sie ist vollkommen unabhängig von allem Anderen, ihr Charakteristikum ist absolute Selbstständigkeit. Die seinsmäßige Beschreibung der Substanz – „dasjenige, was in sich ist“ – erinnert den Leser an die Bestimmung der *causa sui*. Jede *causa sui* scheint demnach eine Substanz zu sein, und auch umgekehrt müsste jede Substanz eine *causa sui* sein, weil sie ansonsten von etwas anderem abhängig wäre. Spinoza spricht das an dieser Stelle noch nicht explizit so aus, wenn man aber den Lehrsatz VI betrachtet („Eine Substanz kann von einer anderen Substanz nicht hervorgebracht werden.“), bleibt nichts anderes mehr übrig, als dass – sofern die Substanz existiert – sie zugleich eine *causa sui* ist. Und wenn sie eine *causa sui* ist, existiert sie per definitionem notwendig.

Es ist interessant, wie Hegel an dieser Stelle die Substanz näher vorstellt: Ein anderes Ding nötig zu haben, welches *formiert* (in anderen Worten – wenn etwas nicht in sich ist, sondern in einem anderen; wenn es seine Form bekommen muss und nicht in sich hat), das ist ein Kennzeichen für ein nicht-substanzielles, *endliches Ding*: abhängig zu sein. Die *causa sui* beziehungsweise die Substanz hat dies nicht nötig, sie hat keine Form, die ja immer auch etwas begrenzendes ist. Man erahnt bei Hegel (aber auch schon bei Spinoza selbst) an dieser Stelle bereits leicht wie sehr nicht nur Substanz und *causa sui*, sondern auch später Unendliches sowie Gott in eins zusammenfallen. Wie wir zu Beginn schon vorweggenommen haben: Das Endliche, Bestimmte kann sich eben nicht als substanziell herausstellen und besteht nicht für sich selbst. Spinoza kommt zu diesem Ergebnis, nachdem er anfängt aus seinen Definitionen Schlüsse (Propositionen) zu ziehen. Dafür aber zuvor noch die restlichen Definitionen.

2.3.4 Attribut

Zur Substanz gehören Attribute, welche Spinoza als Viertes definiert. Unter einem Attribut versteht Spinoza das, „was der Verstand von der Substanz erfasst als ihr Wesen ausmachend.“¹⁹⁸ Der Verstand erkennt also das Wesentliche der Substanz in einem Attribut der Substanz. Hegel beeilt sich zu ergänzen, dass jenes *vom Verstand erfasste Wesen* jedoch

¹⁹⁸ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 169.

nur das „Wesen in der Betrachtung des Verstandes“ ist und dass diese Betrachtung selbst „außerhalb der Substanz stattfindet“¹⁹⁹.

Von Spinoza her wird das Attribut aus sich begriffen und steht unter diesem Gesichtswinkel auf derselben Ebene wie die Substanz (es erfüllt damit das Kriterium, „aus sich begriffen zu werden“²⁰⁰).

Die Attribute als Ergebnis einer äußerlichen Reflexion zu betrachten (so dass der Unterschied zwischen Ausdehnung und Denken kein realer, sondern nur in unserem Verstand ist), ist nach Detlev Pätzold eine „forcierte Interpretation“ dieser vierten Definition der ETHIK.²⁰¹ Tatsächlich würde sich in Hinblick auf: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge“²⁰², die Interpretation nahe legen, dass die ideell verschiedenen Attribute auch real verschieden sind.

Der *menschliche* Verstand erkennt die Substanz nur auf zwei Weisen (vermittels zweier Attribute) – in der Weise der Ausdehnung und der des Denkens. An anderer Stelle sagt Spinoza doppeldeutig, dass die Substanz aus unendlichen Attributen besteht: unendlich vielen oder an sich unendlichen Attributen? Hegel erklärt dazu, dass man die unendlichen Attribute nicht als unendlich viele verstehen darf, sondern als „vollendete gegenwärtige Unendlichkeit in sich“.²⁰³ Diese Grenzenlosigkeit, an die Hegel dabei denkt, wird wohl erst nach der sechsten Definition (der der Unendlichkeit) verständlich. Es ist dieselbe gegenwärtige Unendlichkeit wie die Punkte eines Kreises: eine bestimmte Art aus unbegrenzt vielen Teilen. Spinoza legt sich in der Ethik dazu nicht eindeutig fest und behandelt explizit nur die beiden uns bekannten Attribute. Ob es darüber hinaus noch weitere gibt, bleibt vom Text der ETHIK her als Möglichkeit offen und dient als ungeklärte Streitfrage, ob Spinoza an eine unendliche *Anzahl* gedacht hat oder im Sinne Hegels ‚nur‘ daran, dass die Substanz alle Attribute (eine möglicherweise endliche Zahl) umfasst, deren jedes die ganze Substanz in seiner Art zum Ausdruck bringt.²⁰⁴ Hegel folgt bei der endlichen Anzahl der Attribute der Interpretation Jacobis.²⁰⁵

¹⁹⁹ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 169.

²⁰⁰ Spinoza, Ethik I, Definition 4.

²⁰¹ Vgl. Pätzold, Spinoza, 181-182.

²⁰² Spinoza, Ethik, II, 7.

²⁰³ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 175.

²⁰⁴ Z.B.: Spinoza, Ethik, I, 10, Erläuterung: „Folglich ist auch nichts klarer, als daß das absolut unendliche Seiende notwendig definiert werden muß (wie schon in Definition 6 geschehen) als ein Seiendes, das aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein bestimmtes ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.“

Als Beispiel für die – entgegen Hegels Meinung – *unendliche* Anzahl von Attributen bietet sich die sechste Definition Spinozas an: „[Dem,] was nur in seiner Art unendlich [einem einzelnen Attribut] ist, dem können wir unendliche Attribute absprechen.“²⁰⁶ Diese Bestimmung wäre seitens Spinozas angesichts ohnehin nur eines anderen Attributs klarer formulierbar gewesen. Mehrheitlich wird heute von einer unendlichen Anzahl der Attribute ausgegangen.²⁰⁷

Wir können von dieser Frage absehend festhalten: Nach der zweiten Definition begrenzen sich Denken und Ausdehnung für Spinoza nicht, noch stehen sie miteinander in einer Beziehung, weil sie keine gemeinsame Grenze haben. Sie haben nichts miteinander zu tun, beide sind für sich Totalität und drücken je auf ihre Art gänzlich die eine Substanz aus.²⁰⁸

Das Attribut ist im Gegensatz zur unbestimmten, absoluten, unendlichen Substanz sehr wohl bestimmt – als Ausdehnung und Denken. Dennoch sei jedes eine Totalität, weil es in seiner bestimmten Form den ganzen unbegrenzten Inhalt (die ganze Realität) der Substanz ausdrückt. „Im Attribute faßt der Verstand die ganze Substanz.“²⁰⁹ Aus diesem Grund sind die Attribute an sich identisch, treten jedoch unabhängig voneinander in speziellen Arten auf. Eine Sache (eine bestimmte Sachhaltigkeit) wird so einerseits als Idee vom Attribut des Denkens und andererseits als Körper vom Attribut der Ausdehnung Ding ausgedrückt – eine endliche Sache (Sachhaltigkeit) ebenso (als einzelner, endlicher Modus) wie die unendliche Sache (Sachhaltigkeit), welche Gott ist (ausgedrückt von der Gesamtheit aller endlichen Modi).

Natura Naturans:

Eine Anmerkung sei zu dem von Hegel (und von Spinoza) erst später aufgegriffenen Thema der ‚natura naturans‘ gemacht: Die Attribute, die die ewige und unendliche

In der Erläuterung zu seiner sechsten Definition bleibt Spinoza noch einmal hinsichtlich der Anzahl der Attribute unbestimmt: „Was [...] absolut unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was Wesen ausdrückt und keine Negation in sich schließt.“ Sicher ist daher nur, dass man der Substanz kein Attribut absprechen kann, weil dies eine Negation und die Substanz nicht mehr allumfassend wäre, sondern eine andere, ausgedrückt von diesem anderen Attribut, neben sich hätte

²⁰⁵ Vgl. Düsing, Hegel und die Geschichte der Philosophie, 174.

²⁰⁶ Spinoza, Ethik I, Definition 6.

²⁰⁷ So z.B. Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe von Rudolf Eisler, Schwabe und Co Verlag, Basel, Stuttgart 1971. Die Tendenz in der zitierten Sekundärliteratur ist stark gegen Hegels Interpretation, nur vereinzelt (z.B. Hessen, Substanz) werden beide Möglichkeiten offen gelassen.

²⁰⁸ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 169.

²⁰⁹ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 169.

Wesenheit der Substanz ausdrücken, werden von Spinoza mit der Substanz selbst unter diesen Ausdruck zusammengefasst.²¹⁰ Die ‚natura naturans‘ – die schaffende oder naturierende Natur – ist das Unveränderliche und Ewige, welches die ganze Substanz ist oder ausdrückt. Alles, was nicht in sich ist, sondern in einem Attribut aus der Substanz folgt und auch in seiner Erkenntnis von Attribut und Substanz abhängt, ist nicht naturierend, sondern geschaffen bzw. naturiert.

2.3.5 Modus

Die fünfte Definition gibt die Bedeutung des Wortes Modus an: „Unter Modus verstehe ich die Affektionen der Substanz oder dasjenige, was in einem Anderen ist, durch das es auch begriffen wird.“²¹¹ Der Modus wird nicht als Wesen begriffen, Modi sind nur die Affektionen der Substanz. In der Bedeutung von „in einem Anderen sein“ könnte man sie als Akzidenzien ansprechen, jedoch haben wir in der Einleitung zu Spinoza (2.1) bereits betrachtet, wie das In-Einem-Anderen-Sein von Modus und Akzidenz verschieden ist.

Natura Naturata:

Spinoza fasst alle modos unter dem Stichwort natura naturata zusammen und meint damit „alles das, was aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur oder aus jedem der Attribute Gottes folgt“, Dinge, „die in Gott sind und ohne Gott weder sein noch begriffen werden können“.²¹²

2.3.6 Vergleichende Gegenüberstellung von Substanz, Attribut und Modus

Im Folgenden führt Hegel die drei letztgenannten Bestimmungen näher aus, alle Ausführungen dazu werden hier in einer Tabelle gegenübergestellt zusammengefasst:

	Substanz	Attribut	Modus
Sein:	Wesen	Das Wesen des Attributs ist die Substanz; Es ist nicht für sich und nicht durch sich selbst formiert.	Modifikation (Affektion) der Substanz bzw. des Wesens;
Was ist es?	Ist in sich.	Somit ist es nicht eigentlich	Er ist in einem Anderem und ist die Art und Weise des
Wie ist es?	Ist ewig. Ist notwendig.		

²¹⁰ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 179. (Spinoza, Ethik I, 29, Erläuterung.)

²¹¹ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 169.

²¹² Hegel, Geschichte der Philosophie III, 179-180. (Spinoza, Ethik I, 29, Erläuterung.)

²¹³ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 175.

	<p>Unteilbar. Nicht größer oder kleiner möglich.</p>	<p>substanziell, aber dennoch das, was der Verstand von der Substanz als wesentlich erfasst, es ist (bei Hegel) nur für den Verstand wesentlich. Das Attribut schließt alle einzelnen Modi seiner Art in sich und ist die Grundlage seiner Modi²¹³. Die Attribute stellen sich als Verbindungsglieder von Substanz und Modus dar: Die Gesamtheit der Modi bildet ihr entsprechendes Attribut. Es drückt in seiner Art die Substanz vollkommen aus.</p>	<p>Anderen zu sein. „Aller Unterschied der Dinge ist nur in den modos.“²¹⁴ Obwohl die modi existieren, kann ich sie als nicht existierend denken; sie sind nicht notwendig; ihre Existenz liegt nicht in ihrer Definition, sondern im Begriff der Substanz.²¹⁵ Sie sind nicht ewig, sondern haben eine gewisse Dauer; sie können größer oder kleiner sein.</p>
	<p>Die Natura naturans ist erstens „Gott als freie Ursache betrachtet, insofern er in sich ist und durch sich selbst begriffen wird“.²¹⁶</p>	<p>Zur Natura naturans gehören zweitens „solche Attribute der Substanz, welche die ewige und unendliche Wesenheit (essentiam) ausdrücken.“²¹⁷</p>	<p>Die Natura naturata ist „all das, was aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur oder aus jedem der Attribute Gottes folgt, alle Modi der göttlichen Attribute, insofern sie betrachtet werden als Dinge, die in Gott sind und die ohne Gott weder sein noch begriffen werden können.“²¹⁸</p>
	Substanz	Attribut	Modus
Erkenntnis Wie wird es erkannt?	Das Wesen wird durch sich selbst begriffen.	Der Verstand begreift im Attribut das Wesen der Substanz. Das Attribut (das Wesen der Substanz für den Verstand) wird durch sich selbst gefasst. ²¹⁹	Wird durch das Andere, in dem es ist, begriffen.
Näher bestimmt²²⁰	Allgemeines	Besonderes	Einzelnes
Konkreter Sinn²²¹	Substanz	Gattung	einzelnes Endliches, mit anderem Endlichen in äußerlichem Zusammenhang

²¹⁴ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 179.

²¹⁵ Vgl. Spinoza, Sämtliche Werke, Bd. 6, 47- 62 [VI, 47-53] (12. Brief an Ludwig Meyer, 20. April 1663).

²¹⁶ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 179.

²¹⁷ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 179.

²¹⁸ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 179.

²¹⁹ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 173 – 174.

²²⁰ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 170.

²²¹ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 170.

2.3.7 Unendlichkeit

Spinoza fährt in den Definitionen seiner Grundbegriffe fort, Hegel referiert die sechste Definition als Definition der Unendlichkeit. (Spinoza definiert dagegen *Gott* als das absolut unendliche Seiende.) Mit der folgenden Definition wird eine Diskrepanz zwischen der Ethik Spinozas und ihrer Darstellung in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie sichtbar. Hegel verändert den Aufbau Spinozas, während er vorgibt ihn zu referieren.

Hegel nennt als sechste Definition die Definition des Unendlichen, als siebte die Definition Gottes. Spinoza behandelt beide in der sechsten Definition (Gott im Hauptteil, das absolut unendliche Seiende in der Erläuterung dazu). Hegel übergeht außerdem die letzten zwei Definitionen des ersten Teils der ETHIK (die des freien Dinges, das nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird, und die der Ewigkeit, deren Kriterium es ist, ob die Existenz notwendig aus der Definition folgt oder nicht).²²²

Bezüglich des Unendlichen verlässt Hegel die knappe Darstellung der Definitionen in der ETHIK. Vielmehr sucht er aus dem Gesamtwerk (ohne seine Quellen auszuweisen) Spinozas Aspekte zusammen. Hegel beginnt beim Unendlichen zuerst mit der Unterscheidung, die Spinoza in der Definition der Ethik auch angibt:

2.3.7.1 a) Das „unendlich Viele“:

„Von dem in seiner Art Unendlichen (in suo genere infinitum) können unendliche Attribute negiert werden.“²²³ Es ist dies bei Spinoza ein einzelnes Attribut mit der endlosen Vielzahl aller Modifikationen. Es wird von einem anderen Attribut und dessen Modifikationen nicht begrenzt, ist aber dennoch nicht absolut unendlich, weil es nur in seiner Art unbegrenzt ist. Spinozas Definition bezieht sich auf ein Attribut, normalerweise würde man unter dem unendlich Vielen zuerst an eine infinite Folge (zum Beispiel eine nicht abschließbare Zahlenreihe; das, was klassisch als das potenziell Unendliche beschrieben wurde) denken.

²²² Spinoza, Ethik I, Definition 7 und 8.

²²³ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 170.

2.3.7.2 b) Das „an und für sich Unendliche“:

„Das absolut Unendliche ist [das], zu dessen Essenz alles gehört, was eine Essenz ausdrückt und keine Negation enthält.“²²⁴ Hegel äußert sich an dieser Stelle nicht ausführlich zu dieser Art des Unendlichen: „Gott ist das absolut unendliche Wesen; das Unendliche ist die Affirmation seiner selbst“.²²⁵ Von dem bisherigen Teil des Abschnitts über Spinoza in Hegels Philosophiegeschichte ist klar, dass es sich um die absolut unendliche Substanz handelt, die *causa sui* (Affirmation ihrer selbst) ist und die Totalität aller Attribute in sich vereint.

Hegel geht darüber hinaus: Die hegelsche Bezeichnung ‚an und für sich‘ verweist uns wieder auf die doppelte Negation, die dieses Unendliche in sich aufgehoben enthält. Diesmal ist es nicht gebühlich, ‚an und für sich‘ mit dem um sich Wissen eines Selbstbewusstseins zu erläutern, auch wenn die dialektische Bewegung der Reflexion (Negation) dieselbe ist. Man müsste, um angemessen diesen Gedanken zu erklären, die LOGIK Hegels heranziehen. In den VORLESUNGEN ÜBER DIE BEWEISE DES DASEIN GOTTES stellt Hegel seine eigene Position folgendermaßen dar: „Was nun früher von dem Unendlichen kurz beigebracht worden, ist, daß es die Affirmation der sich selbst aufhebenden Endlichkeit, das Negieren der Negation, das Vermittelte, aber durch die Aufhebung der Vermittlung Vermittelte ist.“²²⁶ Im Weiteren nennt er diesen Prozess auch die sich selbst aufhebende Vermittlung. Für unseren Rahmen möge dazu als Veranschaulichung das als solches unzureichende Beispiel des Bruchs als Bruch am Ende des Punktes d genügen – auch wenn es sich nicht eigentlich auf das an und für sich Unendliche bezieht, der zu betrachtende Prozess ist in beiden Fällen der gleiche. Auf die Unendlichkeit des Seins (das ganz unbestimmte Sein ist unendlich) gehen wir in Exkurs 2.3.7.6 ein, in dessen Rahmen wir das spekulative Motiv des an und für sich Unendlichen aus einem letzten Gesichtspunkt betrachten.

Im Folgenden ergänzt Hegel zu den zwei Unendlichkeiten der Ethik noch zwei weitere spinozanische Unterscheidungsweisen des Unendlichen:

2.3.7.3 c) Das *infinitum imaginationis*:

Das Unendliche der Imagination ist das schlechte Unendliche, bei dem die meisten Menschen stehen bleiben. Man nennt auf diese Art den Zwischenraum zwischen zwei

²²⁴ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 170.

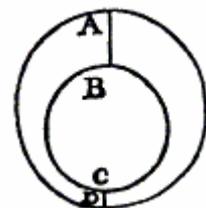
²²⁵ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 170.

²²⁶ Hegel, Philosophie der Religion II, 446 (zehnte Vorlesung über die Beweise Gottes).

Sternen oder einen sehr langen Zeitraum (fälschlicherweise) für unendlich, weil die Zahl unsere gewohnten Vorstellungsdimensionen übersteigt. Noch besser als bei dieser alltagssprachlichen Verwendung kommt das Unendliche der Imagination in den unendlichen Reihen der Zahl zum Ausdruck: Obwohl der Inhalt beschränkt ist, geht die Dezimal-Reihe des Bruches $1/7$ ins Unendliche fort (und zwar ins unendlich Kleine). Im Gegensatz zu dem langen Zeitraum oder der interstellaren Distanz, die nur weil wir sie nicht genau in Zahlen fassen können, ja nicht ins unendlich Große weitergehen, handelt es sich bei der irrationalen Dezimalzahl um ein tatsächlich Unendliches. Hegel wusste wohl um den Unterschied zwischen beiden (beim ersten gebracht es uns an ausreichend genauen Messmethoden, das zweite ist als Zahl prinzipiell nicht endlich anzugeben) aber er scheint sich auf das zu konzentrieren, über das hinaus die meisten Menschen den Begriff unendlich nicht verwenden. Wir sehen im Weiteren von den nur *unvorstellbar* großen Zahlen ab.

Das schlechte Unendliche ist – sowohl das unendlich Kleine als auch das unendlich Große – unvollkommen. Es ist zwar auf der einen Seite endlich – es ist eine bestimmte Größe, und es gibt Größere und Kleinere – auf der anderen Seite aber kann ich sie in Zahlen nicht genau angeben, sondern brauche dazu eine unendliche (Dezimal-)Zahlenreihe. Die Größe ist unveränderlich, ich kann sie jedoch in Zahlen nicht bestimmen – sie ist *mir* nicht gegeben.²²⁷

Für die ins unendlich Kleine weitergehende Zahlenreihe dient Hegels irrationale Zahl als Beispiel. Spinoza bringt für das unendlich Kleine das Beispiel zweier ineinander liegender, nicht konzentrischer Kreise: Die Fläche zwischen den beiden Kreislinien ist eine bestimmte Größe, gegenwärtig, vollendet und wirklich – affirmativ. Trotzdem kann ich sie in Zahlen nicht bestimmen, weil ich eine unendliche Zahlenreihe angeben müsste. (Die Fläche des großen Kreises minus der Fläche des kleinen Kreises, die Fläche zwischen den Kreislinien ist nicht kommensurabel – es lässt sich kein genaues Verhältnis zu einer anderen Zahl angeben.)



Das unendlich Große illustriert Spinoza mit dem Beispiel einer Linie – sie ist beschränkt, so und so lang, und besteht doch aus einer unendlichen Anzahl von Punkten. Die Linie ist wirklich und von einer bestimmten Länge, aber die Anzahl ihrer Punkte nicht anzugeben.²²⁸

²²⁷ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 171-172;

²²⁸ Vgl. Spinoza, Sämtliche Werke, Bd. 6, 47- 62 [VI, 47] (12. Brief an Ludwig Meyer, 20. April 1663). Die Grafik ist dort entnommen.

Die Anzahl der Punkte wäre eine unendlich hohe Zahl, die Fläche zwischen den Kreisen eine Zahlenreihe ins unendlich Kleine – unendlich, aber im schlechten Sinn des Wortes, weil ich prinzipiell immer noch eine Kommastelle genauer rechnen und die Anzahl der Punkte immer noch um eins erhöhen könnte. Wohlgedenkt: Die Beispiele' sind nur als Zahlen das schlechte Unendliche, als Realitäten (die konkrete Linie, die bestimmte Fläche) sind sie endlich. Daher auch die Bezeichnung ‚schlechtes‘ Unendliche – weil es nicht unendlich ist.

2.3.7.4 d) Das wahrhaft Unendliche

Im Gegensatz zum schlechten Unendlichen einer Zahlenreihe stellt Hegel originellerweise den Bruch als Bruch (daher erklärt sich auch, warum er zuvor dieses Beispiel, das Spinoza nicht verwendet, überhaupt eingeführt hat): $1/7$ nennt er das wahrhaft Unendliche und nicht mangelhaft, der Inhalt ist zwar wieder eine endliche Größe aber im Gegensatz zur Dezimalzahl auch bestimmt angegeben, er ist gegenwärtig. Im Bruch als Bruch haben wir die letzte Bedeutung von Unendlichkeit gegeben: die philosophische Unendlichkeit, das *infinitum intellectus* oder *infinitum actu*, das Unendliche des Denkens.²²⁹

Auffallend dabei ist, dass in beiden Fällen (Bruch und irrationale Zahl als Ergebnis) es sich um keine quantitative Unendlichkeit handelt. Der Unterschied ist nur in der aktuellen Angabe des Bruchs (wahrhaft unendlich) und der definit unmöglich anzugebenden Zahlenreihe (schlecht unendlich). Entscheidend ist hier nicht die quantitative Bestimmtheit, sondern die Art, wie das wahrhaft Unendliche angegeben wird – mittels einer Realdefinition: Sie beschreibt die bezeichnete Sache zureichend und lässt nichts aus, was dafür eine Rolle spielt. Am Beispiel eines Kreises wäre die Nominaldefinition zum Beispiel, indem ich angebe, wie sich alle Punkte des Kreises zueinander verhalten (eine Beschreibung der Eigenschaften) und würde wegen der unendlichen Zahl der Punkte eine schlechte Unendlichkeit bedeuten. Die Realdefinition bestünde darin, dass ich angebe, wie der Kreis zu konstruieren wäre – alle Eigenschaften des Kreises wären damit mit ausgesagt. Das wahrhaft Unendliche ist nun nicht nur einfach affirmativ wie das *infinitum imaginationis* auch sondern absolute Affirmation, die Affirmation seiner selbst: „Die philosophische Unendlichkeit, das, was *actu* unendlich ist, ist die Affirmation seiner selbst;“²³⁰

²²⁹ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 171.

²³⁰ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 171. Hegel kommentiert die absolute Affirmation: „Ganz richtig! Nur hätte es besser ausgedrückt werden können: ‚Es ist die Negation der Negation.‘“ Spinoza freilich betrachtet die absolute Affirmation ausdrücklich ohne jede Negation z.B. in Spinoza, Ethik, I, 8.

Der „Begriff der Ursache seiner selbst“ wird als letzte Annäherung für die philosophische Unendlichkeit angeführt²³¹ und zeigt, dass die philosophische Unendlichkeit eben nicht nur quantitativ unendlich sein kann: Die causa sui ist die wahrhafte Unendlichkeit, weil sie ihre Unendlichkeit in sich trägt und auf kein Anderes angewiesen ist, das sie dadurch begrenzen würde. Sobald die Wirkung von der Ursache geschieden ist (sobald jemand da ist, der den Bruch ausrechnen muss), ist Endlichkeit vorhanden. Im Fall des Bruches (aber ganz ähnlich auch bei den zu zählenden Punkten der Linie) ist die durchzuführende mathematische Operation gleichzeitig das Ergebnis – Wirkung und Ursache, Grund und Folge fallen in eins.

Hegel äußert sich später noch einmal zu dieser Themenstellung: Die Linie ist unendlich in ihren Punkten. Und gleichwohl ist sie als Linie hier positiv ohne Jenseits gegenwärtig: „Das Jenseits der unendlich vielen Punkte, die nicht vollendet sind, ist in ihr vollendet; es ist zurückgerufen in die Einheit.“²³² Hegel vergleicht es an dieser Stelle mit der causa sui: Deren „Begriff und Existenz sind eins das Jenseits des anderen; aber Ursache seiner selbst, dies Einschließen, ist eben die Zurücknahme dieses Jenseits in die Einheit.“²³³ Und genauso die Substanz, die in sich ist und aus sich begriffen wird – Begriff und Existenz sind in Einheit: „[S]ein Begriff ist sein Sein und sein Sein sein Begriff.“²³⁴

Und zurück zur hegelschen Erklärung der Definition der Unendlichkeit: „Das Affirmative ist so Negation der Negation; duplex negatio affirmat, nach der bekannten grammatischen Regel.“²³⁵ Wenn man dies auf den Bruch anwendet: Die Ausgangsposition wäre die Rechenaufgabe ‚eins durch sieben‘. Die einfache Negation wäre das Ergebnis des Rechengvorgangs (die irrationale Zahl als ein schlechtes Unendliches). Und in dem ich dieses wiederum negiere, komme ich zurück zum Ausgangspunkt, jedoch nicht mehr als eine zu lösende Division, sondern als für sich bestehenden Bruch ‚1/7‘ – die Negation der Negation, das wahre Unendliche.

Spinoza freilich betrachtet die absolute Affirmation nicht als Negation der Negation, sondern ohne jede Negation.²³⁶

Wenn wir einen Blick in die ETHIK werfen, begegnet uns das wahrhaft Unendliche nicht in dieser Systematik und Formulierung aber implizit zum Beispiel im achten Lehrsatz:

²³¹ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 172.

²³² Hegel, Geschichte der Philosophie III, 186.

²³³ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 186.

²³⁴ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 186-187.

²³⁵ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 171.

²³⁶ Vgl. z.B. Spinoza, Ethik, I, 8.

Unendlich sein ist „die absolute Affirmation der Existenz irgendeiner Natur“. Es bezieht sich nicht nur auf die absolut unendliche Substanz, sondern auch auf ein einzelnes Attribut bzw. die das Attribut begründende Substanz (mit der Möglichkeit weiterer Substanzen daneben). Für uns ist damit spätestens klar (wenn nicht schon zuvor bei der hegelschen Erwähnung der „Ursache seiner selbst“, die höchstens deswegen unauffälliger blieb, weil Hegel nicht den lateinischen Ausdruck verwendet hat), dass die vier Arten der Unendlichkeit nicht nebeneinander existieren, sondern sich zum Teil überschneiden.

2.3.7.5 Das Verhältnis der vier Unendlichen zueinander und der zwölfte Brief Spinozas

Wir sehen, dass zwischen c und d eine Gemeinsamkeit besteht – sowohl das *infinitem imaginatio* als auch das *infinitem intellectus* sind beide für den Geist, das erste für den Geist als Vorstellung (*imaginatio*), das zweite für den Geist als Verstand (*intellectus*). Außerdem handelt es sich bei den Beispielen für beide jeweils um endliche Größen.

Das an und für sich Unendliche (b) und das philosophisch Unendliche des Verstandes (d) fallen ebenso in einer Hinsicht zusammen: Beide sind Affirmation ihrer selbst, *causa sui*. Nicht jedes philosophisch Unendliche ist zwar an und für sich unendlich (weil es eine bestimmte Größe ist – 1/7 beispielsweise ist es nicht), umgekehrt ist jedoch jedes an und für sich Unendliche auch philosophisch unendlich.

Zwischen a und c besteht die Gemeinsamkeit, dass sie potentiell unendlich sind – eine prinzipiell nie abschließbare Anzahl von Modi in Punkt a (damit eine unbegrenzte Größe) bzw. von Ziffern in c (mit begrenzter Größe).

Man versteht die verschiedenen Unendlichen besser, wenn man einen Brief Spinozas an Ludwig Meyer heranzieht, in dem er mehrere Unterscheidungen zum Unendlichen trifft, aus denen Hegel die Vierzahl der Unendlichen erschließt. Offensichtlich hat Hegel auf jenen zurückgegriffen, ohne explizit darauf zu verweisen. Spinoza erklärt darin kurz seine Gedanken zum Unendlichen, anhand von zuerst drei und dann zwei binären Kriterien. Man kann vier verschiedene Unendliche darin ausmachen:²³⁷

α) Das, was seiner Natur zufolge oder vermöge seiner Definition sich als unendlich darstellt. Es ist auf keine Art und Weise als endlich zu denken. Es ist nicht vorstellbar, nur erkennbar und unteilbar.

²³⁷ Vgl. Spinoza, *Sämtliche Werke*, Bd. 6, 47- 62 [VI, 47-53] (12. Brief an Ludwig Meyer, 20. April 1663). Auch in der Aufzählung der vier Arten beziehe ich mich weiterhin auf diesen Brief.

Dies entspräche dem an und für sich Unendlichen (b) der ETHIK.

β) Das, was keine Grenzen hat, aber nicht vermöge seines Wesens, sondern vermöge seiner Ursache. An sich betrachtet ist es in Teile zerlegbar und als endlich betrachtbar. Es ist erkennbar und auch vorstellbar.

Diese Beschreibung bezieht sich auf das infinitum actu (d) Hegels. Mit dieser Zusatzbestimmung wird auch die eingeschränkte Identifikationsmöglichkeit mit dem an und für sich Unendlichen deutlich: Beide sind von der Ursache her unendlich, vom Wesen her nur Letzteres, das Unendliche in β ist wesentlich endlich (von begrenzter Größe), aber nicht in endlichen Zahlen ausdrückbar (z.B. ist der Bruch $1/7$ die Ursache, die so ein Unendliches bewirkt).

γ) Das Unendliche, welches keine Grenzen hat. Es ist nicht vorstellbar, nur erkennbar, kann nicht in Teile zerlegt werden.

Dieses ist zu identifizieren mit dem unendlich Vielen (a) der ETHIK.

δ) Jenes, das begrenzt ist (von dem sich etwas Größeres oder Kleineres denken lässt), aber dessen Teile wir nicht mit einer Zahl vergleichen oder erklären können. Es ist nicht vorstellbar, auch nicht vollständig erkennbar und kann in Teile zerlegt werden.

Dabei handelt es sich um das infinitum imaginationis (c) in der Darstellung Hegels.

Spinoza selbst nennt am Ende des Briefes nur drei Arten des Unendlichen. Der zahlenmäßige Unterschied ergibt sich, weil Spinoza die Unendlichen γ und α unserer obigen Aufzählung in eins zusammen nimmt:

A) Manches ist seiner Natur nach unendlich und kann auf keine Weise als endlich gedacht werden – Substanz und Attribut (Unendliches γ und α bzw. a und b).

B) Manches kann nur vermöge der Ursache, mit der es zusammenhängt als unendlich gedacht werden, an sich betrachtet kann es in Teile zerlegt und als endlich betrachtet werden – z.B. $1/7$ als Bruch (Unendliches β bzw. d).

C) Manches kann unendlich bzw. unbestimmt genannt werden, weil man es mit keiner Zahl vergleichen kann, während sich wohl Größeres oder Kleineres denken lässt – z.B. $1/7$ als irrationale Dezimalzahl (Unendliches δ bzw. c).

2.3.7.6 Exkurs: Das unbestimmte Sein, das unendliche Sein

Wenn wir uns an die Selbstreflexion der Substanz erinnern, die sie zum Subjekt bestimmt, sehen wir am Unendlichen einen anderen Aspekt derselben Entwicklung: War es im ersten Fall Wissen und Selbstbewusstsein, die sich aus dem bloßen Ansich der Substanz nach dem

Durchgang durch die doppelte Negation ergeben haben (wir können diesen Vorgang unter dem Stichwort ‚Geist‘ subsumieren), kommt beim Unendlichen in dieser dialektischen Dynamik das in den Blick, was wir ganz allgemein unter ‚Sein‘ zusammenfassen können: Von daseienden Dingen überhaupt (dem bestimmten Sein) lässt sich zeigen, dass ihre Wahrheit das Sein selbst, das unbestimmte Sein ist. Die Eleaten fangen mit dieser „abstraktesten Bestimmung“²³⁸ ihre Philosophie an, sie wissen um das Letzte als das Absolute. In der 16. Vorlesung über die Gottesbeweise erkennt Hegel Spinozas Position in der der Eleaten wieder: Diese philosophischen Systeme der Substantialität hielten demnach an der metaphysischen Abstraktion des einen Seins fest. Sie würden von vorhandenem Dasein ausgehen, es als ein Nichtiges und als seine Wahrheit das absolute Eine erkennen. Das allgemeine Eine, würde jedoch nur aus der Abstraktion des Vielen gebildet wird und nicht so, dass es das Viele hervorbringen würde. Gott (die spinozanische einzige Substanz) ist als das Eine, das Sein in allem Dasein bestimmt.²³⁹

Das Besondere und Endliche, das „Reich der Beschränkungen und Endlichkeiten“ wird seiner Negativität entkleidet und in jene Allgemeinheit zurückgeführt²⁴⁰ – wie wir schon bei dem generellen Blick auf Hegels Spinoza-Rezeption gesehen haben. Die Substanz ist darin nicht das Bewegende oder das Lebendige, sondern bestimmungslos. Das allgemeine Sein ist damit – um den Bogen zum Unendlichen zu schlagen – das einseitig aufgefasste Moment des Unendlichen (die erste Position des dialektischen Vorgangs). Das Unendliche an und für sich wäre es für Hegel nur, wenn der ganze Ablauf in den Blick käme, in dem das Unendliche sich erstens zum konkreten, endlichen Sein bestimmen würde, und zweitens dieses scheinbare Ende selbst der „Anfang wieder nur dieser lebendigen Dialektik“ ist, indem sich die erste Negation selbst wieder negiert, und nicht in der „tote[n] Ruhe des Resultats“ bliebe.²⁴¹

Bei der Behandlung des kosmologischen Gottesbeweises bewertet Hegel das unbegrenzte Sein hinsichtlich Gottes folgendermaßen: „Wenn auch das [...] schrankenlose Sein, das Unendliche, Ewige, Unveränderliche, noch nicht hinreicht, die ganze Fülle dessen auszudrücken, was wir Gott nennen, so ist doch Gott schrankenloses Sein, unendlich, ewig, unveränderlich.“²⁴²

²³⁸ Hegel, Philosophie der Religion II, 446 (zehnte Vorlesung über die Beweise Gottes).

²³⁹ Vgl. Hegel, Philosophie der Religion II, 494 (sechzehnte Vorlesung über die Beweise Gottes).

²⁴⁰ Vgl. Hegel, Philosophie der Religion II, 499 (sechzehnte Vorlesung über die Beweise Gottes).

²⁴¹ Hegel, Philosophie der Religion II, 446 (zehnte Vorlesung über die Beweise Gottes).

²⁴² Hegel, Philosophie der Religion II, 413 (zehnte Vorlesung über die Beweise Gottes).

In einem zweiten Hinblick auf Gott kann Hegel sagen: „Die Bestimmung aber des sogenannten allerrealsten Wesens ist leicht [...] aus der Bestimmung des Unendlichen [...] abzuleiten; denn alle und jede Beschränktheit enthält eine Beziehung auf ein anderes und widerstreitet sonach der Bestimmung des Absolut-Notwendigen und Unendlichen.“²⁴³ Auch hier wird – abgesehen vom Kontext, in dem dieser Satz in den Gottesbeweisevorlesungen steht – das Unendliche mit Gott bzw. dem allerrealsten Wesen, dem (einen) „All der Realitäten“²⁴⁴ identifiziert.

2.3.7.7 Einordnung und Ausblick

Hegel würdigt die Behandlung der Thematik des Unendlichen bei Spinoza außerordentlich: „Spinoza hat in dem Unendlichen näher den Begriff des Begriffes bezeichnet als sonstwo. Das Unendliche ist ihm nicht dies Setzen und dies Hinausgehen über das Setzen, die sinnliche Unendlichkeit, sondern die absolute Unendlichkeit, das Positive, das eine absolute Vielheit hier, gegenwärtig in sich vollendet hat.“²⁴⁵

Wohlgemerkt ging es Spinoza bei der Definition des Unendlichen an und für sich nicht um Unendlichkeit allgemein, sondern um ein Seiendes. Hegel geht es beim an und für sich Unendlichen um das *Wesen*, zu dessen Essenz alles gehört, was eine Essenz ausdrückt und das keine Negation enthält. Nach allem, was wir bisher als Merkmal der Substanz erkannt haben, ist offenkundig, dass das an und für sich Unendliche nichts anderes sein kann als eine Substanz. (Denn sollte es wirklich aus einem Anderen erkannt werden oder sein Sein in einem anderen haben können?) Umgekehrt wird auch die Bestimmung der Substanz reicher – denn wenn es eine an und für sich unendliche solche, eine allumfassende, gibt, dann kann es auch nur eine geben und dann muss sie eine unbegrenzte Vielzahl von Attributen in sich vereinen. Zur notwendigen Existenz einer Substanz (weil sie *causa sui* ist) träte somit auch die Einzigkeit der Substanz (weil sie absolut affirmativ und damit ohne Negation, unendlich ist). Einzigkeit und notwendige Existenz sind die entscheidenden Elemente der spinozanischen Gottesbeweise, deren wir uns im Abschnitt 2.5.2 widmen. Mit dem Charakteristikum der Unendlichkeit ergibt sich, ohne dass Hegel darauf Bezug nehmen würde (wohl weil es unmissverständlich so ist), noch die Unteilbarkeit der Substanz oder eines Attributes (denn alles, was teilbar ist, ist endlich). Eine endliche Substanz oder ein endliches Attribut kann es für Spinoza nicht geben.

²⁴³ Hegel, Philosophie der Religion II, 427 (zehnte Vorlesung über die Beweise Gottes).

²⁴⁴ Hegel, Philosophie der Religion II, 429 (zehnte Vorlesung über die Beweise Gottes).

²⁴⁵ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 186.

Wahrscheinlich ist es diese Gedankenfolge (hin zur Definition Gottes, die sich nun notwendig daraus ergäbe), der Hegel bei seiner Darstellung gefolgt ist und wegen der er die sechste Definition Spinozas in zwei aufteilt und die Definition Gottes aus den Überlegungen zum Unendlichen hervorgehen lässt – entgegen der Reihenfolge Spinozas, bei dem (wohlgemerkt für die Darstellung der Gottesbeweise) die Unendlichkeit aus dem Begriff Gottes folgt. Tatsächlich spricht Hegel in der nun folgenden siebten Definition die Konsequenz des Gedankengangs aus: Eine unendliche Substanz, ohne Anfang und Ende, in keiner Weise von etwas abhängig außer von sich selbst, *causa sui* (womit der Kreis zum Ausgangspunkt geschlossen wäre), einzig – *Deus sive substantia*:

Mit dieser nächsten Definition bricht Hegel das Referat der spinozanischen Definitionen ab und verschweigt unausgesprochen die zwei weiteren der ETHIK (das freie und das ewige Ding), weil „[d]ie ganze Spinozistische Philosophie [...] in diesen Definitionen enthalten“²⁴⁶ sei.

2.3.8 Gott

Hegel zufolge würde sich eine siebte Definition Spinozas auf Gott richten (Tatsächlich ist es aber der Hauptteil der sechsten Definition): „Gott ist das absolut unendliche Wesen oder die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes eine ewige und unendliche Wesenheit (*essentiam*) ausdrückt.“²⁴⁷ Wirft man einen Blick in die ETHIK zeigt sich, dass die Definition Gottes eine Übersetzungsvariante durch Hegel ist, wie gesagt allerdings nicht Spinozas siebter, sondern seiner sechsten Definition: Wörtlich schreibt Spinoza von einem „absolut unendlichen Seienden“ („*ens absolute infinitum*“)²⁴⁸, nicht von einer ‚*essentia absolute infinitum*‘, woran man bei Hegels Übersetzung denken würde.²⁴⁹

Was Hegel in der sechsten Definition seiner Darstellung Spinozas als das an und für sich Unendliche vorgestellt hatte, wird an dieser Stelle von Hegel mit Gott identifiziert. Gott schließt demnach keine Negation in sich, ist so gänzlich unbestimmt und umfasst alles – die einzige, absolute Substanz.

Spinoza erklärte umgekehrt vor dem Hintergrund der Definition Gottes in der Erläuterung zur sechsten Definition, was mit dem absolut Unendlichen gemeint sei.

²⁴⁶ Hegel, *Geschichte der Philosophie III*, 172.

²⁴⁷ Hegel, *Geschichte der Philosophie III*, 172.

²⁴⁸ Spinoza, *Ethik I*, Definition 6.

²⁴⁹ Vgl. Macherey, Pierre, Art.: Spinoza und der Deutsche Idealismus, in: Walther, Manfred (Hrsg.): *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 145-162, 154.

2.3.8.1 Exkurs: Pantheismus, Atheismus, Akosmismus, Dualismus.

Die Klassifizierung der Philosophie Spinozas war häufig als ein Atheistisches System, in dem Gott und die Natur bzw. Welt eins sind, worin also Gott zur Natur herabgesetzt wird, wobei Gott verschwindet und nur die Natur als gesetzt übrig bleibt – so lautet Hegel zufolge der beliebte Tadel

In Wahrheit setzt Spinoza dagegen gar nicht *Gott* mit der Natur identisch, sondern das Denken. Gott ist nicht eins von diesen beiden sondern ihre Grundlage. Das wahrhaft Seiende, die Einheit des Denkens und Seins. Denken und Ausdehnung ist in Gott an sich identisch, das Geistige nicht mehr von Körperlichen zu unterscheiden.

Diese Einheit freilich geht nicht zu Lasten Gottes, sondern zu Lasten der endlichen Geistigkeit und Weltlichkeit: *Sie* sind keine wahrhaft Seienden – Substanzen –, sondern sind nur Affektionen Gottes – begrenzte Arten und Weisen wie Gott sein Sein ausdrückt. Nichts Fernerliegendes daher als der Vorwurf eines Atheismus.²⁵⁰

Wir rühren damit an einen größeren Fragenkomplex - das *Verhältnis* zwischen dem unendlichen und den endlichen Sein. Nach Hegel kann man dieses auf drei Arten betrachten:

1) Zunächst als Atheismus – Gott fällt aus, existiert nicht. Das Endliche wird absolut genommen – es ist das Substanzielle, das wahrhaft Seiende. (In Hinblick auf die zwei weiteren Verhältnisse können wir dieses erste als Pluralismus endlicher Dinge betrachten.)²⁵¹

2) Die zweite Position ist ein Monismus, der davon ausgeht, dass nur Gott ist. Das Endliche ist nur Schein und Phänomen des Unendlichen, nichts Wahrhaftes. Es ist das Gegenteil des Atheismus: nicht zu wenig Gott, sondern zu viel Gott – er ist das Einzige. Die Welt ist nicht wahrhaftes Sein, sondern nur insofern Sein als sie eine Affektion Gottes ist – sie ist zufällig, abhängig und endlich. Sie existiert an einem Anderen – in Gott; Gott ist der Seinsgrund, der in allen endlichem Sein anwesend ist.

Die Immanenz Gottes in der Welt bei Spinoza ist viel inniger als das, was gewöhnlich unter Einwohnen einer göttlichen Weltseele in einem Weltleibe gemeint ist, weil Gott nicht nur

²⁵⁰ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 162; 177.

²⁵¹ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 162.

als Geist die Materie bewohnt, sondern Materie und Geist – er *ist* sowohl im Geist als auch in der Materie.²⁵² Bzw. umgekehrt: Denken und Ausdehnung ist das Wesen Gottes.

Als Gegenbegriff zum Atheismus verwendet Hegel für diese Denkweise den Ausdruck ‚Akosmismus‘. Das Endliche ist nur Schein, wirklich ist nur Gott – die *Welt* ist nicht wirklich. Diejenigen, die dies kritisieren, geht es nicht um Gott, sie wollen das Endliche erhalten wissen. Ganz im Gegenteil dazu ist Spinoza derjenige, der Prototyp eines Akosmisten für Hegel: weg von allen Grenzen zum uneingeschränkten Sein.²⁵³ Mit dieser Sachfrage nähern wir uns dem Stichwort, unter dem Hegel diese Position gefasst hat: dem Pantheismus.

„Das ist die Spinozistische Idee. Es ist dasselbe, was bei den Eleaten das *óv*.“²⁵⁴ Das Sein der Eleaten haben wir in Abschnitt 2.3.7.6 schon von Hegel in Zusammenhang mit Spinoza gebracht gesehen. Hegel sieht darin weiters die „morgenländische Anschauung“²⁵⁵, welche er näher bestimmt als „Erhabenheit, welche alle Vereinzelnung in die besonderen Gestaltungen und die partikularen Existenzen und Interessen in das Weite führt, welche „das Eine in Allem anschaut und dies für sich abstrakte Eine eben damit in alle Herrlichkeit und Pracht des natürlichen und geistigen Universums kleidet“²⁵⁶. Durch Spinoza habe diese Anschauung ihren Weg in die Philosophie des Abendlands gefunden.²⁵⁷

Was ist nun dieser Pantheismus? Jede Existenz in ihrer Endlichkeit und Einzelheit als Gott auszusprechen, das Endliche als *seiend* zu vergöttern – das ist es nicht. Im Gegenteil verwehrt sich Hegel sehr polemisch gegen diese Fassung. Der Pantheismus sei vielmehr das Gegenteil: Das Endliche, Zufällige sei nur Manifestation des Einen wahren Seins, in der Einheit mit dem Göttlichen ist das Endliche aufgehoben und verschwunden, nicht mehr *seiend*.²⁵⁸ Der Pantheismus identifiziert das grundlegende Sein in allen Dingen mit Gott. – Die völlige Gleichsetzung von Gott und Welt habe in der europäischen Philosophie kein

²⁵² Schottlaender, Einleitung, VII. Schottländer bringt die Übersetzung von Immanenz durch Meister Eckhart: Inwesendsein.

²⁵³ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 162-163.

²⁵⁴ Hegel, Geschichte der Philosophie, 165.

²⁵⁵ Hegel, Geschichte der Philosophie, 165.

²⁵⁶ Hegel, Philosophie der Religion II, 492 (sechzehnte Vorlesung über die Beweise Gottes).

²⁵⁷ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie, 165.

²⁵⁸ Hegel, Philosophie der Religion II, 493-494 (sechzehnte Vorlesung über die Beweise Gottes). Die Polemik Hegels wird verständlich, wenn man daran denkt, dass seine eigene Position sich in den 1820er Jahren mit dem Vorwurf des Pantheismus konfrontiert fand.

Denker vertreten; das, was in der Geistesgeschichte als Pantheismus bezeichnet wird ist die Vorstellung Gottes als immanenter Ursache der Welt.²⁵⁹

Als Beispiel des „ausgebildetsten Pantheismus“ nennt Hegel die indische Religion.²⁶⁰

Für die Philosophie bevorzugt Hegel die Bezeichnung „philosophische Systeme der Substantialität“ für Systeme mit diesem Grundgedanken und führt als Beispiele das eleatische und spinozistische System an. Die Kritik daran haben wir schon kennen gelernt: Sie gehen von etwas aus, negieren diesen Ausgangspunkt in der absoluten Einheit, aber kommen von dort nicht wieder zurück zu ihrem Ausgangspunkt: „Es geht alles nur in diese Einheit als in die ewige Nacht, ohne daß sie als Prinzip bestimmt wäre, welches sich selbst zu seiner Manifestation bewegte, welches produzierte“.²⁶¹ Oder anders: „Solche dialektische Entwicklung [...] gehört jedoch noch nicht den Systemen der einfachen Substantialität, den Pantheismen an; sie bleiben beim Sein, Substanz stehen [...]; in allen ist Gott absolutes Sein, ein Wesen, das schlechthin an und für sich selbst, nicht durch Anderes bestehend besteht, schlechthin Selbständigkeit ist.“²⁶² Die Bestimmung Gottes als Sein in allem Dasein in diesen Systemen haben wir in Zuge des Unendlichen schon vor Augen geführt bekommen.

Einen differenzierenden Begriff für die Problematik prägt 1828 Karl Christian Friedrich Krause, den Panentheismus oder die Allingottlehre. Er will damit zwischen der Immanenz und Transzendenz Gottes vermitteln.²⁶³ Der Panentheismus wird gewöhnlicherweise zwischen Theismus und Pantheismus verortet, und wird von Vertretern sowohl zur Korrektur des Einen als auch zur Abschwächung des Anderen verwendet.²⁶⁴

Hegel rezipierte den Ausdruck Panentheismus nicht, es ist aber wahrscheinlich, dass er – insofern der Panentheismus in der Identität von unbegrenztem und begrenztem Sein weniger weit geht als der Pantheismus – für die Bezeichnung der Position Spinozas bei einem ‚System der Substantialität‘, dessen, was auf der Ebene der Religionen ein Pantheismus ist, geblieben wäre.

²⁵⁹ Vgl. Jamme, Christoph: Art.: Pantheismus, in: Müller, Walter (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1995, 627-635.

²⁶⁰ Hegel, Philosophie der Religion II, 491 (sechzehnte Vorlesung über die Beweise Gottes).

²⁶¹ Hegel, Philosophie der Religion II, 494 (sechzehnte Vorlesung über die Beweise Gottes).

²⁶² Hegel, Philosophie der Religion II, 498 (sechzehnte Vorlesung über die Beweise Gottes).

²⁶³ Vgl. Art. „Pantheismus“ in ³LThK Bd.7, 1318-1319.

²⁶⁴ Vgl. Macquarrie, John: Art.: Panentheismus, in: Müller, Walter (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1995, 611-615.

3) Das dritte Verhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem wäre die „schlechte, synthetische Vereinigung“, der „Vergleich der Billigkeit“, ein Dualismus: Gott ist, wir sind auch, jede Seite ist so substantiell als die andere. Die Vernunft könne bei einem solchem ‚auch‘, solcher Gleichgültigkeit der zwei Pole gegeneinander, nicht stehen bleiben. Sie hat vielmehr das Bedürfnis, die Einheit dieser Unterschiede zu fassen, so dass der Unterschied nicht weggelassen werde, sondern ewig aus der Substanz hervorgehe ohne dabei in der Polarität zu versteinern.

Eine brauchbare Veranschaulichung wäre der theistische Gedanke, die Welt sei außerhalb Gottes, oder eine beliebige Religion mit derartigen dualistischen Zügen. Hegel dazu: „Das ist die Weise der Vorstellung: Gott hat Ehre drüben; und ebenso haben die endlichen Dinge Sein.“ Die dritte Position ist wahrscheinlich die in Gegenwart und Religionsgeschichte am häufigsten anzutreffende. Auch einige biblische Stellen erinnern beispielsweise an diese dualistische Gegenüberstellung.²⁶⁵

2.4 Propositionen

An die Definitionen schließt Spinoza zunächst Axiome und darauf Propositionen (auf Deutsch zumeist Lehrsätze genannt) an. Die Axiome sind dem Anspruch nach evident, aus sich selbst einsichtige, und notwendige Regeln des Verstandes – man kann ihnen nicht sinnvoll widersprechen, es sind Denkgesetze.

Die Propositionen bestehen zumindest aus dem Lehrsatz selbst und, ihm nachgestellt, dem Beweis, der zu diesem Lehrsatz geführt hat. Vereinzelt gibt Spinoza zusätzlich noch eine Erklärung zu jenem. Die Beweise sind Schlüsse, die von mehreren Definitionen oder Definitionen und Axiomen abgeleitet werden. Das im Hintergrund, was wir bei den Definitionen hinsichtlich ihres Geltungsanspruches abgehandelt haben, nämlich dass sie vorerst nur Beschreibungen eines Dinges sind, die entweder auf ein reales Ding zutreffen oder nicht, können wir von den Propositionen sagen: Wenn es den Definitionen entsprechende Dinge gibt, müssen sie sich angesichts der anderen Definitionen bzw. der Axiome so verhalten, wie es der Lehrsatz beschreibt.

²⁶⁵ Z.B. Kohelet 5,1 „Gott ist im Himmel, du bist auf der Erde, also mach wenig Worte!“ Generell wird im Alten Testament jedoch Gott als Schöpfer und Herr über Himmel und Erde und der Mensch als in Abhängigkeit von Gott gesehen, aber auch alle Ausdrucksweisen, die von Gott als an einem bestimmten Ort (also als räumlich eingegrenzt) sprechen – z.B. die Herrlichkeit Gottes, die in Ezechiel 10,18 den Tempel verlässt), fallen leicht in die Nähe dieses Dualismus.

Hegel wählt eine Handvoll der Lehrsätze aus und stellt sie kurz vor. Hegels Auswahl überblicksmäßig zusammen gefasst:

Fünfte Proposition:

In ein und demselben Attribut kann sich nur eine Substanz ausdrücken. Nachdem die Attribute ja das Wesen einer Substanz vollständig ausdrücken, ist es unmöglich, dass zwei verschiedene Substanzen vollständig von demselben Attribut ausgedrückt werden – sie wären in ihrem Wesen nicht voneinander unterschieden, denn eben die Attribute sind es ja, die der Verstand als Wesen begreift.²⁶⁶

Achte Proposition:

Eine Substanz wäre *nicht* unendlich – das hieße, sie wäre von einer anderen Substanz ihrer Art begrenzt (nach der zweiten Definition). Das geht aber nicht, weil beide Substanzen, weil sie ja des gleichen Wesens wären, dann durch dasselbe Attribut ausgedrückt wären und dann wären sie nicht unterschieden (siehe fünfte Proposition). Also ist jede Substanz notwendig unendlich.

Spinoza erklärt darin überdies, dass mehrere Attribute nicht auf eine Vielheit von Substanzen zu schließen erlauben, weil die Attribute untereinander ohne Grenze, vollständig unabhängig sind. Jedes wird nur für sich begriffen.²⁶⁷ (Umgekehrt behauptet Spinoza dabei noch nicht, dass man auf die Einzahl an Substanzen schließen könnte.)

Dreizehnte Proposition:

Weil Teile nicht die Natur der Substanz beibehalten können (es wären sonst mehrere Substanzen derselben Natur, was nach der fünften Proposition nicht möglich ist), ist die Substanz unteilbar.²⁶⁸

Vierzehnte Proposition:

„Außer Gott kann es keine Substanz geben, noch gedacht werden.“ Gott ist das absolute unendliche Wesen; kein Attribut, welches die Essenz der Substanz ausdrückt, kann von ihm negiert werden und er existiert notwendig.

Wenn es nun eine Substanz außer Gott gäbe, müsste sie durch ein Attribut Gottes erklärt werden. Dann aber hätte sie keine eigene Wesenheit (sie wäre damit keine Substanz, denn

²⁶⁶ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 173.

²⁶⁷ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 173 - 174.

²⁶⁸ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 174.

zwei Substanzen desselben Attributs kann es nach der fünften Proposition nicht geben) sondern die Wesenheit Gottes. Endliche Körper oder Ideen können daher keine Substanzen sein, sondern nur Affektionen von Attributen.²⁶⁹

Bedeutung der Propositionen für Spinozas Philosophie

Hegel hegt eine gewisse Skepsis gegen die Propositionen: „Mit diesen und dergleichen Beweisen ist nicht viel anzufangen“, nennt aber noch die 15. und 16. Proposition, welche wiederholen, dass ohne Gott nichts sein oder begriffen werden kann und dass Gott die Ursache von allem ist.²⁷⁰

Leicht gewinnt man bei der Auswahl der Lehrsätze durch Hegel den Eindruck, Spinozas Philosophie bestehe vor allem aus einer Reihe von weitreichenden aber unbegründeten Annahmen und banalen Schlussfolgerungen daraus. Die ETHIK ist jedoch mit dem ersten Teil nicht zu Ende, wie es nach Wolfgang Bartuschat die deutschen Idealisten gemeint hätten. Die Theorie der Substanz wird vielmehr erst in den späteren Teilen gerechtfertigt, wenn allein mit ihr empirische Sachverhalte erklären werden können. Spinozas Metaphysik hat eine funktionale Rolle, insoweit mit ihr ein phänomenaler Zusammenhang klar werden soll.²⁷¹

Man darf nämlich nicht übersehen, dass Spinoza sein Hauptanliegen, eine Ethik, erst auf diesen Grundüberlegungen aufbauen wird. Die metaphysischen Definitionen und Lehrsätze, die Hegel behandelt, umfassen 6,5% der ETHIK, jedoch über die Hälfte des Kapitels über Spinoza in den VORLESUNGEN DER PHILOSOPHIEGESCHICHTE. Helmut Seidl gibt in diesem Sinne zu bedenken, dass der Grund für Spinozas philosophisches System die einzige Substanz, Deus sive natura, sein mag – die Pole jedoch, um die sich sein Denken dreht, seien Ethik und Politik.²⁷²

Überdies hätte Hegel wohl kaum Notiz von Spinoza genommen, wenn dieser sich tatsächlich auf das Aufstellen von nicht ganz 70 Definitionen verteilt auf fünf Abschnitte der Ethik beschränkt hätte, weil ohne dies alles weitere notwendig aus diesen heraus flösse. Die Philosophie Spinozas entwickelt sich gerade erst in den Propositionen, auch wenn Hegel mit seiner Kritik an ihnen, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden, einen wunden Punkt berührt.

²⁶⁹ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 174.

²⁷⁰ Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie III, 174.

²⁷¹ Vgl. Bartuschat, Spinoza, 62. Der Idealismus sei ihm zufolge nur am spekulativen Gehalt der in Ethik I entwickelten Theorie interessiert gewesen

²⁷² Vgl. Seidl, Spinoza, 15.

2.5 Ergänzungen zu Hegels Darstellung

2.5.1 Was in den Definitionen steckt

Spinoza erhebt von vornherein erst einmal gar nicht den Anspruch, dass die definierten Dinge tatsächlich existieren (vergleiche 2.3). Erst in einem zweiten Schritt analysiert er ihre Begriffe und erschließt in den Propositionen weitere Bestimmungen aus den Definitionen und Axiomen.

Hegel kritisiert: „Daß aber nur eine Substanz ist, liegt schon in der Definition von Substanz; die Beweise sind nur formelle Quälereien, die nur das Verstehen Spinozas zu erschweren dienen.“²⁷³ Wolfgang Bartuschat meint dazu: „Es ist [...] abwegig, zu behaupten, aus der bloßen Definition der Substanz folge all das, was dann in Form von Lehrsätzen entwickelt wird.“²⁷⁴

Wer nur die ersten fünf Definitionen von Spinoza akzeptiert, könnte wie Spinoza vorerst davon ausgehen, dass es mehrere Substanzen gibt. Und es wäre auch unverständlich, wieso Spinoza in mehreren Propositionen erst langwierig zu zeigen versucht, dass es tatsächlich eine allumfassende Substanz gibt, wenn er sich doch der Einfachheit halber auf die Definition Gottes berufen könnte. *Hegel* macht es sich also offenbar zu einfach, wenn er meint, es läge schon in der Definition von Substanz, dass sie eine einzige sei (wenn schon läge es in der Summe der Definitionen und Axiome). Den eigentlichen Beweis dessen kann man darin sehen, dass Spinoza zu zeigen versucht, dass die Definition Gottes aus den Axiomen und den vorangehenden fünf Definitionen folgt, dass Gott einzig, unendlich, Substanz und *causa sui* sein muss. So auch Klaus Düsing: „So ist für Hegel schon in den Definitionen die Theorie der Einen, absoluten Substanz festgeschrieben. Daß Spinozas Beweise zu einem wesentlichen Teil der Begründung solcher Kombination der Definitionen und der Grundsätze unter Widerlegung der gegenteiligen Ansicht des Substanzenpluralismus dienen sollen, ist Hegel offensichtlich fremd geblieben.“²⁷⁵

Faktisch – und das wäre der Kritikpunkt – wird Spinoza freilich beim Versuch zu zeigen, dass die Definition Gottes gedacht werden muss, illegitime Zusatzannahmen benötigen, wie wir im Rahmen seines ontologischen Gottesbeweises sehen werden.

²⁷³ Hegel, *Geschichte der Philosophie III*, 176.

²⁷⁴ Bartuschat, *Spinoza*, 60-61.

²⁷⁵ Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, 188.

Beim aposteriorischen Beweis, den wir im Abschnitt 2.5.2.3 behandeln werden, hätte Hegel dagegen sehen können, worauf Spinozas Definitionen beruhen – auf dem Erklärungsnotstand unserer endlichen Seinsweise. Wie kann überhaupt irgendetwas Zufälliges existieren? Der menschliche Geist steht vor der Frage nach seinem Woher und sieht sich nicht in der Lage, als dass er sein Sein, das er nicht aus eigener Kraft hat (unsere Existenz steht nicht in sich selbst), auf einen notwendigen Seinsgrund (wir haben unser Sein in Gott) zurückführt. „Somit existiert entweder nichts, oder das absolut unendliche Seiende existiert notwendig.“²⁷⁶ Spinozas Anliegen war zu zeigen, dass unter unseren Erkenntnisbedingungen, ein Mensch sich nur adäquat erkennen kann, wenn er sich aus der Substanz erkennt. Von daher stellen sich die Definitionen Spinozas als Postulate für eine angemessene Erkenntnis unserer selbst dar, nicht als zufällige Setzungen. Die absolute Substanz mit ihren Attributen dient als Erklärungsprinzip für die Phänomene der endlichen Welt, die uns empirisch gegeben sind.²⁷⁷ Zuerst sah Spinoza die Erfahrung, unter ihr erkennt er ihre Bedingungen – seine Ontologie ist mehr eine Metaphysik der Erkenntnis der endlichen Dinge als eine Substanz-Mystik, in der alles Endliche versinkt – nicht so allerdings im Urteil Hegels.

2.5.2 Hegel führt Spinozas Gottesbeweise nicht aus

Offensichtlich erwähnt Hegel in den VORLESUNGEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE die Gottesbeweis-Versuche Spinozas nicht. In den VORLESUNGEN ÜBER DIE PHILOSOPHIE DER RELIGION erwähnt er den ontologischen Gottesbeweis zusammen mit dem Descartes' und Anselms, der Sache nach behandelt er mit den kosmologischen Beweisen in den VORLESUNGEN ÜBER DIE BEWEISE DES DASEIN GOTTES die aposteriorischen Beweise Spinozas.

Bereits der frühe Spinoza hält in Gefolgschaft Descartes sowohl apriorischen als auch aposteriorischen Gottesbeweis für möglich und legt beide in der KURZEN ABHANDLUNG dar. In der ETHIK ist davon als Beweis der erstere der entscheidende, Zweiterer diene zwar nur als Veranschaulichung des apriorischen, wird aber von Spinoza dennoch als Beweis angeführt.²⁷⁸

Jener apriorische Beweis ist notwendig, damit Spinoza zeigen kann, dass seine metaphysischen Sätze auch Ausdruck der Wirklichkeit sind. Wie für Descartes scheint auch

²⁷⁶ Vgl. Spinoza, Ethik I, 11 aliter 2 und Erläuterung.

²⁷⁷ Vgl. Bartuschat, Spinoza, 62-63.

²⁷⁸ Vgl. Spinoza, Ethik I, 11 aliter, Erläuterung.

Spinoza Gott als Brücke vom Denken zu der Ausdehnung zu benötigen – nicht jedoch wie Descartes als Schöpfer, der, selbst eine denkende Substanz, denkenden und ausgedehnten Dinge Dasein verleiht, sondern als einer, der sowohl Denken als auch Ausdehnung ist und so in sich beide parallelisiert.

2.5.2.1 Der erste apriorische Beweis der ETHIK

Wolfgang Röd betrachtet die ersten elf (Lehr-)Sätze des ersten Teils der Ethik insgesamt als einen a priorischen Gottesbeweis. Die erste Phase soll dafür die Grundlage bilden und konzentriert sich auf die *causa sui*²⁷⁹, die wie oben festgehalten nicht als Wirkursache sondern als Seinsgrund betrachtet werden muss und die definiert wurde als etwas, „dessen Wesen die Existenz einschließt“. Die Existenz wird nicht von der Wesenheit bewirkt, sondern *gründet* in der Wesenheit, so dass ihre „Natur nur als existierend begriffen werden kann“.²⁸⁰

Die Grundlage für Spinozas Beweis ist die Annahme, dass auf Grund der Analyse des Inhalts gewisser Begriffe, behauptet werden kann, dass dem Begriffsinhalt notwendig auch ein Begriffsumfang entspricht. Diese Annahme wiederum beruht wie bei Descartes auf der These, dass klaren und distinkten Begriffen auch einfache Naturen entsprechen.²⁸¹

Leichter erklären als bei Descartes, an welcher Stelle wir auf die platonistische Grundannahme von der größeren Wirklichkeit der Begriffe (wenn es nur wahre sind) verweisen mussten, kann man bei Spinoza eine seinem System immanente Erklärung angeben: Es herrscht bei ihm ein strenger Parallelismus zwischen den Modi des Denkens und den der Ausdehnung: In beiden wird die selbe Sache in zwei verschiedenen Attributen ausgedrückt, die Sache jedoch ändert sich dabei nicht. Im Attribut des Denkens haben wir so die Idee des Kreises, im Attribut der Ausdehnung einen ausgedehnten Kreis – beide sind gleich wirklich und vom gleichen Seinsgehalt.²⁸² Es wird nicht von der Ebene der Ideen hinab gestiegen zur Ebene der Ausdehnung. Die Realitäten des einen Attributs sind gleichermaßen auch Realitäten des anderen. Wir können fehlerfrei die unendliche Idee Gottes als Modus des Denkens bilden, die die Grundlage für alle Ideen überhaupt (die platonische Idee der Ideen) ist – die unendliche Idee, alle endlichen Ideen umfassend. Ihre

²⁷⁹ Röd, Spinoza, 179-183.

²⁸⁰ Spinoza, Ethik I, Definition 1.

²⁸¹ Vgl. Röd, Spinoza, 181.

²⁸² Hessen, Substanzproblem, 72. Ethik II, 7. Wir haben schon erwähnt Ethik II, II: „Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.“

unendliche Sachhaltigkeit muss auch im anderen Attribut als alle Modi der Ausdehnung umfassender ausgedehnter Körper wirklich sein.

Offenbar betrachtet Spinoza die Definitionen selbst bereits als wahre Ideen und damit mit einem Ausdruck in allen Attributen. „Gewissheit und objektives Sein ist dasselbe.“²⁸³

In diesem Sinne trifft Hegels Kritik, dass Spinoza mit seinen Definitionen die Grundentscheidungen seiner Philosophie schon getroffen hat, zu.

Zur Ehrenrettung Spinozas muss man zugeben, dass er im Rahmen seines Gottesbeweises anfangs zumindest theoretisch von mehreren *causae sui* ausgeht und sein Beweis wenigstens im Versuch besteht, zu zeigen, dass eine allein und notwendig existieren muss. Wir werden in Abschnitt 2.5.2.1.2, wenn Spinoza zu einer einzigen *causa sui* übergeht, sehen, dass Spinoza dafür auf die Definition Gottes zurückgreifen muss, die in diesem Beweisgang ja gerade erst als denknotwendig erwiesen werden soll. Schauen wir uns den Gedankengang der Ethik näher an:

2.5.2.1.1 Causa sui

Wie wir gesehen haben²⁸⁴, fällt die *causa sui* mit der Definition einer Substanz zusammen, weil keine Substanz von etwas anderem als ihr selbst abhängig sein oder durch etwas anderes begriffen werden darf. (Verursachung würde es nötig machen sowohl für das Sein als auch für das Erkennen der verursachten Substanz die Ursache heranzuziehen, daher muss die Substanz unverursacht, *causa sui*, sein.) Wenn daher Substanzen existieren, gehört ihre in sich selbst gründende Existenz unabdingbar zu deren Natur.

Diesen Stand hält das erste Scholium zum achten Lehrsatz („Jede Substanz ist notwendig unendlich.“) in anderen Worten fest: Unendlich sein ist „die absolute Affirmation der Existenz irgendeiner Natur“, jene absolute Affirmation (ohne jede Negation) eines Wesens (eines Attributs) müssen wir bei allen *causae sui* (bei allen Substanzen) mitdenken. Es ist dies auch nichts Neues, wenn man den Lehrsatz fünf betrachtet, nach dem keine zwei Substanzen von gleichem Attribut sein können. Damit gibt es auch nichts, was das Attribut der Substanz begrenzen könnte, und somit ist jede Substanz in allen ihren Attributen unbegrenzt, unendlich.

²⁸³ Hirschberger, Geschichte der Philosophie II, 134.

²⁸⁴ Spinoza, Ethik I, 6 Beweis und Folgerung, sowie Ethik I, 7.

Bevor wir zum Beweis der Existenz einer absolut unendlichen Substanz kommen, noch ein Blick auf die zweite Erläuterung des achten Lehrsatzes. Spinoza wählt darin einen anderen, leicht missverständlichen Zugang zur Einzigkeit der Substanz im Sinne des achten Lehrsatzes. Damit ist eben nur die Einzigkeit *in dieser Art*, von der gleichen Natur, gemeint, nicht die absolute Einzigkeit einer absoluten Substanz:

Von jedem existierenden Ding muss es eine bestimmte Ursache geben, wegen der es existiert. Diese Ursache ist entweder in der Natur (im Wesen, im Attribut) des Dinges selbst oder außerhalb desselben. Für Dinge, von denen mehr als eines existiert, ist es unumgänglich, dass sie eine äußere Ursache haben, warum es gerade so viele und nicht mehr oder weniger sind bzw. warum sie gerade jetzt und nicht früher oder später da waren. Weiters enthält keine Definition eine bestimmte Anzahl von Individuen, sie betrifft immer nur die Natur des Definierten. Der Schluss für Spinoza daraus ist nun, dass „alles, von dessen Natur mehrere Individuen existieren können, notwendig eine äußere Ursache für seine Existenz haben muß.“²⁸⁵ Die Substanz kann nicht von einer anderen Ursache als ihr selbst verursacht sein, sie ist daher nur eine einzige. Wohlgedacht darf an dieser Stelle der Vorbehalt „eine einzige von gleicher Natur“ nicht übersehen werden. Es geht dabei daher nicht um das Ding Substanz mit der bekannten Definition – von diesen könnte es mehrere geben, sondern um die Definition (im weiteren Sinn) dieser speziellen Substanz mit diesem besonderen Attribut – nur davon kann es keinen Plural geben. Die Natur des definierten Dinges Substanz käme ja im Attribut zum Ausdruck – und Substanzen mit dem gleichen Attribut gibt es nicht, weil keine äußere Ursache die Mehrzahl hervorbringen könnte, ohne dass die Substanzen ihre Substantialität verlören. Substanzen sind in ihrer Art in jedem Fall nicht eine im Sinn von abzählbaren Mengen, sie sind absolut einzigartig und existieren nicht zufällig im Singular: Es kann außer einer Substanz keine zweite ihres Wesens geben.²⁸⁶

Spinoza will offenbar bis hierher weiterhin offenlassen, dass mehrere Substanzen verschiedenen Wesens (mit verschiedenen Attributen) existieren.

²⁸⁵ Spinoza, Ethik I, 8, Erläuterung 2.

²⁸⁶ Im Brief vom 2. Mai 1671 [Spinoza, Sämtliche Werke IV, 239f.] meint Spinoza, dass die (absolut unendliche) Substanz kein abstrakter Artbegriff ist, den man brächte, um ein Ding als einzig in seiner Art bezeichnen zu können. Es wäre demnach unmöglich, mehrere Substanzen zu vergleichen und aus ihren gemeinsamen Merkmalen einen allgemeinen Begriff bilden zu können. Im Vorgehen der Ethik scheint dies anders zu sein, weil Spinoza mit der Definition einen Artbegriff angibt, der an dieser Stelle mehrere Substanzen umfassen könnte.

2.5.2.1.2 Nur eine einzige causa sui

Spinoza meint nun in der nach Röd zweiten Phase des Beweisganges²⁸⁷, in den Propositionen neun bis elf, zeigen zu können, dass es genau nur ein Etwas gibt, das dem Begriffsinhalt der causa sui und der Substanz entspricht: Dieses müsste demnach aber alle existierenden Attribute in sich vereinigen, damit es tatsächlich nicht nur in seiner, sondern in jeder Art unendlich ist, die absolut unendliche Substanz oder Gott.

Dafür erschließt Spinoza im Lehrsatz neun: „Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu.“ Den kryptischen Beweis erhellt Definition vier: „Unter Attribut verstehe ich das an der Substanz, was der Verstand als zu ihrem Wesen gehörig erkennt.“

Wichtig für das Verständnis wird die Anmerkung zum Lehrsatz zehn: Einerseits ergibt sich daraus, dass mehrere Attribute an einer Substanz nicht widersprüchlich sind, und andererseits, dass ein Seiendes je mehr Realität oder Sein es hat, auch entsprechend mehr Attribute hat.²⁸⁸ Wenn das der Wirklichkeit entspricht, ist tatsächlich nichts klarer, als dass das absolut unendlich Seiende (ens absolute infinitum) aus unendlichen Attributen besteht, wie das in der Definition sechs bereits behauptet wurde. Zu kritisieren ist daran jedoch, dass dies eine neue Prämisse ist, die Spinoza als Axiom nicht ausgewiesen hat und nun sozusagen unter der Hand einführt.

Von dieser *einzig* absoluten Substanz denkerisch vorweg auszugehen ist notwendig, wenn Spinoza beweisen will, dass es eine solche Substanz gibt. Es gelingt Spinoza dies nämlich nicht ohne auf die sechste Definition zurückzugreifen. Wolfgang Röd stellt den Übergang von mehreren Substanzen zu einer Substanz mit unendlich vielen Attributen anhand des Begriffs der ‚realitas‘ dar: Es gibt Grade der Realität bzw. der Vollkommenheit, und je mehr Realität ein Seiendes hat, umso mehr Attribute kommen ihm zu. Er erwähnt Schwierigkeiten dabei (die Annahme der Seinshaltigkeit geht aus keinem Axiom oder einer Definition hervor, ebenso wenig, dass die Stufung der Realität parallel zur Stufung der Anzahl der Attribute ist), übersieht jedoch, dass selbst dann immer noch von einem Wesen mit *unendlicher* Realität ausgegangen werden muss, um diesen Beweis zu führen.²⁸⁹ Warum man dies tun sollte bleibt bei Spinoza genauso unbeantwortet, wie die Frage, auf die jenes die Antwort sein soll, nämlich, warum man überhaupt eine Substanz mit einer unbegrenzten Anzahl von Attributen annehmen sollte.

²⁸⁷ Vgl. Röd, Spinoza, 184-187.

²⁸⁸ Spinoza, Ethik I, X, scholium: „quo plus realitatis, aut esse habeat, eo plura attributa“.

²⁸⁹ Röd, Spinoza, 186-187.

2.5.2.1.3 Die einzige causa sui muss existieren

Sobald Spinoza die absolut unendliche Substanz mit unendlich vielen Attributen – nicht gewonnen, sondern – eingeführt hat, ist klar, dass sie nur eine einzige Substanz sein kann, weil eine andere entweder nicht von ihr unterschieden (alle Attribute sind gleich) oder von ihr abhängig wäre (das Wesen einer Substanz mit nur einem Attribut wäre in dem der Substanz mit absolut unendlich vielen Attributen enthalten und somit nicht substanziell). Es kann daher nicht mehr als diese eine Substanz geben.

Und ebenso selbstverständlich ist die Unteilbarkeit (weil Unbegrenzbarkeit) dieser Substanz, wie sie in den weiteren Lehrsätzen bewiesen wird.

Auch ist die ewige und notwendige Existenz für Spinoza offenkundig, denn jede Substanz existiert ja notwendig (und damit ohne Anfang), weil ihre Natur nach Lehrsatz sieben das Existieren einschließt – So lautet zumindest der Beweis des elften Lehrsatzes. Offen bleibt die Frage, ob es denn die Substanz wirklich gibt, was für Spinoza der Frage gleichkäme, ob man sie denken *muss*, oder ob man sie wie in der Kritik am cartesischen apriorischen Beweis – nur *nicht anders denken kann*.

Dass Spinoza sich einer gewissen Schiefe des Beweisganges bewusst gewesen sein dürfte, lässt sich erahnen an der Tatsache, dass er noch zwei weitere Beweisgänge führt, um die Existenz der absolut unendlichen Substanz auf zu zeigen:

2.5.2.2 Der zweite apriorische Beweis der ETHIK

Von jedem Ding muss eine Ursache oder ein Grund seine Existenz ermöglichen oder verhindern. Ein viereckiger Kreis hat so die Ursache seiner Nichtexistenz *in* seiner Natur, Gott ist ohne Widerspruch denkbar und hat somit keine Ursache von Nichtexistenz in sich sondern im Gegenteil (weil er *causa sui* ist) eine Ursache der Existenz. Und zweitens gibt es möglicherweise Gründe oder Ursachen *außer* den Dingen, die die Existenz verhindern. Dies ist bei der absolut unendlichen Substanz aber nicht möglich, weil außer ihrer selbst keine Substanz gedacht werden kann. Demnach existiert Gott notwendig.²⁹⁰

2.5.2.3 Der aposteriorische Beweis der ETHIK

Der letzte Beweis geht von Vermögen (*potentia*) aus und Spinoza sieht ihn als aposteriorischen Beweis: Existieren zu können ist ein Vermögen, nicht existieren zu

²⁹⁰ Vgl. Spinoza, Ethik I, 11 aliter 1.

können ein Unvermögen. Je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, umso mehr Kraft zu existieren hat es aus sich. Spinoza geht es nun nicht um Dinge, die durch äußere Ursache existieren, sondern um Substanzen, die keinen äußeren Seinsgrund haben. Ihre Existenz beruht auf der eigenen Vollkommenheit und geht allein aus ihrem Wesen bzw. ihrer Natur hervor. Das vollkommene oder absolut unendliche Seiende, Gott („Ens absolute infinitum, seu perfectum, hoc est, Deus“) existiert somit notwendig, weil seine Vollkommenheit seine Existenz setzt. Bis hierher handelt es sich immer noch um einen apriorischen Beweis, ausgehend vom vollkommensten Wesen.

In diesem Beweis formuliert Spinoza nun: „Somit existiert entweder nichts, oder das absolut unendliche Seiende existiert notwendig. Nun existieren wir selbst [...]. Folglich muß das absolut unendliche Seiende, d.h. Gott, notwendig existieren.“²⁹¹ Für den aposteriorischen Beweis ist der Zugang auf den Punkt gebracht: Weil alles, was existiert, entweder in sich oder in einem anderen existiert (also entweder als Substanz oder als Modus), und weil wir nicht in uns selbst existieren, müssen wir in einem anderen existieren. Dieses andere ist Substanz, und wenn es nur die absolut unendliche Substanz gibt, müssen wir in ihr unseren Seinsgrund haben. Somit wäre ihre Existenz bewiesen.²⁹²

2.5.2.4 Warum Hegel auf die Gottesbeweise eingeschränkt eingeht

Hegel sind die Beweisgänge nicht entgangen, wie zumindest ihr Erwähnen in den VORLESUNGEN ÜBER DIE PHILOSOPHIE DER RELIGION und sachlich auch in den VORLESUNGEN ÜBER DIE BEWEISE VOM DASEIN GOTTES zeigt. Im Verlauf seiner VORLESUNG ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE führt Hegel sie jedoch nicht aus, weil sie nach der vorangehenden Behandlung Descartes' nichts Neues bieten. Sie korrespondieren – bei aller Verschiedenheit des Ausgangspunktes, der Formulierung und der Vorgehensweise – ziemlich stark den Beweisen Descartes.

So gilt die Kritik an jenen unausgesprochen auch für Spinoza: Selbst wenn etwas als notwendig existierend gedacht werden muss, heißt das nicht, dass dieses auch unabhängig

²⁹¹ Vgl. Spinoza, Ethik I, 11 aliter 2 und Erläuterung.

²⁹² Wie Röd, Spinoza, 190 erklärt: „Die Unterscheidung von in se esse und in alio esse hat aber mit Wirkursächlichkeit nichts zu tun, sondern sie betrifft das Verhältnis zwischen dem Modus und dem, worin der Modus ist.“ Bei dem kausalen Durch-ein-anderes-Sein wäre es in der Tat denkbar, dass die Reihe abhängiger Seiender unbegrenzt ist – sowohl was die Wirkungen als auch was die Ursachen betrifft. Gegen einen unendlichen Regress oder Progress hat Spinoza nichts einzuwenden, solange klar bleibt, dass die endlichen Seienden, die dies betrifft, ihre Seinsmächtigkeit nicht in sich selbst haben, und nicht aus eigener potentia existieren könnten.

von unserem Denken existiert – nur weil ich es nicht nicht-existent denken kann, muss diesem Begriff keine denkunabhängige Wirklichkeit entsprechen. Und für den aposteriorischen gilt, dass es ein Mangel der Form des Beweises sei, wenn man vom endlichen Sein aus zum unendlichen gelangen will: „[U]nser Erkennen des absolut notwendigen Seins ist bedingt durch jenen Ausgangspunkt; [... das endliche Erkennen,] das als subjektives überhaupt endlich [ist]. Das Erkennen ist endliches Tun, und solches Tun kann nicht Erfassen des Absolut-Notwendigen, des Unendlichen sein.“²⁹³

Als neuer Aspekt kommt nur die Kritik am Ausgang Spinozas von Definitionen hinzu: Die knappe Bemerkung Hegels, „[d]aß aber nur eine Substanz ist, liegt schon in der Definition von Substanz“²⁹⁴, ist jedoch ungenau. Vielmehr liegt es in der Definition Gottes.

Hegel legt das Augenmerk dabei insgesamt stärker auf die methodische Vorgehensweise und behandelt darüber hinaus in seinen Vorlesungen die Gottesbeweise Spinozas nicht näher bzw. den ontologischen Beweis nur summarisch mit Descartes und Anselm.

²⁹³ Hegel, Philosophie der Religion II, 462-463 [dreizehnte Vorlesung].

²⁹⁴ Hegel, Geschichte der Philosophie III, 176.

Anhang

Primärliteratur

Descartes, René: Meditationen über die Grundlage der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übersetzt und herausgegeben von Artur Buchenau, Felix Meiner Verlag, Hamburg, Nachdruck der ¹1915.

Descartes, René: Regulae ad directionem ingenii. Kritisch revidiert, übersetzt und herausgegeben von Heinrich Springmeyer u.a., Meiner Verlag, Hamburg, 1973,

Descartes, René: Meditationes de Prima Philosophie. In: Adam, Charles; Tannery, Paul (Hrsg.): Oevres de Descartes, Cerf, Paris 1897-1913. Band VII, 27 (meditatio secunda).

Descartes, René: Meditationes de prima philosophia. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Christan Wohlers, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2008.

Descartes, René: Die Prinzipien der Philosophie. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Arthur Buchenau, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

Spinoza, Benedictus de: Die Ethik. Lateinisch/Deutsch. Revidierte Übersetzung von Jakob Stern, Reclam, Stuttgart, 1977.

Spinoza, Baruch de: Sämtliche Werke [in sieben Bänden], Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998-2005

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [in drei Bänden]. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion [in zwei Bänden]. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

Zitierte Literatur

Bartuschat, Wolfgang: Einleitung zu: Spinoza, Baruch de: Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik. Neu übersetzt, herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005.

Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza, Beck, München 1996.

Brugger, Walter: Art.: Substanz, in: Philosophisches Wörterbuch, Herder, Wien 1948.

Düsing, Klaus: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1976.

Düsing, Klaus: Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.

Düsing, Klaus, Art.: „Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung“ in: Walther, Manfred (Hrsg.): Spinoza und der Deutsche Idealismus, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 163-180.

Henrich, Dieter: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen ²1967.

Hessen, Johannes: Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit, Ferd. Dummlers Verlag, Bonn und Berlin 1932.

Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie II. Neuzeit und Gegenwart, Herder, Freiburg, Basel, Wien ¹³1976.

Jaeschke, Walter: Hegel Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Metzler, Stuttgart, Weimar, 2003.

Jamme, Christoph, Art.: Pantheismus, in: Müller, Walter (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1995, 627-635.

Kauz, Frank: Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz, Verlag Karl Alber, Freiburg, München 1972.

Macherey, Pierre, Art.: Spinoza und der Deutsche Idealismus, in: Walther, Manfred (Hrsg.): Spinoza und der Deutsche Idealismus, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 145-162.

Macquarrie, John, Art.: Panentheismus, in: Müller, Walter (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1995, 611-615.

Pätzold, Detlev: Spinoza – Aufklärung – Idealismus. Die Substanz der Moderne, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 1995.

Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe von Rudolf Eisler, Schwabe und Co Verlag, Basel, Stuttgart 1971.

Röd, Wolfgang: Benedictus de Spinoza. Eine Einführung, Reclam, Stuttgart 2002.

Röd, Wolfgang: Benedictus de Spinoza. Eine Einführung, Reclam, Stuttgart 2002.

Röd, Wolfgang: Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel, Beck, München 1992.

Schottlaender, Rudolf: Einleitung zu: Spinoza: Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, Übersetzung, Anmerkungen und Register von Otto Baensch, Einleitung von Rudolf Schottland, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1976.

Seidl, Helmut: Spinoza zur Einführung, Junius, Hamburg 1994.

Stegmaier, Werner: Substanz. Grundbegriff der Metaphysik, (= problemata; 63) frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.

Utz, Konrad, Art.: Negation in: Cobben, Paul; Rruysberhs, Paul, Jonkers, Peter (Hrsgg.): Hegel-Lexikon, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, 335-339.

Vorländer, Karl: Philosophie der Neuzeit. Geschichte der Philosophie IV. Bearbeitet von Hinrich Knittermeyer, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1966.

Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Erster Band. Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971.

Wohlers, Christian: Einleitung in: René Descartes: Meditationes de prima philosophia. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Christian Wohlers, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2008.

Zimmermann, Bruno, Art.: Vollkommenheit, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Herausgegeben von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild, Kösel Verlag, München, 1973, Band 6, 1641-1648.

Abstract

Hegel oftmalige Auseinandersetzung mit historischen philosophischen Positionen für seine VORLESUNGEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE bereichern sein eigenes philosophisches Denken. Eine besondere Rolle spielt dabei René Descartes, welcher den traditionellen Begriff der Substanz zuspitzt zu demjenigen, das keines anderen Etwas zum Existieren bedarf: Gott. Bis Descartes dorthin kommt, zeigt sich, wie Hegel die cartesischen Leitgedanken adaptiert und aus seinem eigenen Denken heraus bewertet: Die Methode des Zweifels (*de omnibus dubitandum est*), die Gewissheit meiner als denkendes Ding (*ego sum, ego existo; certum est*) und ein erster Ausblick auf die Frage nach Substantialität – was bedeutet es, eine Substanz zu sein? In den Gottesbeweisen Descartes wird schließlich vor allem im apriorischen Beweis versucht, mittels des Begriffs des ‚vollkommenen Wesens‘ (welches genau besehen das realste Wesen sein soll, dasjenige, welches am meisten seinsmächtig ist) der einen Substanz auf die Spur zu kommen, Hegel kann den Beweisgang wegen seiner Voraussetzungshaftigkeit nicht akzeptieren. Zum Abschluss des ersten Teils zeigt sich uns Descartes Struktur der Wirklichkeit – die eine Substanz im engeren Sinn (deren Definition es ist, nur von der einen Substanz abzuhängen) gibt Substanzen im weiteren Sinn Dasein, und zwar ruft sie einerseits denkende, andererseits ausgedehnte Dinge zur Existenz. Hegel fasst die beiden cartesischen Attribute Denken und Ausdehnung als sehr eigenständige Gattungen.

Benedictus de Spinoza ist in der Sichtweise Hegels die Hauptperson des zweiten Teils: Entlang der Definitionen der Ethik gewinnen wir einen grundlegenden Einblick in das monistische Denken Spinozas, der die eine Substanz Descartes' radikalisiert zu dem einzig wahren, unendlichen Sein. Die göttliche Substanz Spinozas muss in Hegels Deutung frei von jeder Bestimmung sein, weil jede Bestimmung eine Einschränkung der Unendlichkeit darstellen würde. Die vier verschiedenen Arten von Unendlichkeit, die Hegel bei Spinoza ausmachen zu können meint, werden in ihrer Beziehung zueinander betrachtet. Mehrmals streifen wir dabei das Grundmotiv der dialektischen Methode der absoluten Negation. Hegels Kritik an Spinoza ist grundsätzlich, aber dennoch übernimmt er von ihm zahlreiche Gedankengänge, gerade hinsichtlich des Unendlichen. Auch die Vorstellung, dass das endliche Sein nicht das wahre sein kann, stößt auf die Zustimmung Hegels, während er anmerkt, dass der spinozanischen Substanz das Moment der Subjektivität fehlt. Das unendliche Sein fasst Hegel als Spinozas Gott und das Göttliche in den pantheistischen Religionen.

Wissenschaftlicher Lebenslauf

1994 – 2002 Mittelschule in St. Paul im Lavanttal

2002 AHS-Matura

WS 2002 bis SS 2005 Studium der Theologie und der Geschichte an der Universität Graz

Eintritt in den Dominikanerorden

SS 2007 bis SS 2009 Studium der Theologie und der Religionswissenschaft an der
Universität Wien