

ZUR KOMPATIBILITÄT VON FREIHEIT UND DETERMINISMUS IN  
SPINOZAS *ETHICA*

Dissertation  
zur Erlangung der Würde des Doktors der Philosophie des  
Fachbereiches Philosophie und Geschichtswissenschaft der  
Universität Hamburg

vorgelegt von

Dittmar Dittrich  
aus Kiel

Hamburg 2003

[Rückseite des Titelblattes]

Erstgutachter: Prof. Dr. Wolfgang Bartuschat

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Dorothea Frede

Datum der Disputation: 12.04.2002

Für die fortwährende Betreuung der Dissertation danke ich Herrn Professor Wolfgang Bartuschat, von dessen vielfachen Anregungen und hilfreicher Kritik ich während meines Promotionsstudiums profitieren durfte. Darüber hinaus gilt mein Dank Professor Bartuschat als auch Frau Professor Dorothea Frede für ihre entgegenkommende Bereitschaft, die Arbeit zu begutachten.

Ebenso danke ich Peter und Roswitha Dittrich für die unbedingte Unterstützung, welche sie mir während meines gesamten Studiums zuteil werden ließen, und ganz besonders Roswitha Dittrich für die akribische und wertvolle Dursicht des Manuskriptes in seinem abschließenden Stadium.

"You have to face up to the fact  
that God may not know your name.  
He might not even like you.  
In all probability He hates you."

T. Durden.

"Ex his clare intelligimus, qua in re nostra  
salus seu beatitudo seu libertas consistit,  
nempe in constanti et aeterno erga Deum  
amore sive in amore Dei erga homines."

B. de Spinoza. Ethica V, prop. 36,  
coroll., schol.

## INHALT

### ZUR KOMPATIBILITÄT VON FREIHEIT UND DETERMINISMUS IN SPINOZAS ETHICA.

0.	EINLEITUNG .....	VI
1.	DER DETERMINISMUS IN DER <u>ETHICA</u> .....	1
1.1.	Das Konzept der <i>causa sui</i> .....	3
1.2.	Das Verhältnis von Substanz zu Modi .....	15
1.2.1.	Das Verhältnis von Ewigem zu Zeitlichem .....	15
1.2.2.	Das Verhältnis von Unendlichem zu Endlichem ..	25
1.3.	Zum Verhältnis von singulärer Essenz zu Existenz .....	50
1.3.1.	Der Status von Essenzen in der <u>Ethica</u> .....	50
1.3.2.	Der Begriff der Essenz .....	58
1.3.3.	Die Theorie des <i>conatus</i> .....	69
1.4.	Der absolute Determinismus .....	86
2.	WILLENSFREIHEIT UND TELEOLOGIE IM RAHMEN DES DETERMINISMUS .....	150
2.1.	Die Negation der Willensfreiheit .....	152
2.2.	Teleologie und finale Ursachen .....	182

3.	DER FREIHEITSBEGRIFF DER <u>ETHICA</u> .....	204
3.1.	Die Struktur der Freiheit .....	208
3.2.	Die Freiheit Gottes .....	235
3.3.	Die Freiheit des Menschen .....	253
4.	ZUM KOMPATIBILISMUS IN DER <u>ETHICA</u> .....	295
	Bibliographie .....	313

## 0. EINLEITUNG

"I am convinced not only that all [...] [of them] c a n follow this road (although it may seem impossible to them at the moment), but also that they m u s t follow it in the interests of their career ... even of their survival. It is the road - I repeat - away from constraint and enslavement to liberation and freedom.

But now let us trace the different stages on this road in their proper order, or at least as far as this is possible in mere words."

F. Gulda. The Long Road to Freedom.

"Transeo tandem ad alteram Ethices partem, quae est de modo sive via, quae ad libertatem ducit. In hac ergo de potentia rationis agam ostendens, quid ipsa ratio in affectus possit, et deinde quid mentis libertas seu beatitudo sit, ex quibus videbimus, quantum sapiens potior sit ignaro."

B. de Spinoza. Ethica V, Praef.

Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich der Sache nach nicht mit einer beliebigen Problemstellung in Hinsicht auf das philosophische Werk Spinozas. Die Frage nach der Kompatibilität des universellen spinozanischen Determinismus mit der Möglichkeit menschlicher Freiheit erörtert die innere Konsistenz des Systems, indem sie die Verträglichkeit der beiden zentralen Hinsichten der Ethica überprüft: *einerseits*, der am Anfang stehenden, fundamentalen Theorie der Substanz, welche essentiell gekennzeichnet ist durch eine alles bestimmende (freie) Notwendigkeit; *andererseits*,

des die Endperspektive der Ethica darstellenden Entwurfes einer durch den Modus Mensch zu erringenden Freiheit.

Die Bedeutung dieser Vereinbarkeit ist kaum zu überschätzen. Gelänge es Spinoza nicht, die ontologischen Grundlagen seines Systems mit der anthropologisch-ethischen Zielperspektive in Einklang zu bringen, resultierte ein nicht zu behebender Schaden für das Unternehmen der Ethica. Eine derart zentrale Dissonanz würde durch die sehr dichte Verfassung des Systems, die sich durch die Autorität strenger, euklidisch-geometrischer Deduktion legitimiert sieht, in eine totale Havarie umschlagen müssen. Die hohe Transparenz und die enge interne Verknüpfung des spinozanischen Philosophierens würden den unmittelbaren Untergang des Unternehmens noch befördern.

In der Tat ist es nicht ohne weiteres einsichtig, wie aus einer Theorie von Kausalität mit umfassender und durchgängiger Gültigkeit heraus die Möglichkeit freien menschlichen Handelns entwickelt oder sogar deduziert werden kann. Die grundlegende Schwierigkeit besteht hierbei darin, dass die Möglichkeit freien menschlichen Handelns, in welche viele Denker die gesamte menschliche Würde investieren, eine der Idee von durchgängiger Kausalität entgegengesetzte Bedingung zu erfordern scheint: zumindest teilweise Nicht-Determiniertheit, die es gestattet, dass ein Mensch eine reale Möglichkeit besitzt, anders handeln zu können, als er es tatsächlich tut ('Prinzip der alternativen Möglichkeiten'). Häufig wird diese dem Menschen zugerechnete Fähig-

keit als Handeln auf Grund von freier Willensentscheidung aufgefasst und als *libertas nostri arbitrii, liberum decretum* bzw. *voluntas indifferens* bezeichnet. Gemäß dieser Konzeption bringt der Mensch ungezwungen von Äußerem wie auch Innerem, aus sich selbst heraus sein Handeln hervor, dessen unhintergebar Ausgangspunkt im menschlichen Willen liegt (*agent causality*).

Dieses -hier nur in wenigen Zügen skizzierte- Verständnis menschlichen freien Handelns auf Grund von nicht vorgängig determinierter Willensentscheidung musste spätestens seit dem einsetzenden Triumphzug der Naturwissenschaften als sehr fragwürdig erscheinen. Basierend auf einem ausschließlich kausalen und zunächst durchgängig mechanistischen Verständnis der belebten und unbelebten Natur, erschlossen die Wissenschaften immer weitere Bereiche, welche durch technische Neuerungen schnell für den Menschen dienstbar gemacht wurden. Im Angesicht solch greifbarer Erfolge einer kausalen Interpretation alles Seienden mussten deshalb Nischen für Phänomene, welche angeblich nicht determiniert seien, immer unglaubhafter wirken.

Das Schaffen Spinozas fällt nun genau in diese Epoche des aufblühenden naturwissenschaftlichen Verständnisses der Welt, das getragen wird durch die feste Annahme einer unverbrüchlichen, allumfassenden Notwendigkeit und das bis heute kaum Ermüdungserscheinungen aufweist. Spinozas philosophisches und naturwissenschaftliches Forschen wurde so von der Überzeugung völliger rationaler Durchdringbarkeit aller Sachverhalte geleitet. Seine Konzeptionen und deren

transparente und konzise Darlegungsweise versuchen diesem Anspruch uneingeschränkter Rationalität gerecht zu werden, und sie werden dementsprechend an ihm zu messen sein.

Befördert nun einerseits der naturwissenschaftliche Geist der Moderne die Überzeugung von der Unantastbarkeit von absoluter Notwendigkeit, Determination und Kausalität, so wird diese Allgemeingültigkeit jedoch nicht von allen Philosophen akzeptiert. Unbeeindruckt angesichts kausal immer exakter argumentierender wissenschaftlicher Schulen auch im Bereich der Psychologie -wie der Psychoanalyse oder des Behaviorismus- behauptet sich vielerorts die Idee unbedingter menschlicher Freiheit. Ihre Überzeugungskraft bezieht sie gemeinhin aus unmittelbarer, subjektiver Introspektion, welche keine der menschlichen Willensentscheidung vorgängige Ursache an das Tageslicht zu befördern vermag. In der Folge wird der Mensch als unverursacht Handelnder ('unbewegter Bewegter') aufgefasst, und seinen tatsächlichen, vermeintlich frei gewählten, Handlungen werden moralisch wertende Prädikate beigemessen. Der Mensch findet sich auf diese Weise bekränzt mit dem einsamen Privileg der Verantwortung.

Weiter bestärkt wird die Vermutung, dass man seine Handlungen frei wählen könne, durch die leuchtenden Beispiele einzelner Menschen -seien es Märtyrer oder etwa Leistungssportler-, die es schaffen, widrigen äußeren Bedingungen zum Trotz, unmöglich Erscheinendes scheinbar aus eigener Willenskraft heraus zu vollbringen.

Es ergibt sich somit gewöhnlich eine grundlegende, problematische Dichotomie: die durchgängige Verlässlichkeit und Erklärbarkeit der Welt erfordert auf der einen Seite die Postulierung einer durchgängigen Determiniertheit alles Seienden; demgegenüber scheint das 'innere Erleben' vieler Menschen ihnen zu bezeugen, dass sie zwischen alternativen Handlungsmöglichkeiten ungezwungen wählen könnten und sie somit nicht einer vollständigen Determiniertheit unterworfen seien.

Innerhalb des Systems der Ethica stellt sich die Spannung zwischen den Konstruktionen eines durchgängigen Determinismus und menschlicher Freiheit nicht in genau der Form dar, wie es diese generelle Skizze vermuten lassen könnte. Zu einem großen Teil liegt die besondere Ausformung dieses Problems bei Spinoza an der hochgradig idiosynkratischen Konzeption seiner Entwürfe, die nie vollständig in terminologische Abhängigkeit von fremden Gedankenkonstruktionen gerät, sei es scholastischer, cartesianischer oder sonstiger Prägung. Aus diesem Grunde wird die einfache Alternative zwischen *hard determinism* oder der Position eines *libertarianism* sich als nicht ausreichend erweisen können für die exakte Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit zu Determinismus in der Ethica, und die genaue nachvollziehende Entwicklung des spezifisch spinozanischen Determinismus wird deshalb den Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung darstellen.

Teil 1. wird zunächst das spinozanische Verständnis von Kausalität erörtern und darlegen, dass der Determinismus der Ethica in der Konzeption einer *causa sui* eine konsistente Grundlage besitzt (1.1.). Sodann werden 1.2. und 1.3. von Spinoza selber nicht vollständig bestimmte, zentrale Übergänge innerhalb des Systems der Ethica exakt beschreiben und kritisch untersuchen, insbesondere das Verhältnis von Unendlichem zu Endlichem und dasjenige von Ewigem zu Zeitlichem. Hierdurch wird eine Beurteilung der Leistungsfähigkeit des spinozanischen Determinismus möglich wie auch eine Isolierung solcher Interpretationen, welche auf Grund der Schwierigkeit dieser Übergänge die Gültigkeit des Determinismus zu beschränken versuchen oder in ihnen sogar eine Grundlage für indeterministische Phänomene zu erkennen glauben. In 1.4. werden sodann derartige Interpretationen widerlegt, indem detailliert nachgewiesen wird, dass die Ethica einen absoluten Determinismus in Anspruch nimmt und ihn auch entwickelt. In ihr wird alles Seiende ohne Ausnahme sowohl der Essenz als auch der Existenz nach als vollständig determiniert gefasst, und auch alles Handeln erfolgt dementsprechend umfassend und durchgängig notwendig. Die Explikation der spinozanischen Terminologie der Modalitäten wird bestätigen, dass die kategorische Zurückweisung jeglichen Zufalls und alternativer, möglicher Welten einen kohärenten Bestandteil des Systems darstellt, welches in sich konsequent als eine Form von *necessitarianism* konzipiert ist.

Teil 2. entfaltet zwei zentrale Implikationen des absoluten Determinismus, welche in der Widerlegung der Möglichkeit indifferenter Willensentscheidungen (2.1.) und finaler Kausalität (2.2.) bestehen. 2.1. wird darlegen, auf welche Weise Spinoza jegliche Willensäußerung als Modus auffassen kann und damit als immer schon vollständig determiniert. Die Hypothese, dass dem Menschen das Vermögen eines a-kausal wirkenden Willens zukäme, wird als bloße Unkenntnis spezifischer bestimmender Ursachen entkräftet werden, und ebenso wird die Wirksamkeit von *volitiones* im Bereich des Materiellen negiert. In 2.2. wird der Status teleologischer Erklärungsmuster in der Ethica expliziert, und es wird entwickelt, wie Spinoza die Annahme finaler Kausalität restlos dekonstruiert, während er die den Menschen eigene Orientierung an Zwecken als eine Form von effizienter Kausalität auszuweisen vermag. Nachdem Teil 2. die Zurückweisung dieser beiden eminenten Hypothesen von *voluntas indifferens* und *causa finalis* -und der damit verbundenen a-kausalen bzw. kontra-kausalen Phänomene- im Rahmen der spinozani-schen Theorie erörtert haben wird, geht Teil 3. dazu über, den Freiheitsbegriff der Ethica zu charakterisieren.

Eingangs wird 3.1. die Freiheitsdefinition in E I im Hinblick auf ihre Struktur und ihre Verwendung in dem ontologischen, dem gnoseologischen und den ethischen Teilen der Ethica untersuchen. Dabei wird sie als eine leistungsfähige Konzeption erwiesen werden, welche wesentlich mit dem absoluten Determinismus verträglich ist, da sie als eine Form von Notwendigkeit gefasst ist. Sodann wird 3.2.

entwickeln, dass allein Gott im Stande ist, der Freiheitsdefinition exakt und in vollem Umfang zu entsprechen, bevor 3.3. im Anschluss darlegen wird, inwiefern auch der Modus Mensch aus sich selbst heraus ein gewisses Maß an Freiheit zu erlangen vermag. Die in der Ethica entworfene menschliche Freiheit besteht in der Möglichkeit einer begrenzten Handlungsfreiheit, die Spinoza an adäquates Denken knüpft, durch welches der Mensch sich in der *ratio* zunächst fortschreitend befreien kann von ihm entgegengesetzten Affekten. In der intuitiven Erkenntnis, die nur selten erreicht wird, ist dem Menschen sogar ein völlig freies Handeln möglich, das unbezüglich auf ihm Äußeres ist und das ein Begreifen *sub specie aeternitatis* darstellt. Diese Höchstform menschlichen Erkennens ist als ein adäquates Handeln notwendig vollständig aus der eigenen Natur heraus determiniert und daher mit dem absoluten Determinismus wie auch der Freiheitsdefinition der Ethica kompatibel. Zudem wird in der menschlichen Freiheit, welche die *scientia intuitiva* ist, einer der in 1. problematisierten Übergänge genauer ausgewiesen, da in ihr das notwendige Hervorgehen singulärer Essenzen aus Gott unmittelbar einsehbar wird. Auf diese Weise bekräftigt die Konzeption der Freiheit als eine Form von Notwendigkeit nicht nur den Determinismus der Ethica, sondern erhöht darüber hinaus noch dessen Konsistenz und Leistungsfähigkeit.

Teil 4. wird abschließend zeigen, dass die deterministische Theorie der Ethica keinesfalls die menschliche Affektivität unterminiert, sondern diese vielmehr an zentraler Stelle

kausal deduziert. Ebenso wenig negiert der absolute Determinismus die Möglichkeit von Verantwortung, insofern er die Zurechenbarkeit von Handlungen hinsichtlich ihrer faktischen Urheberschaft - ganz im Gegensatz zu indeterministischen Theorien- in ausgezeichneter Weise darlegen kann, nämlich anhand einer lückenlosen Kausalkette.

Auch wenn in der Ethica selber die Kompatibilität von Freiheit und Determinismus nicht eigens thematisiert wird, so kann die spinozanische Theorie im Hinblick auf eine allgemeine Taxonomie ohne weiteres als kompatibilistisch charakterisiert werden: sie erweist sich als eine ausgeprägte Form von *soft determinism*, welche die Möglichkeit von sowohl Determinismus als auch Freiheit affirmiert und eingehend expliziert.

Die vorliegende Untersuchung kann weder eine durchgehende Kommentierung der Ethica entwickeln, noch intendiert sie, die Problematiken von Determinismus, Freiheit bzw. Kompatibilismus im allgemeinen und autorenübergreifend erschöpfend zu behandeln. Die konkrete Perspektive, die es zu erörtern gilt, befasst sich mit der Möglichkeit von Freiheit in Hinsicht auf den Determinismus und daher mit dem genauen Verständnis des Determinismus- und des Freiheitsbegriffes in der Ethica.

Ebenso wenig wird ein genealogischer Nachvollzug des spinozanischen Denkens, ausgehend von den früheren Schriften bis hin zum Stadium der Ethica, unternommen werden. Diese Fest-

legung profitiert einerseits von dem Umstand, dass das philosophische Werk Spinozas mit der Ethica ein unbestrittenes Hauptwerk aufzuweisen vermag, welches seine originäre Philosophie darstellt und welches sich durch seine hohe methodische und inhaltliche Geschlossenheit auszeichnet.

Andererseits sind die Ungewissheiten, die insbesondere den frühen Schriften anhaften, beträchtlich. Die Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand weist eine sehr komplexe und problematische Überlieferungsgeschichte auf, ebenso eine gewisse Unsicherheit bei der Verfassung der Lehrstücke und noch verschiedene, den frühen Spinoza beeinflussende geistige Strömungen, die er später verstärkt ablegt.<sup>1</sup>

Die Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I, & II, More Geometrico demonstratae sind wie auch die Cogitata Metaphysica eine getreue Darstellung des cartesianischen Denkens und lassen bloß gelegentlich Spinozas eigene metaphysische Ansichten durchscheinen.<sup>2</sup>

Die Aussagekraft des Tractatus de Intellectus Emendatione

---

<sup>1</sup>Ein sehr prägnantes Beispiel hierfür ist die -genauso bei Descartes anzutreffende- obskure Theorie der Lebensgeister, welche sich im 19. und 20. Kapitel des zweiten Teiles der Korte Verhandeling findet und dann später im Vorwort zu Teil V der Ethica scharf und ironisierend verworfen wird. Eine ausführliche Besprechung der Problematik der Korte Verhandeling bezüglich der einwandfreien Etablierung des Textbestandes und der beträchtlichen inhaltlichen Differenzen zur Ethica findet sich in der Einleitung von W. Bartuschat. Cf. B. de Spinoza, Sämtliche Werke, Vol. I: Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück, [Philosophische Bibliothek Bd. 91], [neu bearbeitet, eingeleitet und herausgegeben von W. Bartuschat].

<sup>2</sup>Cf. B. de Spinoza, Œuvres complètes, [Bibliothèque de la Pléiade Bd. 108], pp. 145-146.

erscheint schon von daher unbedingt eingeschränkt, dass Spinoza ihn, obwohl es sich um eine Frühschrift handelt, bis zu seinem Tode unvollendet ließ. Die frühe Korrespondenz Spinozas erscheint auf Grund der schon erwähnten sukzessiven Loslösung seiner Gedanken von fremden Einflüssen nicht uneingeschränkt aussagekräftig, anders als die Briefe aus der Zeit der Entstehung der Ethica und der späte Tractatus Politicus. Hinweise auf Argumente aus diesen von der Ethica verschiedenen Quellen werden den Fortgang der Untersuchung punktuell begleiten, ohne dass sie sich darauf stützen wird.

Die Zitate der lateinischen Texte Spinozas folgen, wo immer dies möglich ist, den von W. Bartuschat für die 'Philosophische Bibliothek' neu edierten Versionen; in allen anderen Fällen wurde die kritische Ausgabe der Spinoza Opera von C. Gebhardt zu Grunde gelegt.

## 1. DER DETERMINISMUS IN DER ETHICA

"[...] aussitôt je recouvrais la vue et j'étais bien étonné de trouver autour de moi une obscurité, douce et reposante pour mes yeux, mais peut-être plus encore pour mon esprit, à qui elle apparaissait comme une chose sans cause, incompréhensible, comme une chose vraiment obscure."

M. Proust. A la recherche du temps perdu.

"Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur."

B. de Spinoza. Ethica I, ax. 3.

Der erste Teil der vorliegenden Untersuchung, welcher den Determinismus der Ethica untersuchen wird, steht unter einer ganz bestimmten Hinsicht. Es soll entwickelt werden, dass Spinoza zufolge dieser universelle Determinismus ohne Lücken oder Zwischenräume zu denken ist, in welchen Sachverhalte nicht vollständig bestimmt wären. Ein derart ausgeprägter Entwurf eines *absoluten Determinismus* würde eine nicht zu unterlaufende Eingrenzung des Feldes möglicher menschlicher Freiheit gestatten.

Dementsprechend unternimmt es der erste Teil zu zeigen, dass Spinoza in der Tat eine alles umfassende kausale Notwendigkeit entwirft, die unter allen Attributen in gleicher Weise wirksam ist und sowohl Essenzen als auch Existenzen vollständig bestimmt. Im gleichen Zuge sollen

die kardinalen Orte des deterministischen Systems expliziert werden, welche seit den Lebzeiten Spinozas von Interpreten als Schwachstellen, Fissuren oder sogar als Hiäte eingestuft werden.

Um die Frage nach der Konsistenz des spinozanischen Konzeptes der Freiheit und ihrer Kompatibilität mit dem universellen Determinismus grundlegend beantworten zu können, wird im Folgenden zunächst detailliert erwiesen werden, dass die Doktrin der Ethica einen absoluten Determinismus **unzweifelhaft in Anspruch nimmt**, um im Anschluss daran ihren Entwurf gerade der menschlichen Freiheit kritisch mit der spezifischen Form dieses Determinismus zu vergleichen und mögliche Abhängigkeiten und Zusammenhänge bestimmen zu können. Ob die Ethica über diesen eigenen Anspruch hinaus prinzipiell den Anforderungen eines absoluten Rationalismus<sup>1</sup> zu genügen vermag und in der Tat keine Frage als unbeantwortbar zurückzuweisen braucht -besonders in Hinblick auf die alles umfassende Determination-, muss an dieser Stelle nicht in letzter Instanz entschieden werden.

---

<sup>1</sup>Martial Gueroult sieht im absoluten Rationalismus der Ethica ein ausgezeichnetes Charakteristikum besonders gegenüber den ihm zeitlich benachbarten, klassischen Rationalisten Descartes, Malebranche und Leibniz: "Le rationalisme absolu, imposant la totale intelligibilité de Dieu, clef de la totale intelligibilité des choses, est donc pour le spinozisme le premier article de foi. [...] En conséquence, toute interprétation de l'ensemble ou du détail de l'Ethique qui réintroduit plus ou moins quelque incompréhensibilité en Dieu et dans les choses est trahison de la doctrine." Cf. M. Gueroult, Spinoza, Vol. I: Dieu (Ethique I), p. 12.

Von daher sollen nun die Absolutheit des von Spinoza in Anspruch genommenen Determinismus dargelegt und vermeintlich unvollständig explizierte Mechanismen und Übergänge im System möglichst genau lokalisiert werden.

### 1.1. Das Konzept der *causa sui*

Die Bedeutung, welche Spinoza der Kausalität beimisst, kann bereits an dem Faktum abgelesen werden, dass die allererste Definition des ersten Teiles der Ethica sich mit einem fundamentalen Aspekt von Kausalität beschäftigt, dem Konzept der *causa sui*. Auch hinsichtlich der Tatsache, dass der erste Teil von Gott (*De Deo*) handelt, scheint die Einführung der *causa sui* an derart exponierter Stelle konsequent, wird sie doch in den Propositionen 7 und 11 und ihren Beweisen als wichtiges *Proprium* der Substanz zuerkannt. Die Definition der *causa sui* wird wie folgt formuliert:

Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens. (E I, def. 1)

Beinahe gewohnheitsmäßig geraten Kausalitätstheorien in Begründungsnot, wenn es darum geht, die ultimative Basis zu bestimmen, auf welcher alle einzelnen Kausalverknüpfungen beruhen, bzw. den Ursprung, in welchem fortlaufende Kausalketten hypothetisch ihren Anfang nehmen. Der von Spinoza gewählte Weg scheint sich durch besondere Eleganz auszuzeichnen, fasst er die Ausgangsstufe allen Seins und

aller Kausalität selbst als kausal konstituiert und erklärbar. Auf diese Art entwirft Spinoza einen in sich konsistenten Ur-Grund seiner Theorie, welcher sich selber kausal genügt und nichts außerhalb seiner selbst benötigt, um existieren und handeln zu können. Im Hinblick auf die Axiomata des ersten Teiles wird deutlich, welche Leistungsfähigkeit und innersystematische Konsequenz die Konzeption einer als *causa sui* verstandenen Substanz als metaphysische Grundkonstruktion aufzuweisen hat.

Im Gegensatz zu anderen, häufig weniger deterministisch ausgeprägten Doktrinen -wie beispielsweise der christlichen Dogmatik- könnte die Annahme einer *creatio ex nihilo* aus mehreren Gründen den systematischen Anforderungen der Ethica nicht entsprechen. Erstens wäre ein derartiger Entstehungsakt nicht selbstgenügsam, sondern vielmehr *in alio* und vielleicht sogar *ab alio*. Zweitens vermag die Ableitung aus dem Nichts keinen wahrhaften Grund bzw. keine effiziente Ursache vorzuweisen; das im Allgemeinen nicht näher charakterisierbare Nichts fungiert somit als *asylum ignorantiae*. Drittens ist häufig nicht auszuschließen, dass ein personal zu denkender Gott zum Schöpfungszeitpunkt bereits existiert und die Entstehung allen Seins aus dem Nichts wie ein Alchemist durch seinen bloßen Willen hervorruft. Viertens erscheint diese Annahme sehr verdächtig einem zeitlich ablaufenden Vorgang nachempfunden, so dass diese Art von Schöpfung eher einem historischen Ereignis ähnelt als einer absoluten Begründung allen Seins und eventuell einer allumfassenden Notwendigkeit.

Demgegenüber lässt sich anhand der Axiomata des ersten Teiles die rationale Erklärungskraft einer Metaphysik verdeutlichen, die auf einer als *causa sui* gefassten Substanz basiert.

Die *causa sui* als Ursprung alles Seins und dessen absoluter Bestimmtheit ist in sich (*in se*, E I, ax. 1) und wird durch sich begriffen (*per se concipi*, E I, ax. 2). Kein anderes Medium, und sei es das Nichts, wird als Kontrast benötigt oder als epistemische Rahmenbedingung. Ebenso wird ein persönlicher Schöpfergott entbehrlich, welcher von außen her Sein und Notwendigkeit verfügte oder einflöste und welcher selber der Schlüssel für das Verständnis des Seins und dessen Struktur wäre.

Weiterhin erfüllt das Konzept einer als *causa sui* gefassten Substanz die Anforderungen der beiden Kausalitätsaxiomata 3 & 4: als *causa determinata* bringt sie Wirkungen hervor, sie verursacht nämlich, wie die Ausführungen über die Substanz darlegen, *infinita infinitis modis* (E I, prop. 16). Und somit besitzt diese unendliche Pluralität im Gegenzug in der *causa sui* eine Ursache. Darüber hinausgehend zeigt der Deduktionsgang in Teil I der Ethica, dass die Erkenntnis der Wirkungen der Substanz von ihr als Ursache zu einem großen Teil direkt ableitbar ist<sup>2</sup>; und somit ist die Erkenntnis der Ursache in derart begriffenen Produkten mitenthalten. Die Annahme einer *causa sui* ist von

---

<sup>2</sup>Nämlich die infiniten Modi und die Essenzen der finiten Modi. Cf. 1.2.

daher in Einklang mit Axiom 4 des ersten Teils: "Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit." Da die substantielle *causa sui* den sich selber begründenden Ursprung allen Geschehens darstellt, welches mit einer absoluten Notwendigkeit aus dieser hervorgeht, erscheint es sinnvoll, in jedem kausalen Nexus ein Ursache und Wirkung verbindendes Gemeinsames anzunehmen. Auf Grund einer solchen Gemeinsamkeit wären der Begriff der Ursache und der Begriff der Wirkung wechselseitig miteinander verschränkt und gestatteten zumindest eine Erkennbarkeit gemäß Axiom 4, i.e., ein Verstehen des Bewirkten aus dem Bewirkendem. Auf diese Weise würde der in Axiom 5 formulierten epistemischen Isolation von inkommensurablen Ereignissen bzw. Dingen durch die Konzeption einer *causa sui* nicht widersprochen, auch wenn diese keines der Axiomata eigenständig begründete.

An dieser Stelle treten unweigerlich zwei Probleme hinsichtlich der Implikationen der Axiomata 4 & 5 hervor. **Zum einen** wird nicht völlig klar, ob es tatsächlich legitim ist, auf eine uneingeschränkte wechselseitige Erkennbarkeit von Ursache und Wirkung zu schließen. Axiom 4 zufolge ist lediglich davon auszugehen, dass die Erkenntnis eines Effektes die Erkenntnis seiner Ursache einschließt; eine Umkehrung der Schlussrichtung, so dass in dem Erkennen der Ursache auch deren Effekte erkannt werden könnten, wird in Axiom 4 nicht angedeutet. Gerade diese These würde jedoch von einem streng deterministischen Rationalismus erwartet.

Axiom 5 vermag die Aussage von Axiom 4 diesbezüglich nicht zu erweitern, da es negativ gefasst ist:

Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.  
(E I, ax. 5)

Eine extensive Erörterung dieses Vorbehaltes wird von Margaret Wilson durchgeführt, und sie betont, dass Axiom 4 nicht zu der Annahme berechtigt, dass die Erkenntnis einer Wirkung von der Erkenntnis ihrer Ursache ableitbar und in ihr enthalten wäre. Nichtsdestoweniger ergibt sich aus dem weiteren Deduktionsgang in Teil I der Ethica, dass Spinoza eine konzeptionelle Beziehung voraussetzt, welche es ermöglicht von der Ursache her auf ihren Effekt zu schließen.<sup>3</sup>

**Zum anderen** ist die Art und Qualität des Nexus zwischen Ursache und Wirkung, sowohl hinsichtlich des Hervorbringens als auch hinsichtlich ihrer Erkennbarkeit auseinander, keinesfalls unproblematisch. Die Axiomata 3 bis 5 scheinen

---

<sup>3</sup>Margaret D. Wilson, "Spinoza's Causal Axiom (*Ethics* I, Axiom 4)", p. 138:

"[...] one may still dispute a reading of the axiom that construes it as an expression of a 'deductivist' conception of the cause-effect relationship. Although the axiom quickly becomes implicated in *some* assumptions about 'conceptual relations' between cause and effect, these appear to go in the opposite direction than that required by 'causal rationalism' as Bennett defines it. For, in some uses of the axiom, it appears that the 'knowledge' of the cause is supposed to follow from 'knowledge' of the effect (but, perhaps, not vice versa). Or, to express the point epistemically, knowledge of the effect is sufficient for knowledge of the cause (but not vice versa)." Cf. etiam p. 143. Wilson weist ebenfalls nach, wie die Abhängigkeit der Wirkung von ihrer Ursache zuerst bezüglich der *cognitio* (E I, ax. 4) behauptet wird, sodann bezüglich des *conceptum* (E I, ax. 5) und im weiteren Verlauf von *De Deo* auch hinsichtlich der *cognitio*, insofern sie als *idea* oder sogar als *perceptio* gefasst ist (p. 139).

die Verbindung von Ursache und Wirkung als auch von gegenseitig auseinander Erkennbarem als einen unauflösbaren, gemeinsamen Berührungspunkt zu setzen: Axiom 3 postuliert das notwendige Folgen, Axiom 4 die kognitive Dependenz und Axiom 5 stipuliert eine Gemeinsamkeit und konzeptuelle Verschränkung von wechselseitig auseinander zu Erkennendem. Nun verhält es sich aber so, dass der Kausalnexus und seine exakte Beschaffenheit bei Spinoza keine ausführliche Erörterung erfahren.

Diese Unterlassung müsste im System der Ethica um so bedeutsamer sein, weil zentrale und ausgesprochen idiosynkratische Positionen Spinozas auf der Annahme von Kausalität beruhen.<sup>4</sup> Hingegen scheint die fehlende kritische Untersuchung der Natur von Kausalität zumindest teilweise aus dem intellektuellen Geiste der Philosophie des 17. Jahrhunderts erklärbar, welcher sich eher um die Applikation kausaler Gesetzmäßigkeiten in Philosophie und auflebenden Naturwissenschaften bemühte. Margaret Wilson fasst diese Tatsache folgendermaßen zusammen:

Treatments of causality in seventeenth-century philosophy present the interpreter with a peculiar problem. On the one hand, the notion of causality is central to the period's major positions and disputes in metaphysics and

---

<sup>4</sup>"Most of the best-known, most characteristic features of his system -**the conception of substance as *causa sui***, the thorough-going determinism, the distinction between *Natura naturans* and *Natura naturata*, the denial of mind-body interaction, the doctrine of thought-matter parallelism, the theories of perception and knowledge, the doctrine of the passions and **the account of freedom**- are firmly centered on notions of causal order and dependence. Yet Spinoza says very little to elucidate directly the concept or concepts of causality he relies on." (Hervorhebung hinzugefügt). Cf. *ibidem*, p. 133.

epistemology. On the other hand, few of the most prominent figures of the period enter into detailed or precise accounts of the relation of causal dependence or causal connection. As a result, one is often left with only the most exiguous materials for dealing with some of the most important and far-reaching interpretive issues.<sup>5</sup>

Spinozas wiederkehrender Gebrauch von geometrischen Analogien an Stellen, die kausale Zusammenhänge erörtern, lässt offen, wie eine solche Art von 'geometrischer' Notwendigkeit zu verstehen sei, und hat darüberhinaus zu dem Vorwurf an Spinoza geführt, er vermische kausale Verknüpfung und logisches Schlussverfahren. So resultiert diese Kritik bei Bennett in der Vermutung, Spinoza sei ein "causal rationalist", welche von anderen Interpreten hingegen in Frage gestellt wird.<sup>6</sup>

Da Spinoza sich aber nicht ausführlich genug zu der Frage äußert, wie er die Natur von Kausalität versteht, scheint ein endgültiges Urteil hierüber problematisch und bestenfalls ein Rückschließen von der Verwendung der Axiomata 3 & 4 im weiteren Deduktionsverlauf her möglich, wie es M.D. Wilson unternimmt.

In Anbetracht einer empiristisch motivierten Denunzierung von kausaler Verknüpfung überhaupt und damit auch von

---

<sup>5</sup>Margaret D. Wilson, "Spinoza's Causal Axiom (*Ethics* I, Axiom 4)", p. 133.

<sup>6</sup>Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, pp. 29-30. Divergierende Positionen werden z.B. von E. Curley, A. Donagan, M.D. Wilson und R. Mason vertreten.

jeglicher kausaler Erklärung, wie sie von David Hume<sup>7</sup> lanciert worden ist, vermag das System der Ethica keine wirkliche Erwiderung anzubieten. Die Unterscheidung zwischen essentieller und existentieller Verursachung bei Spinoza scheint weder die Realität noch die Natur von Kausalität positiv begründen zu können. Gilbert Boss problematisiert diese kapitale Hypothek der spinozanischen Doktrin, für welche die Postulierung von Kausalität und Notwendigkeit unverzichtbar sind:

Mais y a-t-il vraiment une analyse de la causalité chez Spinoza? L[e] philosophe n'impose-t-il pas plutôt une idée toute faite de la cause, fondée sur son préjugé de la primauté de l'identité sur les autres relations? Déjà dans l'un des premiers axiomes de l'Ethique, en effet, il pose l'identité de nature de la cause et de l'effet. Il n'y a donc là aucune démonstration de cette proposition [sic], qui semble plutôt être considérée comme une sorte de vérité indiscutable, une idée innée ou bien l'une de ces notions communes que tous les hommes possèdent. (Zusätze in Klammern hinzugefügt)<sup>8</sup>

Da Spinoza seine fundamentalen Kausalitätsannahmen als Axiomata (E I, axx. 3 & 4) von vorneherein offen deklariert, sind sie weniger als *petitio principii* zu verstehen, sondern vielmehr als *conditiones sine quibus non* der

---

<sup>7</sup>Cf. David Hume, Enquiry Concerning Human Understanding, section 7, part 2: "So that, upon the whole, there appears not, throughout all nature, any one instance of connexion which is conceivable by us. All events seem entirely loose and separate. One event follows another; but we never can observe any tie between them. They seem *conjoined*, but never *connected*. And as we can have no idea of any thing which never appeared to our outward sense or inward sentiment, the necessary conclusion seems to be that we have no idea of connexion or power at all, and that these words are absolutely without any meaning, when employed either in philosophical reasonings or common life."

<sup>8</sup>Gilbert Boss, La différence des philosophies. Hume & Spinoza, Vol. I, p. 199.

Ethica, welche die geometrisch-deduktive Methode überhaupt erst legitimieren. Ebenso repräsentieren sie das Prinzip jeglicher Verstandestätigkeit, so dass kaum zu erwarten ist, dass die Kausalität von Realität und Erkenntnis von ihr noch vorgängigen Prinzipien her demonstrierbar wäre. Aus diesen Gründen wird ersichtlich, warum das rationalistische Projekt der Ethica -ungeachtet aller empiristischen Vorbehalte- eine absolut gültige Kausalität als ihre Grundlage zwingend annehmen muss.

Im Einklang mit dieser Überlegung steht ebenso die These Gueroults von der überragenden Bedeutung der ontologischen und gnoseologischen Funktion der *causa*.<sup>9</sup> Sie ist, Gueroult zufolge, auch einer der Gründe dafür, dass Spinoza das Konzept der *causa sui* als erste Definition des Werkes präsentiert. Ein weiterer Grund für die prominente Position der *causa sui* ist die oben schon erwähnte Tatsache, dass die *causa sui* jene Eigenschaft der Substanz ist, aus welcher die Existenz Gottes abgeleitet wird. Überhaupt sind auch die anderen Eigenschaften der Substanz -wie z.B. Freiheit, Ewigkeit, Unendlichkeit, Unteilbarkeit etc.- die unmittelbaren Konsequenzen des Aktes der absoluten Selbstverursachung (*acte d'absolue position par soi*) der Substanz, während die Eigenschaft der *causa sui* lediglich durch die Substanz erklärt nicht aber verursacht wird.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup>Martial Gueroult, Spinoza, Vol. I: Dieu (Ethique I), p. 41.

<sup>10</sup>"[...] puisque la *causa sui* exclut toute cause hors de soi [...]." Ibidem, p. 42.

Im Anschluss an diese Ableitung der Existenz und der Ewigkeit der Substanz aus ihrer Eigenschaft, *causa sui* zu sein, zeigt sich diese nun auch als unbedingt vereinbar mit dem siebten und letzten Axiom<sup>11</sup> des ersten Teiles der Ethica: "Quicquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam." (E I, ax. 7). Das so formulierte, siebente Axiom ist die exakte Kontraposition von Definition 1 und somit nicht nur vereinbar mit dieser, sondern semantisch deckungsgleich. Während Definition 1 vom Eingeschlossensein der Existenz in der Essenz darauf schließt, dass das betrachtete Ding nicht anders als existierend begriffen werden kann, schließt Axiom 7 umgekehrt von der Tatsache, dass ein Ding als nicht existierend begriffen werden kann, darauf, dass sein Wesen seine Existenz nicht einschließt.<sup>12</sup> In Anbetracht dieser ausgeprägten Symmetrie stellt sich unvermeidlich die Frage, warum es sich nicht in beiden Fällen um eine Definition oder alternativ in beiden Fällen um ein Axiom handelt. Gueroult legt diesbezüglich differenziert dar, wie sich Definition 1 und Axiom 7 durch allgemeinere Unterschei-

---

<sup>11</sup>Das sechste Axiom, welches als Kriterium einer wahren Idee die Übereinstimmung mit ihrem Gegenstand postuliert, ist derart ausgeprägt in seiner gnoseologischen Funktion, dass seine Vereinbarkeit mit dem Konzept einer *causa sui* unproblematisch ist.

<sup>12</sup>Man könnte geneigt sein zu vermuten, dass die genaue Formulierung von Definition 1 nur beinhaltet, dass lediglich die **Natur** einer Sache, die eine *causa sui* ist, nicht anders als existierend begriffen werden kann ("[...] *cujus natura non potest concipi nisi existens.*" (E I, def. 1)), nicht aber notwendigerweise die Sache selber. Dies schiene aber zu trivial als Aussage, da Spinoza die Natur bzw. das Wesen von Dingen ohnehin als ewige Wahrheit annimmt (cf. E I, def. 8, explicatio).

dungskriterien von Definition und Axiom trennen lassen.<sup>13</sup> Eine Definition stellt eine einzelne, positive Eigenschaft unabhängig vom menschlichen Geist dar, während Axiom 7 lediglich einen negativen Bezug zwischen Verschiedenem charakterisiert und damit vom menschlichen Geist hervorgebrachte Termini (Negation und Relation) benötigt. Darüberhinaus sind sowohl Definition 1 als auch Axiom 7 auf das spinozanische Verständnis von Ewigkeit beziehbar, wie es in Definition 8 beschrieben wird:

Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. (E I, def. 8)

Eine *causa sui*, deren Wesen die Existenz einschließt und welche nur als existierend begriffen werden kann, ist zwangsläufig ewig<sup>14</sup>; etwas, dessen Existenz nicht notwendig durch sein Wesen gegeben ist, kann nicht ewig sein. An dieser Stelle wird unmittelbar deutlich, mit welcher Leichtigkeit der spinozanische Entwurf einer *causa sui* Probleme und Absurditäten zu vermeiden vermag, welche auftreten, wollte man die fundamentale Verursachung allen Seins im Zeitlichen denken. Da eine *causa sui* nur als existierend und somit als ewig begriffen werden kann, gibt es nichts, was ihr zeitlich noch vorangehen und sie verursachen könnte. Ein als *causa sui* gefasster Grund allen

---

<sup>13</sup>Cf. M. Gueroult, Spinoza, Vol I.: Dieu (Ethique I), pp. 85-90, 105-106.

<sup>14</sup>Eine *causa sui* in der Zeit begreifen zu wollen, scheidet bereits daran, dass sie vor ihrer Entstehung schon existieren müsste, damit sie selbst es sein könnte, die sich hervorruft. Und es ist natürlich rein formal gar nicht möglich, dass etwas vor seiner Entstehung bereits existierte.

Seins ist notwendig eine ewige Wahrheit und unterminiert jegliche Frage nach etwaigen Vorbedingungen in der Zeit. Ferner ist es möglich, durch Hinzuziehen von Definition 1 und Axiom 7 das erste Axiom vom Standpunkt der Kausalität her näher zu explizieren. Während das *in se esse* notwendig Ursache seiner selbst sein muss, kann dasjenige, welches keine *causa sui* ist, nur *in alio* existieren.

Das Ziel der bisherigen Ausführungen war es, die innersystematische Bedeutung, Konsistenz und Leistungsfähigkeit des Konzeptes der *causa sui* zu verdeutlichen. Dieses wurde hauptsächlich durch den Nachweis seines Harmonierens mit den Axiomata des ersten Teiles der Ethica herausgestellt. Der Entwurf einer *causa sui* ermöglicht es Spinoza, kohärent einen letzten Grund aller Ursachen und ein Instrument zum Herleiten einer notwendigen bzw. ewigen Existenz ausweisen zu können.

Da die Idee einer 'Selbstverursachung' als Definition eingeführt wird und da sie beinhaltet, dass die Ursache einer Sache gerade in ihr selbst gelegen ist, kann sie naturgemäß nicht aus anderen Gründen verständlich gemacht oder aus anderen Ursachen abgeleitet werden. Ebenso wenig vermag die Postulierung einer *causa sui* weder die Gegebenheit von Kausalität noch die exakte Natur des Kausalnexus zu erweisen. Diese notwendigen Annahmen stellen definitorisch, axiomatisch oder gar nicht deklarierte Eingangsbedingungen des spinozanischen Systems dar.

In der Konzeption der *causa sui* manifestiert sich bereits die Annahme einer nicht zeitlich zu denkenden Verursachung, welche aber nicht die einzige Art von Kausalität im System der Ethica ist. 1.2. wird im Anschluss untersuchen, auf welche Weise die kausale Beziehung von Unendlichem zu Endlichem bzw. von Ewigem zu Zeitlichem bei Spinoza zu denken ist und ob an diesem Übergang ein Spielraum für undeterminierte Phänomene entsteht.

## 1.2. Das Verhältnis von Substanz zu Modi

### 1.2.1. Das Verhältnis von Ewigem zu Zeitlichem

Die Ontologie der Ethica geht von der einen Substanz aus, welche sich durch ewige Notwendigkeit selbst begründet, wie soeben am Begriff der *causa sui* auseinandergesetzt wurde. Definition 8 des ersten Teiles und ihre Erläuterung verdeutlichen, dass es sich bei dem Prädikat der Ewigkeit um 'notwendiges Folgen aus dem bloßen Begriff des (ewigen) Dinges' handelt und somit um notwendiges Existieren. Sowohl das Wesen als auch die Existenz eines ewigen Dinges werden als *veritates aeternae* begriffen<sup>15</sup>, welche kategorisch von

---

<sup>15</sup>Für den Fall Gottes, welcher ewig ist, wird dies explizit in E I, prop. 20, coroll. 1 formuliert. Nachdem der Beweis der Proposition dargelegt hat, dass die Existenz Gottes und sein Wesen identisch sind, folgert das *Corollarium*, dass sowohl die Existenz als auch das Wesen Gottes ewig sind. Auch E I, prop. 19, schol. hat -im Rückgriff auf Proposition 11- bereits dargelegt, dass das Wesen und die Existenz Gottes ewige Wahrheiten sind.

aller Zeitlichkeit geschieden sind: weder von der Zeit noch von der Dauer her, selbst wenn diese als ohne Anfang und Ende angenommen wird, ist das Wesen des Ewigen adäquat zu erfassen:

Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.

Explicatio.

Talis enim existentia ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, proptereaque per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur.

(E I, def. 8 & Explicatio)

Gott ist dementsprechend ewig in Bezug auf sein Wesen und seine Existenz, welche ein und dasselbe sind; ein einzelnes endliches Ding hingegen ist durch eine Differenz hinsichtlich seines Wesens und seiner Existenz charakterisiert, anschließend an die *distinctio realis* der Scholastik. Sein Wesen schließt nicht seine Existenz ein (E I, prop. 24), da es keine *causa sui* ist und nicht aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert. Es wird ganz im Gegenteil hervorgebracht von Gott, wie es schon der Lehrsatz selbst zum Ausdruck bringt: "Rerum a Deo productarum [...]" (E I, prop. 24), und zwar hinsichtlich seiner Existenz als auch seines Wesens (E I, prop. 25, ebenso E I, prop. 17, schol.). Die an Lehrsatz 25 sich anschließenden Propositionen setzen dann genauer auseinander, wie diese Bestimmung endlicher Dinge durch die Substanz zu denken ist.

Auch wenn die Existenz endlicher Dinge zeitlich begrenzt ist, da sie von anderem Endlichen zunächst hervorgebracht werden und schließlich von diesem übermächtig und zerstört

werden, so ist deren Essenz doch ewig, wie sich aus der Anmerkung zu Lehrsatz 17 ergibt: "Ex. gr. homo est causa existentiae, non vero essentiae alterius hominis; est enim haec aeterna veritas; [...]" (E I, prop. 17, schol.).<sup>16</sup> Schon einige Zeilen früher werden die formalen Essenzen der Dinge ausgewiesen als verbürgt durch ihre objektive Existenz im Verstand Gottes, welcher nur ewig sein kann, so dass auch die formalen Essenzen der Dinge nur ewig sein können.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup>Die Interpunktion ist an dieser Stelle ein wenig uneindeutig, und es könnte vermutet werden, dass die hier bezeichnete ewige Wahrheit darin bestünde, was dem zweiten Semikolon folgt, nämlich: "[...] et ideo secundum essentiam prorsus convenire possunt, [...]". In diesem Falle wäre das 'haec' nicht auf 'essentiae' zu beziehen; man könnte es als verstärkenden demonstrativen Verweis auf 'aeterna veritas' auffassen oder vielleicht auch als Neutrum Plural. Der lateinische Text in der Edition von Carl Gebhardt weist an Stelle des zweiten Semikolons einen Doppelpunkt auf und würde damit einer solchen alternativen Lesart entgegenkommen.

Wolfgang Bartuschat, Otto Baensch als auch Roland Caillois übersetzen hingegen eindeutig und charakterisieren die betrachtete menschliche Essenz als ewig:

"Ein Mensch z.B. ist die Ursache der Existenz eines anderen Menschen, nicht aber seiner Essenz, die nämlich eine ewige Wahrheit ist; so können sie hinsichtlich ihrer Essenz völlig übereinstimmen [...]" Cf. B. de Spinoza, Sämtliche Werke, Vol. II: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, [übersetzt von W. Bartuschat], [Philosophische Bibliothek Bd. 92], p. 47.

"Par exemple, un homme est cause de l'existence, mais non de l'essence, d'un autre homme, car cette essence est une vérité éternelle; et par conséquent ils peuvent certes avoir en commun l'essence, [...]" Cf. B. de Spinoza, Oeuvres complètes, [übersetzt von R. Caillois], [Bibliothèque de la Pléiade Bd. 108], p. 330.

Die Übersetzung von Jakob Stern (revidiert von Irmgard Rauthe-Welsch) erweist sich in Hinsicht auf diese Passage als nicht sehr explizit, die grammatikalische Konstruktion lässt jedoch ebenso nur den Schluss zu, dass das Wesen als ewig aufzufassen ist. Cf. Die Ethik, [Universal-Bibliothek Bd. 851], p. 53.

<sup>17</sup>"[...] sed contra, veritas et formalis rerum essentia ideo talis est, quia talis in Dei intellectu existit objective." (E I, prop. 17, schol.)

Aus dieser Konstellation, dass die Essenz eines endlichen Dinges als ewig charakterisiert wird, während seiner Existenz eine Dauer beigemessen wird, ergeben sich mehrere Fragen bezüglich der kausalen Relation von Essenz und Existenz. Diese werden prinzipiell im nächsten Abschnitt 1.3. erörtert, und lediglich der zeitliche Aspekt des Verhältnisses von Essenz zu Existenz eines endlichen Dinges sei an dieser Stelle skizziert. Schon dies gestaltet sich nicht einfach, da die Themen der Zeit und der Zeitlichkeit nicht an einer konkreten Stelle in der Ethica von Spinoza abgehandelt werden: die Begriffe 'Ewigkeit', 'Dauer' und 'Zeit' finden sich verstreut von Teil I bis Teil V. Die schon zitierte Definition 8 des ersten Teiles zeigt eine eigentümliche 'Zeitlosigkeit' von Ewigem auf, das qualitativ von Dauer und Zeit geschieden und mit diesen geradewegs inkompatibel ist.<sup>18</sup> Das Prädikat der Ewigkeit misst Spinoza dem mit Notwendigkeit Existierenden bei, nämlich den göttlichen Attributen, unendlichen Modi und formalen Wesenheiten. Die Erläuterung der achten Definition unterstreicht die Inkommensurabilität von Ewigem und Zeitlichen dadurch, dass sie die Möglichkeit ausschließt, eine in das Unendliche gesteigerte unbestimmte Dauer als den Charakter des Ewigen aufzufassen. Diese Erwägung ist geradewegs so negativ zu beurteilen wie die von Spinoza wiederholt strikt verworfene und der Lächerlichkeit preisgegebene Annahme, Gott sei nach dem Bilde des Menschen

---

<sup>18</sup>Cf. E I, prop. 33, schol. 2: "At cum in aeterno non detur quando, ante nec post [...]."

zu erklären, lediglich versehen mit unendlich potenzierten menschlichen Eigenschaften, z.B. einem absoluten Willen.<sup>19</sup> Im Hinblick auf die Unterscheidung von Dauer und Zeit ergibt sich ebenfalls schon aus der oben betrachteten Erläuterung, dass *tempus* nicht einmal als Kandidat zum Verständnis des Ewigen herangezogen wird. Und in der Tat ergibt sich im Verlauf der Ethik, dass die spinozanische Terminologie die Zeit lediglich zur quantitativen Bestimmung der Dauer vorsieht: "Sed menti humanae nullam durationem, quae tempore definiri potest, tribuimus, nisi quatenus corporis actualem existentiam, quae per durationem explicatur et tempore definiri potest, exprimit [...]." (E V, prop. 23, dem.). Der zwölfte Brief der überlieferten Korrespondenz Spinozas, welchen er 1663 an Ludwig Meyer richtet, legt die Natur der Zeit noch deutlicher dar. Wie auch das Maß oder die Zahl ist die Zeit lediglich ein Modus des Vorstellens oder ein bloßes Hilfsmittel des Vorstellungsvermögens, und darüberhinaus können diese drei

---

<sup>19</sup>Drei zentrale Orte im ersten Teil der *Ethica*, an denen Spinoza gegen ein Verständnis Gottes nach dem Bilde des Menschen dezidiert Stellung bezieht sind E I, prop. 17, schol., E I, prop. 33, schol. 2 als auch E I, app.

Samuel Alexander bringt in seinem Artikel "Spinoza and Time" grundlegende Eigenschaften Gottes in der spinozanischen Theorie zutreffend als Errungenschaften zur Geltung. So z.B. die wesentliche Einheit Gottes, seine nicht-quantifizierbare Unendlichkeit, sein 'positives Umfassen' ("positive comprehension", p. 70) alles Seienden, die wesentliche Dynamik des Attributes der Ausdehnung, die Vorrangigkeit und Vorgängigkeit des Unendlichen vor dem Endlichen. Im Gegenzug wiederholt Alexander eine traditionelle Kritik an der spinozanischen Gotteskonzeption: obwohl Spinoza eindeutig das Endliche als Negation des Unendlichen fasst und nicht umgekehrt, scheint gelegentlich die Gefahr einer mystischen Sichtweise Gottes auf, derzufolge Gott durch Negation aller positiven Prädikate gekennzeichnet wäre. Cf. pp. 70-73.

Gedankendinge auf Grund ihrer jeweiligen Natur nicht unendlich sein.

Die Dauer (*duratio*) hingegen dient zur Erklärung der Existenz der Modi, so wie die Ewigkeit die Existenz der Substanz erhellt. E II, def. 5 fasst die Dauer als eine **unbestimmte** Fortsetzung der Existenz eines Dinges, weil -so die Erläuterung der Definition- weder die eigene Natur noch die wirkende Ursache des existierenden Dinges dessen Andauern beschränken können, sondern es vielmehr gerade erst setzen. E III, prop. 8 bestätigt dies an späterer Stelle, in dem dort aufgewiesen wird, wie der *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, als essentia actualis*, nichts beinhalten kann, was die Dauer des Dinges beschränken könnte. Brief 12 behauptet weitergehend, dass Modi der Substanz in ihrer Dauer nur richtig erkannt werden können unter Zuhilfenahme des Verstandes nicht aber durch bloßes Vorstellen. Die *duratio* kann nicht eigentlich von der Substanz und dem unendlichen Modus losgelöst betrachtet werden, durch welche sie sich von Ewigem herleitet, und sie ist als reales Ding konkret und nicht teilbar. Erst das abstrahierende Denken von Dauer und ihre Vermengung mit zeitlichen Vorstellungen führen zu fehlerhaften Beschreibungen der Dauer als vermeintlich unterteilt oder etwa von sich aus begrenzt.

Die Textlage scheint also nicht eindeutig festzulegen, ob die Dauer eher von der Ewigkeit her zu denken ist, wie der zwölfte Brief es in Anspruch nimmt, oder ob die Dauer im Anschluss an E I, def. 8, expl. nicht vielmehr kategorisch

von dem Begriff des Ewigen zu trennen ist. Diese Uneindeutigkeit bei der Charakterisierung von *duratio* spiegelt sich dementsprechend in den Analysen der Interpreten wieder und sei hier an einem Beispiel kurz veranschaulicht. In zwei -zeitlich nur unwesentlich auseinander liegenden-Kommentaren zur Philosophie Spinozas betont W. Bartuschat einmal das eine Verständnis von Dauer, anschließend das entgegengesetzte zweite. In einem Artikel aus dem Jahre 1990 unterstreicht er so ein Ewiges an der Dauer, um darzulegen, dass endlich existierende Dinge bei Spinoza nicht letztlich und vollständig aus der Zeit heraus in ihrem Entstehen und Fortbestehen zu erklären seien:

Worauf Spinoza in seiner Unterscheidung zwischen Dauer (*duratio*) und Zeit (*tempus*) abhebt (vgl. Ep. XII), ist dies, daß die Dauer nicht von der Zeit her verstanden werden kann, weil Dauer ganz wesentlich Ewigkeit impliziert. Ein Ding dauert in der Zeit aufgrund eines Ewigen in ihm; deshalb kann die Erstreckung in der Zeit nicht aus der Zeit erklärt werden, die nicht ewig ist.<sup>20</sup>

In Abschnitt II.2. seines Spinoza-Buches aus dem Jahre 1992 setzt Bartuschat bei der Erläuterung von E I, prop. 24 den Akzent an anderer Stelle. Im Zusammenhang mit dem Produzieren der zeitlichen Dinge durch Gott wird betont, dass Andauern und zeitliches Existieren nicht aus dem Ewigen abgeleitet werden könnten, sondern als empirisches *datum* als wirklich anzunehmen seien:

Der Folgesatz macht dann ausdrücklich, was in Lehrsatz 24 gelegen, nicht aber bewiesen ist, daß Gott die Ursache des Seins der Dinge auch in dem Sinne ist, daß sie in ihrer Existenz verharren

---

<sup>20</sup>W. Bartuschat, "Das Kontingente in Spinozas Philosophie des Absoluten", p. 106.

("ut in existendo perseverent"), daß ihnen also Dauer (*duratio*) in zeitlicher Erstreckung zukommt. Dauer aber und in eins damit Zeit, wie sie auch verstanden werden mag, das hat Spinoza in der Erläuterung zu I, def. 8, der Definition von *aeternitas*, klargemacht, kann die Existenz Gottes, der kraft seines Wesens ewig existiert, nicht erklären. Ewigkeit und Dauer sind verschieden (vgl. Brief 12 an L. Meyer, Op. IV, 54). Eine Beziehung zwischen beiden könnte sich nicht aus der Ewigkeit, die zeitlos ist, ergeben, gäbe es nicht das nicht deduzierbare Faktum der zeitlichen Erstreckung.<sup>21</sup>

Im Angesicht dieser Alternative ist es vorzuziehen, der strikten Trennung von Ewigkeit und Dauer zu folgen, welche mit der konkurrenzlosen Autorität einer Eingangsdefinition des spinozanischen Hauptwerkes ausgestattet ist. Selbst wenn in der Ethica Theorien entwickelt werden, die Ewiges im Zeitlichen annehmen -wie beispielsweise im Zusammenhang der Darlegung des *conatus* oder im Rahmen der Explikation der intuitiven Erkenntnis in Teil V-, so müsste eine derartig weitgreifende Herkunft der Dauer aus dem Ewigen, wie Brief 12 sie in der Tat nahelegen scheint, eigens nachgewiesen werden. Da dies nun nicht der Fall ist, muss es bei der radikalen Unterscheidung von *aeternitas* und *duratio* bleiben. Der Hinweis im besagten Brief an L. Meyer ist wohl derart aufzufassen, dass Spinoza damit der Herkunft und dem Verbürgtsein von zeitlich existierenden besonderen Dingen aus der Substanz heraus, dessen Affektionen bzw. Modifikationen die Einzeldinge sind, Ausdruck verleihen wollte. Nun ist es aber so, dass dies im Ausgang von der Substanz kategorisch nicht möglich ist, da diese als

---

<sup>21</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 43.

wesentlich eine und unteilbare, unendliche als auch ewige kein Prinzip der Multiplizierung in sich haben kann. Von daher bleibt es nur übrig, das kausale Hervorbringen der vielen Modi durch Gott aus deren Perspektive darzutun. Dies wird von Spinoza vornehmlich über die Essenzen singulärer Dinge versucht, welchen zugemutet wird, eine vermittelnde Stellung zwischen ewiger und unendlicher Substanz und zeitlichen und endlichen Modi einzunehmen. Damit geht die Gleichsetzung von *essentia singularis* und der singulären *potentia*<sup>22</sup> einher, wonach das wesentliche Charakteristikum der Substanz, i.e. tätig zu sein, auch das Wesen der Einzeldinge verbürgt.<sup>23</sup> Dieser Sachverhalt wird im Anschluss, in 1.3., ausführlicher problematisiert.

Zurückkehrend zur Darstellung von Ewigkeit und Zeitlichkeit in Hinsicht auf die Substanz und ihre Modi ergibt sich das folgende Bild: Wesen und Existenz der Substanz sind ein und dasselbe und ewig; mit dem Wesen der Substanz ist notwendig ihre Existenz gegeben. Die *essentiae* der singulären Modi sind ebenso ewig (E I prop. 8, schol. 2, & E II, prop. 8, & coroll.), nicht aber ihre jeweiligen *existentiae*, welche in der Zeit andauern und welche nicht zugleich mit ihrer Essenz gegeben sind (E I, prop. 24, & E II, ax. 1). Da nun

---

<sup>22</sup>Cf. E III, prop. 7, dem: "[...] quare cujuscunque rei potentia sive conatus, [...] nihil est praeter ipsius rei datam sive actualem essentiam."

<sup>23</sup>Cf. E III, prop. 6, dem: "Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur (per coroll. prop. 25. p. 1.), hoc est (per prop. 34. p. 1.) res, quae Dei potentiam, qua Deus est et agit, certo et determinato modo exprimunt; [...]."

aber Ewiges und Andauerndes inkommensurabel sind, bleibt ungeklärt, auf welche Weise die zeitlichen Existenzen der besonderen Dinge (*res particulares*) aus der nur als ewig zu denkenden Substanz entstehen mögen. Es ist hierbei unzweifelhaft, dass Spinoza die Existenzen der singulären Modi als mit einer Dauer behaftet versteht und dass sie entsprechend des *ordo naturae* zu gewissen Zeitpunkten existieren, zu anderen nicht. Die Hervorbringung der zeitlichen Existenzen wird ebenso unzweifelhaft in Gott gelegt (E I, prop. 24, coroll., & prop. 25), welcher die *causa immanens* (E I, prop. 18) als auch die *causa efficiens* (E I, prop. 25) aller Dinge darstellt. Somit ergeben sich an dieser Stelle zwei verschiedene Möglichkeiten, die Dauer der Einzeldinge zu der unkompromittierbar ewigen Substanz zurückzuverfolgen, will man ihre zeitliche Existenz nicht als lediglich durch den *ordo rerum* bzw. *naturae* hervorgebracht und verbürgt ansehen.

Die erste Alternative besteht in einer anzunehmenden Produktion von zeitlich Existierendem durch die ewige Substanz unter Insertion von unendlichen Modi. Sie wird als Nächstes in 1.2.2. erörtert und eröffnet anhand der Interpretation von M. Gueroult die Möglichkeit, die Determination zeitlicher Einzeldinge im Rahmen des *ordo rerum* darin aufgehen zu lassen.

Die zweite Alternative bezieht sich auf den zu unternehmenden Nachweis, dass sich zeitliche Existenzen vermittelt durch ihre formalen und aktualen Essenzen aus dem Ewigen

herleiten ließen. Dieser mit der Theorie des *conatus* verbundene Ansatz wird im Anschluss in 1.3. überprüft.

#### 1.2.2. Das Verhältnis von Unendlichem zu Endlichem

Gott wird in Definition 6 des ersten Teiles der *Ethica* als das absolut unendliche Seiende (*ens absolute infinitum*) beschrieben, da er aus unendlich vielen Attributen besteht, die jeweils ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücken. Bereits davor hat Spinoza sein Verständnis von Endlichkeit in E I, def. 2 formuliert: endlich in seiner Art ist solches, welches durch anderes von gleicher Natur begrenzt werden kann. Prinzipiell scheint in dieser Beziehung also nichts von vorneherein auf innersystematische Spannungen und Erklärungsbedarf hinzuweisen: Körper -als Modi des Attributes Ausdehnung- begrenzen andere Körper, und Ideen -als Modi des Attributes Denken- werden durch andere Ideen begrenzt, und beide sind somit endlich und ebenso, entsprechend E II, def. 7, *res particulares*. Sie sind als solche in einem Anderen (*in alio*), nämlich in den Attributen der Substanz enthalten, welche im Gegenzug in sich selber ruht (*in se esse*). Damit steht auch die spinozanische Auffassung von Modi in E I, def. 5 gänzlich in Übereinstimmung:

Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

Soweit ist jedoch nicht mehr erreicht, als dass eine statische Konstellation der beiden grundlegenden Kompo-

nenten, i.e. der Substanz und der Modi, der spinozanischen Metaphysik beschrieben worden ist. Im Hinblick auf die soeben zitierte Definition von Modus, die expliziert, dass ein Modus als Affektion der Substanz durch diese zu begreifen ist, stellt sich ganz automatisch die Frage nach den exakten Schritten und dem lückenlosen Mechanismus dieses Begreifens. Im Anschluss an E I, ax. 4, welches die Erkenntnis einer Wirkung an die Erkenntnis seiner Ursache bindet, ist dementsprechend zu erwarten, dass eine kausale und (entsprechend E III, praef.) geometrische Herleitung des Enthalten-Seins von endlichen Modi in der unendlichen Substanz entwickelt werden kann.

An dieser Stelle könnte lediglich eingewendet werden, dass ein bloßes *in esse* von Endlichem in Unendlichem nicht zwangsläufig kausal zu erklären wäre, insofern man dieses In-Sein als ausschließlich logisch-statisch auffasste und den Begriff 'kausal' als notwendigerweise dynamisch-kausal verstünde. Mag diese Vorsicht im Stadium der Definitionen und Axiomata des ersten Teiles noch eine gewisse Berechtigung für sich haben, so löst sich diese vollständig auf, nimmt man Proposition 15 und sein Scholium und Proposition 16 mit ihren Corollarien in den Blick. Aus diesen ergibt sich, dass alles Seiende nicht nur durch Gott begriffen werden muss, sondern auch aus ihm folgt und durch ihn geschieht. Von daher muss Gott in seiner Funktion als *causa efficiens* (E I, prop. 16, coroll. 1) und *causa essendi* (E I, prop. 24, coroll.) alles Seienden unvermeidlich -gerade auch vor dem Hintergrund von E I, ax. 3 & 4- prinzipiell

erkennbar und ausweisbar sein. Ein kategorischer Hiat bei der Explikation von Endlichem aus dem Unendlichen wäre demzufolge für das spinozanische Unternehmen durchaus problematisch.

Bei dem Versuch einer Vermittlung zwischen Unendlichem und Endlichem kommt nun den unendlichen Modi eine wesentliche Bedeutung zu. Sie werden von Spinoza in den Propositionen 21 bis 23 des ersten Teiles der Ethica eingeführt und grundlegend charakterisiert. Auf Grund der dichten Formulierungen, die hierbei Verwendung finden, ist diese Passage des spinozanischen Systems wohl eine der kompliziertesten und durch ihre besondere Hermetik auffallend. Darüberhinaus ist sie so knapp gehalten, dass ein Rekurs auf den 64. Brief der Korrespondenz Spinozas<sup>24</sup> wie auch ein sehr eigenständiges Interpretieren stets unvermeidlich ist.

Die Tatsache, dass die Erörterung der Modi in der Ethica mit der Explikation der unendlichen Modi anhebt, unterstreicht deren Bedeutung für das Verständnis des im Anschluss entwickelten Seins endlicher Modi und ist in Bezug auf das Fortschreiten des Deduktionsganges in der Ethica folgerichtig. Die Propositionen 21 bis 23 bestimmen mehrere zentrale Charakteristika der unendlichen Modi unmittelbar. Zuerst wird herausgestellt, dass alles, welches aus der **absoluten** Natur der göttlichen Attribute folgt, ewig sein

---

<sup>24</sup>Eine Übersicht der relevanten Textstellen, in denen Spinoza die *modi infiniti* beschreibt, gibt M. Walther in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung der Korrespondenz. Cf. B. de Spinoza, Sämtliche Werke, Vol. VI: Briefwechsel, [Philosophische Bibliothek Bd. 96a], p. 363.

muss und unendlich (E I, prop. 21); und dies gilt unter allen Attributen ohne Ausnahme (E I, prop. 21, dem.), obwohl Spinoza den Beweis selber *via negationis* bloß für das Attribut des Denkens und die *idea Dei in cogitatione* führt. Proposition 22 geht sodann dazu über, eine Differenzierung aufzuzeigen zwischen unendlichen Modifikationen, welche unmittelbar aus der absoluten Natur eines Attributes folgen, und solchen, welche vermittelt durch eine unendliche Modifikation existieren:

Quicquid ex aliquo Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere. (E I, prop. 22)

Da Spinoza den Beweis nicht ausführt, sondern durch einen bloßen Verweis auf die Begründung des vorhergehenden Lehrsatzes ersetzt, und da die Erörterung der unendlichen Modi -wie bereits angemerkt- nicht sehr explizit ist, muss durch einen Blick auf die grammatikalische Konstruktion versucht werden, etwas über die Anzahl unendlicher Modi herauszufinden. Zunächst lässt das *quicquid* offen, ob es eine Vielzahl vermittelter unendlicher Modi gibt, ob es bloß einen einzigen gibt oder vielleicht auch gar keinen, wobei letztere Annahme lediglich durch das Fehlen eines konkreten Beispiels gerechtfertigt wäre. Sodann lässt sich aber feststellen, dass pro Attribut nur ein einziger vermittelnder -und selbst unmittelbarer- Modus existieren kann, was allein aus dem Inhalt der Proposition nicht zu folgern ist. Dies ergibt sich aus dem Singular, mit welchem sich der Lehrsatz auf die vermittelnde Modifikation

bezieht: "Quicquid ex aliquo Dei attributo, quatenus modificatum est **tali modificatione, quae** et necessario et infinita per idem **existit** [...]" (Hervorhebung hinzugefügt). Die Konstruktion des 23. Lehrsatzes bestätigt diese Annahme durch einen beinahe identischen Wortlaut. Aus eben diesem Faktum, dass es maximal eine vermittelnde unendliche Modifikation pro Attribut geben kann, ist ebenso zu folgern, dass es unter einem jeweiligen Attribut auch nur einen vermittelten bzw. mittelbaren unendlichen Modus geben kann. Wäre dies nicht so, dann gäbe es eben mehr als einen vermittelnden unendlichen Modus, nämlich auch einen, welcher selber vermittelt und auch vermittelnd wäre. Allein auf Grund des Sprachgebrauches Spinozas lässt sich diese Annahme, dass es mehr als eine Vermittlung pro Attribut geben könnte, aber schon ausschließen.

Rein logisch bliebe nun noch die Vermutung, dass es zwar nur einen einzigen vermittelnden unmittelbaren unendlichen Modus pro Attribut gäbe, aber eventuell doch noch weitere nicht-vermittelnde unmittelbare unendliche Modi. Ein Vorausgreifen auf E II, prop. 4 macht diese Überlegung jedoch zunichte: Lehrsatz 4 zeigt, dass auf Grund der Einzigkeit Gottes es nur einen einzigen unmittelbaren unendlichen Modus im Denken geben kann.<sup>25</sup> Obwohl selbst M. Gueroult zugesteht, dass im Kontext der unendlichen Modi nur sehr eingeschränkt mit der Annahme der Symmetrie bzw. Kongruenz zwischen allen Attributen verfahren werden kann,

---

<sup>25</sup>Cf. W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, pp. 40-41.

so liegt es dennoch nahe, die Argumentation in E II, prop. 4 nicht als auf das Attribut Denken eingeschränkt zu betrachten; der Rekurs auf E I, prop. 14, coroll. 1 und der Verlauf des Beweises scheinen auch auf andere Attribute übertragbar.

Der Lehrsatz 23 des ersten Teiles der Ethica macht weiterhin deutlich, dass die unendlichen Modi zwar notwendig -und damit ewig- als auch unendlich existieren, doch sie verdanken dies nicht sich selber, sondern sie folgen aus einem jeweils anderen, nämlich aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes, sei es unmittelbar oder sei es mittelbar:

[...] sequi debuit **vel ex** absoluta natura alicujus attributi Dei, **vel ex** aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessario et infinita existit. (E I, prop. 23; Hervorhebung hinzugefügt)

Unbeschadet dieser Notwendigkeit und Unendlichkeit der unendlichen Modi besitzen sie nicht den Charakter einer *causa sui*, welche aus der bloßen Notwendigkeit ihres eigenen Wesens heraus und damit *per se solam* existieren muss. Die unendlichen Modi verfügen nicht über eine derartige 'substantielle' Essenz<sup>26</sup>, sondern für sie gilt, was für alle Modi gilt: "Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam" (E I, prop. 24), und auch: "Deus

---

<sup>26</sup>Cf. M. Gueroult, Spinoza, Vol. I: Dieu (Ethique I), p. 329: "[...] car, dès qu'on se souvient que tout ce qui existe par soi est substance et réciproquement, on peut l'exprimer sous cette nouvelle forme: *les essences des choses produites par Dieu ne sont pas des essences de substance, c'est-à-dire des choses dont l'essence enveloppe l'existence. En conséquence, l'être de la substance n'appartient pas aux essences des choses produites par Dieu [...].*"

non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae." (E I, prop. 25). Weder beinhaltet schon die Essenz der unendlichen Modi allein ihre Existenz, noch ist ihre Essenz selbst verursacht.

Soweit ergibt sich also folgende Konstellation im Hinblick auf die unendlichen Modi: Pro göttliches Attribut kann maximal eine unendliche Modifikation unmittelbar folgen und aus dieser wiederum maximal eine weitere mittelbare. Die unendlichen Modifikationen existieren notwendig und unendlich, aber sie sind nicht durch sich selbst hervor-gebracht. Die umfassendste Benennung konkreter unendlicher Modi findet sich in einem Antwortschreiben Spinozas aus dem Jahre 1675 an G.H. Schuller,<sup>27</sup> welcher ihm Anfragen und Vermutungen Tschirnhausens übermittelt hatte. Spinoza bestätigt weitgehend die diesbezüglichen Annahmen Tschirnhausens:

Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in Cogitatione, intellectus absolute infinitus; in Extensione autem motus & quies; secundi autem, facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem, de quo vide Schol. 7. Lemmatis ante Prop. 14. p. 2.  
(Ep. 64)

---

<sup>27</sup>Die Korte Verhandeling behandelt die unendlichen Modi vornehmlich unter dem Titel 'allgemeine Natura Naturata' in Teil I, Kapitel 8 und 9, und sie bringt schon wesentliche Eigenschaften bei, wie z.B. Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit, Unmittelbarkeit, Abhängigkeit vom jeweiligen Attribut hinsichtlich Existenz und Begreifbarkeit, Einzigkeit. Die dort anzutreffenden Bezeichnungen der beiden unmittelbaren unendlichen Modi sind jedoch hochgradig vorläufig ('die Bewegung in der Materie') oder allzu missverständlich ('ein Sohn, Werk oder Produkt [...] unmittelbar von Gott geschaffen'). Ein vermittelter unendlicher Modus ist an dieser Stelle anscheinend noch nicht vorgesehen, wohl aber 'ein unendliches und allervollkommenstes Vergnügen', welches aus dem Verstand in der denkenden Sache entspringt.

Bedeutsam ist an dieser Stelle vor allem, dass Spinoza nur einen einzigen vermittelten unendlichen Modus erwähnt und dies, ohne ihn ausdrücklich einem bestimmten Attribut zuzuordnen. Hieraus haben sich divergierende Interpretationsweisen ergeben, die exemplarisch verdeutlicht sein mögen anhand der Kommentare zur Ethica von W. Bartuschat und M. Gueroult. Bartuschat betont, dass der systematische Charakter des vermittelten unendlichen Modus gerade darin begründet liege, dass er eine bloße Form sei und damit einer inhaltlichen Differenzierung nach Attributen, wie es bei den unmittelbaren unendlichen Modi der Fall ist, nicht bedürfe. Daraus sei zu folgern, dass die *facies totius universi* unter allen Attributen nur eine einzige sei und der Hinweis auf die Physik am Schluss der angeführten Passage des 64. Briefes ausschließlich veranschaulichender Natur sei.<sup>28</sup> Diese von Bartuschat entwickelte Auslegung hat nicht allein die Tatsache für sich, mit der Textlage vollständig verträglich zu sein, sondern sie bietet ebenso den Vorteil, dass sie nicht der Notwendigkeit ausgesetzt ist, etwas über den vorliegenden Textbestand hinaus annehmen zu müssen.

Ganz anders hingegen verfährt M. Gueroult, der in dem Fehlen zumindest eines weiteren vermittelten unendlichen Modus unter dem Attribut Denken eine Lücke erblickt (*une*

---

<sup>28</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, pp. 40-43, besonders auch Fußnote 19.

case vide<sup>29</sup>). Seine eigenständigen Extrapolationen deklariert Gueroult jedoch ausdrücklich als eben solche, sowohl zu Beginn als auch nach Abschluss seiner dahingehenden Ausführungen<sup>30</sup>. Obgleich die Trennschärfe und Präzision des gueroultschen Rekonstruierens auch an dieser Stelle des Systems nicht zu bestreiten sind, so bleiben sie doch unübersehbar belastet, einerseits von der für ihn unvermeidlichen Annahme eines diesbezüglichen enigmatischen Ausweichens (*esquiver*<sup>31</sup>) und Zurückschreckens Spinozas (*répugnance*<sup>32</sup>) und andererseits von nicht zu beseitigenden inneren Distorsionen.

Bemerkenswerterweise werden sich diese Distorsionen bei der Explikation der infiniten Modi unter dem Attribut Ausdehnung ergeben, welche Gueroult erst an zweiter Stelle behandelt und welche er als Folge einer noch nicht voll ausgereiften spinozanischen Physik in der Ethica einstuft. Ebenso muss es verwundern, dass im Rahmen dieser Interpretation gerade unter jenem Attribut Probleme entstehen, unter welchem, Gueroult zufolge, Spinoza beide infiniten Modi explizit in Brief 64 benennt.

Ausgehend von den unendlichen Modi des Attributes Denken fasst Gueroult den *intellectus infinitus*, welcher mit der *idea Dei* gleichgesetzt wird (E I, prop. 30, & E II, prop.

---

<sup>29</sup>M. Gueroult, Spinoza, Vol. I: Dieu (Ethique I), pp. 318, 321.

<sup>30</sup>Ibidem, pp. 315, 324.

<sup>31</sup>Ibidem, p. 318.

<sup>32</sup>Ibidem, pp. 318-319.

4), als eine einzige Idee (E II, prop. 4) sowohl der *Natura Naturans* als auch ihrer Affektionen. Somit enthält sie die 'Totalität der ewigen Seelen' bzw. das 'Universum der ewigen Ideen', da es absurd wäre, dass ein Ganzes ohne seine Teile sein oder begriffen werden könnte (E I, prop. 12, dem.). Da Gott aber die besonderen Dinge sowohl hinsichtlich ihrer Essenzen als auch ihrer Existenzen hervorbringt und auch alles erkennt, was er produziert, besitzt er notwendig auch eine Idee der singulären Existenzen, die veränderlich sind und die eine Dauer haben. Diese Idee ist der vermittelte unendliche Modus des Attributes Denken. Von daher postuliert Gueroult zwei *univers d'idées*, einmal die Gesamtheit der Ideen der Essenzen, sodann die Gesamtheit der Ideen der Existenzen.<sup>33</sup> In der Tat lassen sich auf diese Weise vier textuelle Tatbestände gut erklären: Erstens die Tatsache, dass es pro Attribut nur zwei unendliche Modi geben kann; zweitens, dass Spinoza diese beiden oft zusammennimmt, sind sie doch zwei Aspekte ein und derselben Sache. Drittens wird erkennbar, warum Spinoza nie von der Essenz oder Existenz eines unendlichen Modus spricht, da der unmittelbare die Essenz des vermittelten unendlichen Modus wäre und dieser die Existenz des unmittelbaren. Viertens werden die unterschiedlichen Beziehungen der singulären Modi verständlich, je nachdem ob sie unter

---

<sup>33</sup>Gueroult sieht diese beiden Totalitäten von Ideen dann wiederum als gemeinsam im Verstand Gottes enthalten (ibidem, pp. 315-316). Das muss problematisch erscheinen, soll doch der unendliche Verstand Gottes gerade ausschließlich den unmittelbaren unendlichen Modus konstituieren (ibidem, p. 317).

essentieller oder existentieller Hinsicht betrachtet werden.<sup>34</sup>

Gueroult bezeichnet den so beschriebenen vermittelten unendlichen Modus des Denkens auch als Totalität der existierenden Seelen oder Ideen, als Korrelat der *facies totius universi* und als *voluntas infinita*.<sup>35</sup> Dementsprechend postuliert Gueroult konsequent, dass es unter jedem Attribut einen vermittelten unendlichen Modus geben müsste, der stets die Gesamtheit der jeweiligen Existenzen umfasste,<sup>36</sup> und somit würde die an dieser Stelle ein wenig schief anmutende fundamentale Architektonik des spinozianischen Systems strukturalistisch-exegetisch wieder in das rechte Lot gebracht. Im Gegenzug werden durch diese ergänzenden Eingriffe, motiviert durch Gueroults Symmetriestreben, dem Bau der Ethica schwere Verwerfungen zugemutet: Bewegung und Ruhe, welche Spinoza als den unmittelbaren unendlichen Modus bestimmt, werden von Gueroult vielmehr

---

<sup>34</sup>Ibidem, p. 319.

<sup>35</sup>Ibidem, p. 318: "En conséquences, le mode infini médiat de la Pensée doit être le tout des idées ou âmes existantes, s'efforçant d'exister et de persévérer dans leur[s] existence[s], agissant les unes sur les autres dans la durée, tout qui demeure immuable malgré le changement incessant de ses parties; bref, la *volonté infinie comprenant l'infinité des volontés finies*." (Zusatz in Klammern hinzugefügt)

Gueroult erkennt selber (p. 322), dass Spinoza die *voluntas infinita* in E I, prop. 32, coroll. 2 gerade nicht mit dem vermittelten unendlichen Modus gleichsetzt, sondern mit dem unmittelbaren, i.e., dem *intellectus Dei* ('ex voluntate sive intellectu'). Auch die dort entwickelte Korrespondenz mit dem unmittelbaren unendlichen Modus der Ausdehnung, *motus et quies*, bekräftigt dies. Von daher ist es nicht möglich, den vermittelten unendlichen Modus als unendlichen Willen zu fassen, welcher die Gesamtheit der endlichen Einzelwillen darstellte.

<sup>36</sup>Ibidem, p. 321.

als vom Charakter einer wirkenden physischen Ursache verstanden. Als konstante Quantität aller Bewegungen können sie nicht mit Essenzen in Verbindung gebracht werden und ebenso wenig als metaphysisches Grundprinzip für körperlich Existierendes instituiert werden; ihr Platz ist nicht einmal jener der *facies totius universi*, sondern lediglich innerhalb dieser anzunehmen: "Il est **dans** la *facies totius universi* [...]"<sup>37</sup>. Im Anschluss an E V, propp. 22 & seqq. und im Namen der Symmetrie ist mit Gueroult davon auszugehen, dass der unmittelbare unendliche Modus der Ausdehnung in der Gesamtheit der ewigen Essenzen der Körper bestehe. Auf diese Weise hätten die ewigen Seelen als ewige Essenzen des Denkens zu ihrem Objekt die ewigen Essenzen der Körper. Die grundverschiedenen Konzeptionsweisen der infiniten Modi unter den beiden dem Menschen zugänglichen Attributen führt Gueroult zurück auf den Einfluss der traditionellen Metaphysik hinsichtlich des Attributes *cogitatio* und der zeitgenössischen Physik bezüglich des Attributes *extensio*. Die von Gueroult als Stützstreben beabsichtigten Ergänzungen geraten jedoch unübersehbar zu umfangreichen Remodelierungsarbeiten am System der Ethica. Nichtsdestoweniger können die entstandenen Komplikationen nicht einseitig dem restaurierenden Interpreten angelastet werden, sondern der Architekt selbst hat in Bezug auf die bedeutsamen unendlichen Modi einen ausgesprochen skizzenhaften, wenn nicht sogar ins Kryptische neigenden Bauplan vorgelegt. Die Be-

---

<sup>37</sup>Ibidem, p. 322.

nennung des unmittelbaren unendlichen Modus der Ausdehnung, *motus et quies*, ist mit Sicherheit aus den von Gueroult lancierten Gründen problematisch, ebenso müssen die Funktion und das Verständnis einer *voluntas infinita* als nicht geklärt gelten. Die Frage, ob es nur den einen bezeichneten oder eventuell mehrere einfach vermittelte Modi geben könne, ist von Spinoza selber offen gelassen worden. Die Tatsache, dass andere Interpreten wie E.E. Harris<sup>38</sup> oder J. Wetlesen<sup>39</sup> Gueroults Extrapolationen gefolgt sind, lässt bereits vermuten, dass diese -ebenso wie die alternative Auslegung Bartuschats- eine gewisse Leistungsfähigkeit für sich in Anspruch nehmen kann: durch eine Platzierung sämtlicher partikulärer Existenzen innerhalb des jeweiligen vermittelten unendlichen Modus ergibt sich eine elegant anmutende Möglichkeit, zeitlich Seiendes genealogisch und kausal mit dem Sein der Substanz in Verbindung zu setzen: mit dem Folgen des vermittelten unendlichen Modus eines betrachteten Attributes aus dessen unmittelbarem unendlichen Modus wird auf diese Weise automatisch auch das gesamte Feld andauernder besonderer Dinge begründet. Analog hierzu können Interpreten, welche der Auslegung Gueroults folgen, ebenso auf die jeweilige partikuläre Essenz eines zeitlich existierenden Dinges verweisen, wenn es darum

---

<sup>38</sup>E.E. Harris, "Finite and Infinite in Spinoza's System".

<sup>39</sup>J. Wetlesen, The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom, pp. 36, 42-45.

geht, die Ursache dieses Dinges zu bestimmen<sup>40</sup>: da der unmittelbare unendliche Modus, welcher die ewigen Essenzen umfasst, den vermittelten unendlichen Modus, der die Existenzen beinhaltet, verursacht, scheint somit auch eine spezifische Essenz die ihr entsprechende Existenz zu verursachen. Über alle diachrone kausale Bestimmung der zeitlichen Existenzen untereinander hinaus wäre somit ein zeitlich Existierendes aus seiner Essenz hervorgebracht, wie der vermittelte aus dem unmittelbaren unendlichen Modus folgen muss. Auf diese Weise wären über die Konstruktion unendlicher Modi Zeitliches aus Ewigem, Endliches aus Unendlichem und zeitliche Existenzen aus ihren singulären Essenzen kausal hergeleitet und so ihr In-Sein in der Substanz ausgewiesen. Die für das spinozanische System so zentrale und bedeutsame Pluralisierung und Partikularisierung der Substanz wäre damit lückenlos gelungen, vorausgesetzt man wollte den hier stipulierten Zusammenhang von Substanz und Modi als legitim und vollständig anerkennen. Mehrere Probleme werden hingegen unmittelbar sichtbar und unterminieren eine derart elegant scheinende Herleitung zeitlicher Einzeldinge aus dem ewigen, unendlichen und unteilbaren Sein der Substanz.

(A) Erstens bleibt es ungeklärt, auf welche Weise die Einzelexistenzen mit dem Folgen des vermittelten unendlichen Modus notwendig hervorgebracht werden, und es scheint vielmehr, dass sie ihm einfach als bloße Objekt-

---

<sup>40</sup>Dieser Schritt steht in einer kaum zu überbietenden Spannung mit E I, prop. 24, & coroll. Cf. infra (1.2.2. & 1.3.).

menge beigeordnet werden. Die Gesamtheit aller zeitlichen Existenzen ist nicht schon durch die Tatsache, dass ihre Totalität unveränderlich sein muss und als ein Individuelles gedacht werden kann, in ihren Einzelmomenten ausgewiesen und kausal hergeleitet. Ganz im Gegenteil bleiben die Vorbehalte, welche einem Ableiten von Vielem und Endlichem aus der Substanz entgegenstehen, auch im Fall der unendlichen Modi gültig. Zum einen sind die unendlichen Modi ewig, wenn auch nicht in gleicher Weise wie die Substanz, da sie nicht *causae sui* sind,<sup>41</sup> und so können sie wohl Zeitliches umfassen, es jedoch nicht kausal hervorbringen. Zum anderen kann nicht überzeugend dargelegt werden, wie die unendlichen Modi als Unendliche sich selber in endliche Teile zersetzen und somit sich selber und ihrer unendlichen Natur zuwider handeln sollten, selbst wenn man zugestehen würde, was sowohl Bartuschat als auch Gueroult annehmen, nämlich dass die unendlichen Modi endliche Teile umfassen können. Es bleibt weiterhin nicht einsehbar, wie etwas anderes als ein Zeitlich-Endliches jemals die *causa (absolute) proxima* eines zeitlich existierenden endlichen Dinges sein könnte.

Den vermeintlichen Mechanismus der Diversifizierung der Substanz bis hin zu den besonderen Modi, die in der Dauer

---

<sup>41</sup>Gueroult bezeichnet die Ewigkeit der unendlichen Modi als 'éternité dérivée, effet inconditionné d'une cause absolue' oder auch als "[...] éternité d'emprunt, propre à ce qui est toujours sans se soutenir soi-même, simple *durée infinie*, coextensive à l'éternité de sa cause, [qui] n'est à la rigueur que perpétuité, ou sempiternité: 'Semper existit' (Prop. 21). C'est l'*aevum*, plutôt que l'*aeternum*." (Zusatz in Klammern hinzugefügt). M. Gueroult, *Spinoza*, Vol. I: *Dieu (Ethique I)*, p. 309.

existieren, haben zahlreiche Kommentatoren Spinozas aufzuweisen unternommen; es ist bezeichnend, dass die meisten dieser Versuche an eben jenem Punkte, an dem der exakte kausale Nexus zu identifizieren wäre, welcher die kritische Schnittstelle zwischen Substanz und modalem Sein ausmachte, sich häufig entweder eines evasiven Vokabulars bedienen oder aber abrupt abstrakte, mehr oder weniger ausgeführte Modellvorstellungen aus anderen Wissenschaftsbereichen zur Anwendung bringen. Zwei punktuelle Beispiele für diese Strategien lassen sich u.a. bei Y. Yovel und E.E. Harris beobachten.<sup>42</sup> Wenn man hingegen annimmt, dass dieser Übergang von der Natur Gottes zu real unterschiedenem

---

<sup>42</sup>Y. Yovel "The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation", besonders Abschnitte II bis IV: Yovel folgt generell Curley in der Annahme zweier Arten von Kausalzusammenhängen, nämlich einer vertikalen, die auf immanenter Kausalität und logischer Verknüpfung beruht, und einer horizontalen, die eine mechanistische Verknüpfung endlicher Dinge darstellt. Diese beiden Arten von Kausalität werden als komplementär charakterisiert, und ihre entscheidenden Schnittstellen werden lokalisiert am Übergang von unendlichem Modus zu endlich Besonderem (p. 161) oder von besonderer Essenz zu konkretem Ding (p. 163). Der genaue Ablauf des Erscheinens von besonderem Endlichen wird jedoch nicht aufgezeigt, sondern diffus umschrieben: "the horizontal causality realizes the vertical one, by translating its inner logical character into external mechanistic terms" (p. 161), "particular essences become translated into concrete things" (p. 163). E.E. Harris, "Finite and Infinite in Spinoza's System": Harris sieht in den unendlichen Modi Naturgesetzmäßigkeiten, welche als dynamische Systeme interpretiert werden sollen und so die Struktur der gesamten Welt unverändert lassen, gleichzeitig aber die kleinsten konkreten Details festlegen. Harris spricht geradezu schwärmerisch von "dynamic principles of function" (p. 209), "concrete universals" (p. 209) und "self-differentiating systems" (p. 209), welche er durch lakonische Verweise auf relativistische Raumzeit (p. 208), algebraische Gleichungen (p. 209) oder auch auf ein 'organisch systematisiertes Universum' (p. 210) auszuweisen meint. Dass es sich hierbei höchstens um unentwickelte Hypothesen handeln kann, verdeutlicht sein vages Vokabular ("profusion", "issuance", p. 210), anhand dessen er die Hervorbringung von Endlichem bezeichnet.

Vielen prinzipiell nicht aus der Natur Gottes allein deduzierbar ist, wie es beispielsweise W. Bartuschat formuliert,<sup>43</sup> dann werden die Schwierigkeiten und Ausweichmanöver anderer Interpreten an dieser Stelle als unvermeidbar verständlich. Gleichzeitig profiliert sich gerade an dieser Stelle des Systems der Ethica die fundamentale Leitlinie der Interpretation von W. Bartuschat, welcher die spinozanische Theorie als durch einen Perspektiven-Dualismus gekennzeichnet sieht: zunächst wird bei der Entwicklung der Metaphysik der Ausgang von Gott genommen, um im Anschluss den Ausgangspunkt in einen spezifischen, als faktisch gegeben anzunehmenden Modus, nämlich den Menschen, zu legen. Erst aus dieser zweiten Perspektive, welche -Bartuschat zufolge- besondere Modi nicht bezüglich ihrer zeitlichen Existenz, sondern lediglich in ihrer singulären essentiellen Beschaffenheit aus Gott herleiten kann, entwickelt Spinoza dann, wie der Mensch sich vor anderen endlichen Modi auszeichnen kann. Dies geschieht durch den Aufweis der Fähigkeit des Menschen, adäquat erkennen und darin eigene Macht erfahren zu können, welche ihm bei der Beförderung seines Seins hilft und ihm ein Erfahren von Freiheit ermöglichen soll. Durch die Annahme dieser zwei separaten Ausgangspunkte innerhalb der Ethica überbrückt die Interpretation Bartuschats durch einen Sprung in die zweite Perspektive die Lücke im Deduktionsgang von der Natur der Substanz hin zu

---

<sup>43</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, besonders II.1. bis II.3.

der Existenz von Zeitlichem und Endlichem. Der Sachlage ist diese Art des Vorgehens unbedingt angemessen, und ebenso ist sie alternativen Interpretationen zwingend überlegen, welche es unternehmen, den fehlenden kausalen Nexus bei der Herleitung von zeitlich und partikulär Existierendem aufzuweisen, aber über einen metaphorisierenden Sprachgebrauch und zu abstrakte Modellvorstellungen nicht hinausgelangen. Es bleibt jedoch im Hinblick auf den von Bartuschat unterbreiteten Perspektiven-Dualismus eine wesentliche Frage offen, nämlich die nach dem Status dieser Unmöglichkeit der Deduktion von zeitlich Partikulärem aus der Substanz: handelt es sich dabei lediglich um eine kategorische Defizienz menschlichen Erkennens, wie der Mensch auch lediglich zwei von unendlich vielen Attributen erkennen kann, oder ist vielmehr anzunehmen, dass hier eine Lücke auf dem Niveau der Ontologie vorliegen muss. Der spinozanische Rationalismus geometrischer Prägung, der sich dem Grundsatz des *vere scire est scire per causas* in den Axiomen des ersten Teils verpflichtet hat und selbst das affektive Leben des Menschen geometrisch erörtert, könnte ein Bestimmtheitsein von zeitlichen Einzeldingen durch das Absolute nicht in Anspruch nehmen, wenn dafür *a priori* kein kausaler Mechanismus angegeben werden kann.<sup>44</sup> Die vor-

---

<sup>44</sup>W. Bartuschat, "Das Kontingente in Spinozas Philosophie des Absoluten", p. 114:

"Die Theorie der Begreifbarkeit ist aufs engste verknüpft mit der Theorie der Notwendigkeit des Seienden. Und sofern die Theorie der durchgängigen Begreifbarkeit der Welt das wesentliche Anliegen des spinozanischen Rationalismus ist, in dessen Zusammenhang die Konzeption der absoluten Substanz steht, ist es verständlich, daß im Mittelpunkt von Spinozas Darlegungen der

liegende Untersuchung kann es jedoch nicht unternehmen, dieses klassische Problem der spinozanischen Theorie endgültig aufzulösen; es kann vielmehr bloß darum gehen, den Determinismus der Ethica in seiner Durchgängigkeit darzulegen und gleichzeitig unvollständige Begründungszusammenhänge präzise zu erfassen, um anschließend (in Teil 3.) hieran den spinozanischen Freiheitsbegriff kritisch messen zu können.

Ein Grund der Leistungsfähigkeit der Bartuschatschen Auslegung liegt ohne Zweifel darin, dass sie die erörterte, unmögliche Deduzierbarkeit anerkennt und ihre Analyse der Modi dementsprechend entwickelt: der vermittelte unendliche Modus kann nur ein einziger für alle Attribute sein, und die *facies totius universi* ist somit als eine bloße, unveränderliche Struktur oder Gestalt und als inhaltsleer anzunehmen. So vermeidet die Interpretation Bartuschats das Dilemma Gueroults, dass ein ewiger und unendlicher Modus aus Teilen bestehen können soll, welche in der Weise der Vergänglichkeit existieren.<sup>45</sup> In einer bedeutungsschweren Fußnote wird eine klare Trennungslinie zwischen unendlichen und endlichen Modi gezogen:

Daß Spinoza die Erörterung der Theorie der endlichen Modi mit Bezug auf die Faktizität existierender Dinge beginnt, ist das Resultat dessen, daß die Reihe der unendlichen Modi mit dem vermittelten unendlichen an ihr Ende gekommen ist. Denn dies enthält zugleich, daß unendliche

---

Aufweis der Notwendigkeit alles Geschehens steht [...]."

<sup>45</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, II.1.: "Unendliche Modi", pp. 37-43.

Modi sich nicht zu endlichen modifizieren können.<sup>46</sup>

Ganz im Einklang mit den Ausführungen von E I, prop. 28, dem. zeigt es sich somit, dass solches, was endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, weder aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes folgt (gemäß E I, prop. 21) noch aus dessen Modifikationen, welche ewig und unendlich sind (gemäß E I, prop. 22).

(B) Ein zweites Problem für die spinozanische Theorie unendlicher Modi besteht in der Tatsache, dass diese einerseits unendlich, andererseits aber -und darin liegt ohne Zweifel eine ihrer systematischen Hauptfunktionen- teilbar sein sollen. Durch diese Teilbarkeit der unendlichen Modi soll die Vielfalt von endlichem Seienden

---

<sup>46</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, Fußnote 20, p. 43.

Cf. W. Bartuschat, "Das Kontingente in Spinozas Philosophie des Absoluten", p. 105:

"Doch basiert Cramers Einwand auf einer Forderung an Spinozas Theorie, die mit Spinozas Konzeption unverträglich ist und für Spinoza nicht Aufgabe einer Philosophie des Absoluten sein kann: die Deduzierbarkeit des Vielen aus dem Einem. Denn offensichtlich kann aus dem Absoluten, das ewig ist und nicht in einem Nacheinander produziert, nicht ein einzelnes folgen, das einem Prozeß unterliegt."

Ebenso p. 120: "Die Vielfalt ist nicht Folge des Absoluten, die sich aus einem Selbstbezug des Absoluten ergeben könnte. Zwar ist das Absolute durch die Attribute strukturiert, also ein komplexes Wesen, doch ist es, für sich betrachtet, inhaltsleer, weil ohne die Fülle endlicher Modi. [...] Denn die Substanz erlangt ihre inhaltliche Fülle gerade im Hervorbringen des Anderen ihrer selbst, **weil Spinoza das Absolute so bestimmt, daß das Wie des Hervorgehens nicht anzugeben ist**, und der philosophischen Theorie die Aufgabe verbleibt, an einem faktisch Existierenden dessen Hervorgebrachtsein darzutun." [Hervorhebung hinzugefügt]. Bartuschat legt im Weiteren dar, dass in der intuitiven Erkenntnis, die in der Zeit erfolgt, der faktisch existierende Mensch sich aus dem Absoluten her wissen kann, besonders in dem intuitiven Erkenntnisakt selber. Somit ermöglicht gerade die abschließende Perspektive der Ethica den Ausweis der immanenten Kausalität Gottes von einem zeitlichen und endlichen Modus her.

ermöglicht werden, ohne jedoch die eine unveränderliche Substanz<sup>47</sup> selber als diversifiziert denken zu müssen, weder in Bezug auf partikuläre Essenzen noch auf einzelne Existenzen. Die unendlichen Modi übernehmen nun in der spinozanischen Philosophie die Aufgabe, auf folgende Weise die faktische Pluralität von Seiendem erklärbar zu machen: sie selber folgen notwendig aus den Attributen, sind unendlich, ewig und ebenso einzig, wenn in Betracht gezogen wird, dass es nur einen einzigen unmittelbaren unendlichen Modus geben kann, der unter den unendlich vielen Attributen lediglich unter unendlich vielen verschiedenen Aspekten ausgedrückt wird (E II, prop. 7, schol.).<sup>48</sup> Dass die Notwendigkeit und damit auch die Ewigkeit der unendlichen Modi lediglich abgeleitet sind von derjenigen der Substanz, wurde bereits festgehalten; ebenso wurde hinsichtlich der Auslegung Gueroults kritisiert, dass die nur als ewig zu denkenden vermittelten Modi (E I, prop. 22) über vergängliche Teile verfügen können. Darüber hinausgehend ist aber sogar der Status der Unendlichkeit der unendlichen Modi problematisch: entsprechend den Erläuterungen Spinozas über die Natur des Unendlichen<sup>49</sup> ist es nicht möglich, Quantität (und Dauer) in Segmente zu zerlegen. Ihre zumeist

---

<sup>47</sup>E I, prop. 13: "Substantia absolute infinita est indivisibilis." Ebenso E I, prop. 12.

<sup>48</sup>Eine ebensolche Einzigkeit gälte genauso für den vermittelten unendlichen Modus, selbst wenn man mit Gueroult annehmen möchte, dass dieser in den unendlich vielen Attributen auf separate Weisen ausgedrückt ist.

<sup>49</sup>Ep. 12 & E I, prop. 15, schol.

angenommene Unterteilbarkeit ist ein bloßes *auxilium imaginationis* und resultiert allein aus der unvollständigen und oberflächlichen Tätigkeit der *imaginatio*:

Si quis tamen jam quaerat, cur nos ex natura ita propensi simus ad dividendam quantitatem, ei respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. **Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est,** quod saepe et facilius a nobis fit, **reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus** et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum, ut jam satis demonstravimus, **infinita, unica et indivisibilis reperietur.** (E I, prop. 15, schol.; Hervorhebung hinzugefügt)

Diesem Verständnis von Quantität und Unendlichkeit folgend, müsste prinzipiell davon ausgegangen werden, dass besondere Modi oder Affektionen der Substanz in ihrer Besonderheit (und ebenso in ihrer Zeitlichkeit) überhaupt keine Realität besitzen, und einschlägige Passagen bestätigen diese Einschätzung in der Tat:

[...] unde ejus [materiae] partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter. (E I, prop. 15, schol.; Zusatz in Klammern hinzugefügt)

Neque etiam ipsi Substantiae Modi, si cum ejusmodi Entibus rationis, seu imaginationis auxiliis confundantur, unquam recte intelligi poterunt. (Ep. 12)

Aus der Perspektive adäquater Verstandestätigkeit scheint es demzufolge Teile in der Natur gar nicht zu geben, und jegliche Diversifizierung wäre eine unzulässige Trennung der Substanz von ihren Affektionen. Mit der Eliminierung aller Teile wäre gleichzeitig auch die Eigenschaft der Teilbarkeit der unendlichen Modi hinfällig. Der Versuch

Gueroults, diese für die spinozanische Theorie so bedeutende Komplexität der unendlichen Modi zu rechtfertigen, indem er ihnen das Prädikat einer *infinité de seconde zone*<sup>50</sup> beimisst, wird durch die Leugnung jeglicher realer Teilbarkeit kategorisch unterminiert.

Anstatt der Frage, wie sich Unendlichkeit im Rahmen der unendlichen Modi auf einmal in unendlich vieles Endliche aufgliedern könne, stellt sich also vielmehr die Frage, auf welche Weise der Verstand die distinkten, singulären Essenzen -und eventuell ebenso die Existenzen- als einen homogenen unendlichen Modus konzipiert. Einen besonders kritischen Charakter würde diese Fragestellung dann erhalten, wenn man annähme, dass adäquates Erkennen sowohl der zweiten als auch der dritten Art die reale Partikularität von Dingen nicht negiert. Wenn man aber dem Vorbehalt Spinozas bezüglich der Wirklichkeit von Teilbarkeit nicht folgen möchte, so würde die Frage nach dem Mechanismus des Sich-Aufgliederns eines unendlichen Modus unausweichlich.

(C) Eine dritte Schwierigkeit der Darlegungen Gueroults hinsichtlich der unendlichen Modi und ihrer Kapazität, einzelne Existenzen aus der Natur der Substanz herleiten zu können, betrifft das Verhältnis partikulärer Essenzen zu ihrer jeweiligen Existenz. Im Kontext der Rekonstruktionen

---

<sup>50</sup>M. Gueroult, *Spinoza*, Vol. I: *Dieu (Ethique I)*, p. 309: "C'est pourquoi, bien qu'elle soit en acte, donc infinitude véritable et non simple indéfinitude, cette infinité n'est pourtant que de seconde zone, car elle ne comporte pas l'absolue indivisibilité."

Gueroults schien es möglich, durch das notwendige Folgen der vermittelten aus den unmittelbaren unendlichen Modi einen weiteren Sachverhalt verbürgt zu sehen, nämlich das notwendige Folgen einer bestimmten, endlichen Existenz allein aus ihrer Essenz. Dies erschien von daher legitimiert, da der unmittelbare unendliche Modus von Gueroult als die Gesamtheit aller besonderen Essenzen betrachtet wurde, der aus ihm folgende vermittelte unendliche Modus als die Gesamtheit aller besonderen Existenzen. Diese Hypothese erweist sich jedoch schon allein deshalb als nicht haltbar, da ein notwendiges Folgen der Existenz allein aus der Essenz (E I, deff. 1 & 8) wohl ein *proprium* der Substanz ist (E I, propp. 7 & 11), nicht aber ihrer Modifikationen und ganz besonders nicht der endlichen Modi (E I, ax. 7, prop. 8, schol. 2, prop. 24; & E II, ax. 1). Die Sachlage bezüglich des Verhältnisses von besonderen Essenzen zu der jeweiligen Existenz ist nun innerhalb des Systems der Ethica alles andere als trivial. Diese Kompliziertheit beruht zu einem großen Teil auf der Tatsache, dass der Begriff der Essenz bei Spinoza verschieden benutzt wird und zudem in Kontexten auftritt, in welchen er voneinander abweichende inhaltliche Nuancierungen erfährt. Der folgende Abschnitt 1.3. wird es deshalb unternehmen, die unterschiedlichen Bedeutungen und Gebrauchsweisen des Konzeptes der partikulären Essenz in der Ethica zu differenzieren und dessen Hauptfunktion kritisch zu beleuchten. Abschließend wird dann festgestellt werden, ob das Verhältnis von einer besonderen Essenz zu der ihr

korrespondierenden Existenz Spielraum bietet für Unbestimmtheit, welche den absoluten Determinismus der Ethica aushöhlen und so Kontingenz und Wahlfreiheit ermöglichen könnte.

In diesem Abschnitt, 1.2., wurden bei den Übergängen sowohl von Ewigem zu Zeitlichem als auch von Unendlichem zu Endlichem kategoriale Lücken im Deduktionsgang an strategisch bedeutsamen Stellen konstatiert. Selbst wenn man mit W. Bartuschat diese in der spinozanischen Theorie nicht aufweisbaren Übergänge für das System als charakteristisch und nicht als Defizit versteht und auch wenn der absolute Determinismus in 1.4. über die Propositionen 24 bis 36 des ersten Teiles als geschlossen erwiesen werden wird, so muss die Nicht-Herleitbarkeit von Zeitlichem und Endlichem aus dem Absoluten nichtsdestoweniger festgehalten werden. Auf diese Weise werden dann in 1.4. und in den Teilen 2. bis 4. der Untersuchung Freiheitstheorien isoliert und entkräftet werden können, die an dieser Stelle des spinozanischen Systems Indetermination einzuführen versuchen, ohne die alternative Begründung der vollständigen Determinierung alles Seienden zu berücksichtigen, wie 1.4. sie entwickeln wird.

### 1.3. Zum Verhältnis von singulärer Essenz zu Existenz

#### 1.3.1. Der Status von Essenzen in der *Ethica*

Das Verhältnis von Essenz zu Existenz in Bezug auf die Substanz ist in der *Ethica* eindeutig dargelegt und wurde bereits beschrieben: die Existenz Gottes wird durch seine Natur notwendig gesetzt (E I, prop. 11 & demm.), beide sind ewige Wahrheiten (E I, prop. 20, coroll. 1), und sie sind sogar ein und dasselbe (E I, prop. 20). Gerade im Hinblick darauf, dass es nichts außerhalb Gottes geben kann und dass es somit keine externe Ursache für sein Sein geben kann, erweist es sich als äußerst stringent, die Substanz als *causa sui* und damit als notwendig existierend zu charakterisieren.

Bei den endlichen Dingen ist die Frage nach dem Verhältnis von deren jeweiliger Essenz zu ihrer Existenz komplizierter. Zwei fundamentale Tatsachen finden sich jedoch auch diesbezüglich explizit formuliert: **einerseits** ist die Substanz die wirkende Ursache hinsichtlich sowohl der Existenz als auch der Essenz der Einzeldinge (E I, prop. 25 im Rekurs auf E I, prop. 15 & 16), da diese lediglich Affektionen bzw. Modifikationen Gottes sind und dessen Attribute auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Spinoza im Scholium von E I, prop. 25 durch einen Verweis auf E I, prop. 16 unterstreicht, dass Essenz und Existenz der Einzeldinge **aus der gegebenen göttlichen Natur** (*ex data*

*natura divina*) **notwendig** geschlossen werden müssen. Da nun das in den Attributen zum Ausdruck kommende Wesen Gottes ewig und unveränderlich (E I, prop. 20, coroll. 2) ist, zeigt sich bereits an dieser Stelle, was 1.4. ausdrücklich entwickeln wird, nämlich dass sowohl Essenz als auch Existenz der Einzeldinge notwendig und umfassend durch die unveränderliche Natur Gottes bestimmt sind. Dies bedeutet, endlich Existierendes ist vollständig determiniert.

**Andererseits** weist Spinoza in E I, prop. 24 nach, dass das Wesen der von Gott produzierten Dinge nicht die Existenz einschließt. Dies erhellt bereits aus der Formulierung des Lehrsatzes selber, denn soll das Wesen einer Sache ihre Existenz beinhalten, so müsste die Sache eine *causa sui* sein. Gerade dieses wird aber durch den Lehrsatz ausgeschlossen ('rerum a Deo productarum').

Die Verfasstheit der Einzeldinge hinsichtlich ihrer Wesenheit und ihres zeitlichen Existierens ist also der Art, dass beide Aspekte notwendig durch die Natur Gottes bestimmt sind, aber das Wesen eines Dinges weder die Ursache seiner Existenz noch seiner Dauer ist (E I, prop. 24, schol.). Die Frage nach dem exakten Verhältnis von Wesen zu Existenz eines besonderen Dinges stellt sich somit unvermeidlich, gerade in Hinblick auf die -im dritten Teil der Ethica eingeführte- Theorie des *conatus*, welcher als *essentia acualis* bzw. *essentia data* **im Zeitlichen** Wirkungen entfalten soll. Obwohl die Annahme eines absoluten Determinismus sich bereits mit der angedeuteten separaten vollständigen Bestimmung von Wesen und Existenz endlicher Modi begnü-

gen könnte, muss das Verhältnis beider zueinander zumindest im Ansatz geklärt werden, um sicher zu stellen, dass an dieser Stelle des spinozanischen Systems kein undeklarierter Indeterminismus auftreten kann.

Im Zusammenhang mit den Ausführungen Spinozas über partikuläre Wesenheiten und deren Funktion im System der Ethica ergeben sich eine Vielzahl von problemhaft anmutenden Fragen, die zu einem großen Teil ihren Ursprung darin finden, dass partikuläre Essenzen nur sporadisch und an sehr verschiedenen Orten innerhalb der Ethica behandelt werden. Zwar findet sich in E II, def. 2 eine diesbezügliche, exakte Definition, aber sie erscheint erst verhältnismäßig spät, nachdem der erste Teil der Ethica bereits mehrfach das Wesen von Modi bzw. der Substanz erörtert hat. Zudem tritt sie in Widerspruch zu denjenigen Passagen, welche die Ewigkeit partikulärer Wesenheiten in Anspruch nehmen.<sup>51</sup>

Ganz anders verhält es sich hingegen in der Korte Verhandeling, wo Spinoza bereits unmittelbar nach Beginn der Abhandlung die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Essenzen der Dinge postuliert<sup>52</sup>, so dass es merkwürdig erscheinen muss, warum Spinoza in der Ethica eine gegenläufige Bestim-

---

<sup>51</sup>So z.B. in E I, prop. 8, schol. 2: "Quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere; quandoquidem, quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ita in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint." Cf. etiam E II, prop. 8; E V, prop. 29 & schol.

<sup>52</sup>"2. De wezentheeden van de zaaken zyn van alle eeuwigheid, en zullen in alle eeuwigheid onveranderlyk blyven [...]." Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand, I.1.

mung von partikulären Wesenheiten gibt und darüberhinaus an weniger exponierter Stelle. Der Widerspruch zwischen E II, def. 2<sup>53</sup> und der Annahme, dass partikuläre Essenzen ewig sind, weist bereits darauf hin, dass der Begriff der Essenz von Einzeldingen bei Spinoza auf verschiedene Weisen verwendet wird. Hierauf haben bereits M. Gueroult und im Anschluss an ihn J. Wetlesen aufmerksam gemacht, und sie haben die verschiedenen Verwendungen auf drei Grundbedeutungen zurückgeführt.<sup>54</sup>

Bevor diese verschiedenen fundamentalen Verständnisweisen des Konzeptes singulärer Wesenheit besprochen werden, sollen einleitend noch einige der idiosynkratischen Eigenschaften dieses Konzeptes in der Ethica aufgezeigt werden. Zunächst muss es als unbedingt konsequent erscheinen, dass Spinoza die Essenz eines Modus unter den jeweiligen verschiedenen Attributen betrachtet, wie er es beispielsweise in den Teilen III und V unternimmt (E III, propp. 3 & 9, E V, propp. 22, 23, 29 & 31).<sup>55</sup> Gerade im Rahmen seiner

---

<sup>53</sup>"Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest." (E II, def. 2). Die soeben angeführte Passage aus E I, propp. 8, schol. 2 behauptet eben das Gegenteil, dass die Wesenheit eines Dinges und sogar das Ding auch dann begriffen werden können, wenn das Ding selber nicht existiert.

<sup>54</sup>M. Gueroult, Spinoza, Vol. II: L'âme (Ethique II), pp. 547-551.  
J. Wetlesen, The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom, besonders 1.5. und 1.6.

<sup>55</sup>Cf. J. Wetlesen, The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom, p. 41: "The formal essences of the modes are structurally isomorphic under all attributes. There is, for instance, the formal essence of a mode under the attribute of extension, as well as under the attribute of thinking. The order and connection

Überlegungen zur intuitiven Erkenntnis und der intellektuellen Liebe ist die Unterscheidung zwischen der Essenz des menschlichen Körpers und der Essenz des menschlichen Geistes unverzichtbarer Bestandteil der Explikation der Ewigkeit des Geistes, welche aus der Erkenntnis *tertio genere* hervorgeht (E V, prop. 29, 30, 31 & 38).

Problematischer muss es erscheinen, dass Spinoza ein Wesen der Gattung Mensch (*natura humana in genere*; E I, prop. 8, schol. 2) annimmt, das nicht die Essenz eines singulären Seienden darstellt und somit eigentlich dem Nominalismus in Bezug auf transzendente Begriffe und Universalien, wie er in E II, prop. 40, schol. 1 von Spinoza ausführlich dargelegt wird, unterliegen müsste. Die Erklärung dafür, dass Spinoza vom Menschen als Gattungswesen spricht und der Gattung dementsprechend scheinbar auch eine Essenz zuerkennt, liegt vermutlich einfach in der Tatsache begründet, dass die Ethica nicht nur eine Theorie besonderer Individuen bzw. Menschen beinhalten soll. Von daher werden gewisse Charakteristika generalisierend als genuin menschliche Wesensmerkmale ausgegeben, welche dementsprechend in allen Menschen anzutreffen sein müssten, wie z.B. das Bestehen aus Körper und Seele (E II, prop. 13, coroll.), die Identifikation des originär Menschlichen mit einem *appetitus* (E III, prop. 9, schol.), einer *cupiditas* (E III, aff. def. 1) oder einer *potentia* (E IV, def. 8). Im Anschluss instrumentalisiert Spinoza solche Abstraktionen

---

between these formal essences are one and the same in all attributes (cp. 2p7)."

und kann auf diese Weise mit einem generellen Begriff vom Menschen arbeiten.<sup>56</sup>

Die Tatsache, dass -abgesehen von derart instrumental gerechtfertigten Modellbildern oder Gattungsbegriffen- die Ethica nominalistisch die Angemessenheit von Transzendental- und Universalbegriffen verneint, singuläre Essenzen hingegen bejaht, scheint zunächst erstaunlich. Y. Yovel, der die Eliminierung von *universal essences* auf die wissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts zurückführt, welche universelle Essenzen vollständig durch universell gültige Naturgesetze substituierte, charakterisiert die spinozanische Theorie aus diesem Grund zwar als nominalistisch, aber nicht-positivistisch.<sup>57</sup> Nichtsdestoweniger bleibt es fragwürdig, warum Spinoza einerseits Universalbegriffen kein formales Sein zuerkennt, sondern ihnen als *universalia post rem* höchstens die Funktion eines Modellbildes und den Status eines *ens imaginationis* (bzw. eines *modus cogitandi*) beimisst, andererseits aber singuläre Essenzen mitunter als ewig und unveränderlich einstuft.

---

<sup>56</sup>Der instrumentale Charakter einer *idea hominis tanquam naturae humanae exemplar* wird von Spinoza in E IV, praef. eigens gerechtfertigt. Es ist als sicher anzunehmen, dass Spinoza seinen eigenen Modell- oder Wesensbegriff vom Menschen nicht als das Produkt mangelhafter Imaginationskraft (E II, prop. 40, schol. 1) oder eines auf einem Vorurteil basierenden Kategorienfehlers (E IV, praef.) ansieht, sondern als eine adäquate Verallgemeinerung. E II, prop. 40, schol. 1 zufolge müssen die als gemeinsam angenommenen Merkmale nicht zwangsläufig unzutreffend sein, faktisch ist hiervon aber zumeist auszugehen. Je nach dem zufälligen Affiziertwerden des Körpers neigen Menschen dazu, verzerrende und verschiedene Gattungsbegriffe zu entwerfen.

<sup>57</sup>Y. Yovel, "The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation", pp. 164-165.

Ein weitergehender Nominalismus könnte auch den Begriff einer singulären Essenz leichter Hand als fingiertes Epiphänomen entlassen und einfach als die Menge der Charakteristika einer Bezeichnung bzw. einer Sache beschreiben. Auf diese Weise wäre Occams Ökonomieprinzip der Erkenntnis erfüllt, welches der überflüssigen Vermehrung von Seinsklassen entgegenwirken soll: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Eine mögliche Erklärung für die Annahme von singulären Essenzen als realen Entitäten wäre darin zu erblicken, dass Spinoza die einzelnen Modi mit Nachdruck als wahrhaftige Modifikationen der Substanz ausweisen will. Gott ist hinsichtlich der besonderen Essenzen sehr viel leichter als hinsichtlich der besonderen Existenzen als deren immanente Ursache entsprechend E I, prop. 18 auszumachen. W. Bartuschat fasst dieses Verhältnis mit Bezug auf die Propositionen 29 und 35 des ersten Teiles der Ethica wie folgt:

Es ist die These, daß alles, was ist, essentiell bestimmt ist und in den Essenzen sich die Kausalität der Substanz erfüllt, die Essenzen also so notwendig sind, wie es die Substanz, deren Wesen Kausalität ist, selber ist.<sup>58</sup>

Die in E I, prop. 16 und seinen Folgesätzen dargestellte notwendige Produktion allen Seins durch Gott wäre somit in Bezug auf die einzelnen Essenzen verlässlich ausgewiesen, selbst wenn Gott in diesem Falle nicht als *causa absolute proxima*, sondern höchstens als *causa proxima* wirken

---

<sup>58</sup>W. Bartuschat, "Das Kontingente in Spinozas Philosophie des Absoluten", p. 114.

könnte.<sup>59</sup> Über solche, als über-zeitlich und unveränderlich aufgefasste, besondere Essenzen wird dann ebenso das Erkennen der Dinge gemäß der dritten Gattung möglich, in welchem besonders das jeweils eigene In- und Durch-Gott-Sein erfahrbar werden (E V, prop. 30) und durch welches größere Vollkommenheit wie auch Glückseligkeit erreicht werden können (E V, prop. 31, schol.). Diese Weise des Erkennens, welche sich auf Essenzen richtet, bietet im Vergleich zur Erkenntnis der ersten Gattung den Vorteil, dass sie adäquat ist, und im Vergleich zur Erkenntnis der zweiten Gattung, dass sie nicht abstrakt bleibt als bloße Einsicht allgemeiner -und damit unspezifischer- *notiones communes*. Die auf das Erkennen singulärer Essenzen aus den Attributen Gottes gerichtete Erkenntnis *tertio genere* ermöglicht nicht nur adäquates Begreifen einzelner Wesenheiten, sondern sie ist darüber hinausgehend dadurch gekennzeichnet, dass sie sowohl das Wesen Gottes als auch das Wesen der erkannten Einzeldinge immer schon adäquat einsieht (E V, prop. 25), auch wenn sie in Hinsicht auf die Gesamtheit aller Einzeldinge bloß einen Teil erfasst (E V, propp. 24 & 26).<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup>Cf. E I, prop. 28, schol.

<sup>60</sup>W. Bartuschat, "Das Kontingente in Spinozas Philosophie des Absoluten", p. 116: "Es ist die Gewißheit, daß allen Dingen eine ewige Essenz zukommt und daß damit die Erkenntnis *sub specie aeternitatis*, die gemäß der zeitlichen Beschaffenheit des erkennenden Subjekts ein unabschließbares *procedere* ist, sich auf mehr und mehr Dinge, deren Essenzen erkennend, erstreckt, auch in Anbetracht bloß partikularer Weltausschnitte, die erkannt sind, gerechtfertigt ist. [...] Die *scientia intuitiva* ist auch in der Partikularität am Ziel, da Gott in jedem einzelnen ist (E V, prop. 36)."

Ein Erkennen im Zeitlichen, das auf Ausschnitte beschränkt bleibt, -was unumgänglich immer der Fall ist, da ein endlicher Verstand nur wenige Zusammenhänge des *ordo communis naturae* zu erfassen vermag und der göttliche Verstand als ewiger nicht auf Zeitliches geht<sup>61</sup>- ist notwendig unvollständig, weil es unendlich viele Sachverhalte nicht miterkennt, welche für das Verständnis des zu Erkennenden kausal relevant sind (E II, propp. 30 & 31).

Die singulären Essenzen verbürgen somit zum einen die direkte Herkunft von Einzeldingen aus der Substanz, d.h. ihren Status als Modifikationen der Substanz, zum anderen ermöglichen sie erst die den menschlichen Intellekt auszeichnende und die menschliche Glückseligkeit begründende intuitive Erkenntnis, welche das Fundament der Schlussperspektive der Ethica ausmacht.

### 1.3.2. Der Begriff der Essenz

Von besonderer Relevanz für die Argumentation der Ethica muss die Essenz des Modus Mensch sein, der das primäre Interesse der Abhandlung darstellt. M. Gueroult hat darauf hingewiesen, dass sich in der Ethica eine Vielzahl von

---

<sup>61</sup>E II, prop. 30, dem., welche von der *duratio nostri corporis* handelt, scheint hingegen anzudeuten, dass es in Gott ein adäquate Erkenntnis der **vergänglichen** Beschaffenheit der Einzeldinge gibt, insofern Gott die Idee von ihnen allen hat. Man könnte dies als indirekten Beleg für die oben (1.2.2.) erörterte Interpretation Gueroults hinsichtlich der inhaltlichen Konstituierung einer Vielzahl von vermittelten unendlichen Modi auffassen.

Definitionen der menschlichen Natur finden, und hat in diesem Zusammenhang herausgestellt, dass diesen voneinander abweichenden Bestimmungen drei Grundbedeutungen von Essenz entsprechen. Im Grunde stellt diese Auffächerung des Essenzbegriffes keine ausgesprochene Besonderheit dar, da das Konzept der Wesenheit in der allgemeinen Verwendung grundlegend verschiedene Bedeutungsvarianten umfasst.

E. Sosa<sup>62</sup> differenziert vier verschiedene Grade von Wesenhaftigkeit ("four grades of essentialism"): (1) der erste Grad erkennt eine Eigenschaft als essentiell an auf Grund einer bloßen *De-dicto*-Notwendigkeit ("relativistic essence"); (2) der zweite Grad bezeichnet Eigenschaften einer Sache als essentiell auf Grund einer *De-re*-Notwendigkeit ("absolute essences"); (3) Grad drei bestimmt ein und dieselbe Eigenschaft als essentiell für ein Ding A, aber als nicht-essentiell für ein anderes Ding B ("particularistic essentialism"); (4) die vierte und höchste Stufe von Wesenhaftigkeit postuliert, dass jedes besondere Ding eine Eigenschaft besitzen muss, die ihm exklusiv zukommt und seine *haecceitas* ausmacht, selbst in anderen möglichen Welten ("distinctive essentialism"). Die ersten drei dieser systematischen Abstufungen von Wesenhaftigkeit sind wohl ohne weiteres in der *Ethica* auszumachen, der vierte Grad von Essentialität kann hingegen mit Blick auf *E I, prop.*

---

<sup>62</sup>Ted Honderich (ed.), The Oxford Companion to Philosophy, Oxford 1995, pp. 250-251.

17, schol.<sup>63</sup> keine allgemeine Gültigkeit im spinozanischen System für sich beanspruchen. Obgleich diese von E. Sosa entwickelte Klassifikation wohl dafür geeignet ist, die genauen Anforderungen bzw. Implikationen des Essenzbegriffes in einer Theorie ausloten zu können -und so lässt sich feststellen, dass die Einzigartigkeit einer essentiellen *haecceitas* von Modi (Grad 4) kaum ein zentrales Anliegen der Ethica darstellt-, kann ein einziges Verständnis von Essenz durchaus mehrere der dargelegten Grade von Wesenhaftigkeit problemlos und konsistent umfassen. Eine alternative Auflistung verschiedener, stark divergierender Verwendungen des Konzeptes der Essenz, wie sie von A. Lalande entworfen wird, gibt konkretere Hinweise auf diesbezügliche inhaltliche Variationen in der Ethica. Lalande<sup>64</sup> unterscheidet beispielsweise drei Grundbedeutungen: (1) metaphysisch kann die Essenz **als Gegensatz zu Akzidentellem** verstanden werden und zwar sowohl als generelle Essenz als auch als individuelle Essenz. (2) Weiterhin wird die Essenz oder Natur **als Gegensatz zur faktischen Existenz** bestimmt und drittens (3), logisch-

---

<sup>63</sup>"Ex. gr. homo est causa existentiae, non vero essentiae alterius hominis; est enim haec aeterna veritas; **et ideo secundum essentiam prorsus convenire possunt**, in existendo autem differre debent; [...]" (E I, prop. 17, schol.; Hervorhebung hinzugefügt). Selbst in Bezug auf die Existenz bezeugt dieser Wortlaut nicht die Annahme von absolut distinguierenden Eigenschaften entsprechend Sosas viertem Grad; die hier beschriebene Differenz in *existendo* beruht lediglich auf der angenommenen Tatsache, dass der eine Mensch den anderen zeugt und sich somit von diesem der Existenz nach unterscheiden muss ("Nam causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet." (Ibidem)).

<sup>64</sup>André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1988, pp. 301-302.

konzeptualistisch, als Gesamtheit der Bestimmungen, welche ein Gedankending ausmachen. Der an zweiter Stelle genannte Gebrauch des Wesensbegriffes ist in der Ethica überdeutlich, und die spinozanische Definition des Wesensbegriffes (E II, def. 2) erfüllt sicherlich die erste Begriffsbeschreibung, auch wenn Lalande sie unter der dritten Variante anführt. Eben dieses dritte Verständnis von Essenz könnte man darin wiederzuerkennen meinen, dass Spinoza gelegentlich die Natur eines Dinges logisch-geometrisch als Definition behandelt (z.B. E I, prop. 8, schol. 2), obwohl solche Definitionen und die dazugehörigen Dinge im System der Ethica nicht als bloße Gedankendinge ohne ontologische Realität gelten können.

Die drei Grundbedeutungen des Begriffes der Essenz, welche Gueroult in der Ethica ausmacht, sind den von Lalande angeführten Gebrauchsweisen ähnlich, ohne jedoch vollständig mit ihnen übereinzustimmen: (1) Zunächst wird **das Sein eines Einzeldinges, welches wirklich und zeitlich existiert**, als Essenz bezeichnet, so z.B. in E II, prop. 44, coroll. 2, dem. (2) Weiterhin wird die Essenz in Gegensatz zur Existenz gesetzt, wenn sie als **die ewige ontologische Realität eines singulären Dinges** betrachtet wird (cf. E II, prop. 8; E V, prop. 22, prop. 29, dem.). (3) Schließlich identifiziert Gueroult im Anschluss an E II, def. 2 eine dritte Variante, welche **die konstitutive interne Natur einer beliebigen Sache** bezeichnet. Bemerkenswert ist hierbei, dass Gueroult dieses Verständnis von Essenz, wie es in der zweiten Definition des zweiten

Teiles formuliert wird, als auf Gattungen oder Spezies ausgerichtet interpretiert, so dass es sich hierbei also nicht eigentlich um singuläre Essenzen handelte. Ebenso unterstreicht Gueroult, dass diese Auffassung von Essenz in keiner Weise dem Begriff der Existenz entgegengesetzt ist, so dass diese *nature intrinsèque constitutive* einer Sache -oder vielmehr einer Spezies- sich wahlweise sowohl auf deren Essenz oder auch Existenz beziehen kann.<sup>65</sup> Diese Einschränkung von E II, def. 2 auf die Essenzen von Gattungen muss aus den oben dargelegten Erwägungen (1.3.1.) unbedingt problematisch erscheinen, da Spinoza ein formales Sein universaler Essenzen mit nominalistischen Argumenten widerlegt und da die Formulierung "ad essentiam alicujus rei" nicht zwingend einen Bezug lediglich auf Genera beinhaltet.<sup>66</sup>

Ein zentrales, sowohl bei Lalande als auch bei Gueroult angeführtes Charakteristikum zur Differenzierung des Essenzbegriffes ist dessen Abgrenzung von der jeweiligen zeitlichen Existenz eines Dinges, so dass das Wesen als überzeitliches ontologisches Substratum einer Sache erscheint (jeweils die zweite Begriffsvariante). Diese Bedeutungsweise ist diejenige, welche die intrikate Frage nach

---

<sup>65</sup>Durch diese dritte Verwendungsweise des Wesensbegriffes scheinen eine Verdoppelung und damit etwaige Essenzen zweiter Ordnung denkbar. Die dadurch sich ergebende, mögliche Konstellation der 'inneren Natur einer Sache, bzw. Spezies, ihrer Essenz nach betrachtet' scheint Gueroult nicht zu beunruhigen.

<sup>66</sup>Cf. J. Wetlesen, The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom, p. 75: "We must remember, however, that this general essence (3) is not a real thing, except in so far as it is a mode of cognition. For according to Spinoza's ontology, only singular essences are real."

dem Verhältnis einer unveränderlichen und unvergänglichen Essenz eines Dinges zu dessen durch Veränderbarkeit gekennzeichneter Existenz unvermeidlich werden lässt. Hierbei würde es seltsam anmuten, wären die Essenzen lediglich untereinander bestimmt und unabhängig davon die Existenzen Kaskaden gleich durcheinander determiniert. Eine solche Konzeption zweier inkommensurabler Dimensionen -eine davon essentiell, die andere existentiell- würde zwar der Inkompatibilität von Ewigem und Zeitlichem (E I, def. 8, expl.) gerecht werden, hingegen ein ungleich kapitaleres Dilemma heraufbeschwören: es wäre nicht einzusehen, wodurch genau sich eine ewige Essenz als zu seiner spezifischen Existenz zugehörig auszeichnen würde. Es entstünde der Eindruck einer rein nominellen, a-kausalen Korrespondenz, vergleichbar derjenigen zwischen verschiedenen Attributen, welche dieselbe Sache auf distinkte Weisen ausdrücken. Das scheint aus zwei Gründen keine gangbare Hypothese, da zum einen somit die Sache selber die fundamentalste ontologische Realität ihrer selbst konstituieren würde und gerade nicht die Essenz, welche zu einem Teilaspekt der Sache würde und von gleichem ontologischen Status wie die Existenz wäre. Dies wiederum wäre nicht vereinbar mit der von Spinoza formulierten Annahme, dass die Essenz auf Grund ihrer Ewigkeit auch dann Bestand hat, wenn die Existenz nicht ist (E I, prop. 8, schol. 2, E II, prop. 8). Von daher ist es höchst konsequent, dass Spinoza es unternimmt, anhand seiner Theorie des *conatus* aufzuzeigen, inwiefern sich ein Existierendes seiner Essenz verdankt, nämlich in Bezug auf seine spe-

zifische *potentia* und sein *perseverare* und dies notwendigerweise (E III, propp. 6-9). Der folgende Abschnitt 1.3.3. wird diese Relation untersuchen, gerade auch auf ihre Vollständigkeit hin.

Die weiteren von Lalande und Gueroult getroffenen Unterscheidungen (jeweils (1) und (3)) besitzen ihre eigene Relevanz unbeschadet der Tatsache, dass der Fortlauf der Untersuchung sich auf die Implikationen des zweiten Verständnisses von Wesenheit konzentrieren wird, welches die Differenzierung von Essenz und Existenz thematisiert. In einem analogisierenden Rückgriff auf die Terminologie des Universalienstreites in der Hochscholastik sollen abschließend noch die von Lalande allgemein und die von Gueroult in seiner Analyse der Ethica getroffenen Unterscheidungen hinsichtlich der Bedeutungsvarianten des Wesensbegriffes systematisiert werden.

Fragen nach dem Wesen von Genera oder Spezies (Lalande (1), Gueroult (3)) unterliegen dem expliziten Nominalismus Spinozas und haben für die Argumentation in der Ethica als solche keine überragende Bedeutung. Dementsprechend könnte man festhalten, dass universelle *essentiae post rem*, welche in der Tat den *universalia post rem* sehr nahe stehen, keine Infiltration von Indetermination im spinozanischen System ermöglichen können. Als singuläre *essentiae post rem* könnte man das logisch-konzeptualistische Verständnis von Essenz (Lalande (3)) bezeichnen; da es sich hierbei ausschließlich um rein begriffliche Belange handeln kann, ist auch hier keine Zuflucht für reale indeterminierte Phänomene möglich.

Zudem haben Erwägungen zu derartigen begrifflichen *essentiae post rem* keinesfalls eine prominente Stellung in der Ethica, wie das Fehlen einer solchen Verwendung in der Klassifikation Gueroults es bereits andeutet.

Die jeweils ersten Bedeutungsvarianten könnten als *essentiae in re* ausgelegt werden, die das Wesen eines existierenden Dinges im Unterschied zum Außerwesentlich-Zufälligen definieren. Auch diese Problemstellung der Unterscheidung von wesentlichen und akzidentellen Eigenschaften ist keineswegs eines der hauptsächlichen Anliegen des spinozianischen Systems, und ebenso wenig scheint sich hier eine Gelegenheit dafür zu eröffnen, dass nicht-wesentliche Charakteristika im Rahmen der Ethica nicht determiniert sein könnten.

Nichtsdestoweniger erweist es sich als problematisch, dass Spinoza, Gueroult (1) zufolge, die Essenz eines Einzeldinges mit seinem zeitlichen Existieren (*l'être de la chose singulière existant en acte dans la durée*) gleichsetzen könnte. Auf diese Weise müssten die Veränderungen des Dinges in der Zeit sich ebenso in einer veränderten Essenz widerspiegeln, besonders dann wenn man diese Veränderungen nicht als bloß akzidentelle und damit unwesentliche Ereignisse entlassen kann, da die Essenz gerade mit dem gesamten zeitlichen Sein des Dinges übereinstimmen soll. Diese Überlegung macht deutlich, dass eine Identifikation von Wesen und zeitlichem Sein eines Dinges sowohl zu einer Abhängigkeit der Essenz von der Existenz führt als auch die Essenz veränderbar und vergänglich werden lässt; eine

solche Auffassung von Essenz als gleichsam getreuem Schattenbild der Existenz würde den eigenen Essenzbegriff als überflüssiges Synonym des Existenzbegriffes bloßstellen und seine Eliminierung geradezu nahe legen. Besonders der Wortlaut der Definition des Essenzbegriffes in Teil II der Ethica besagt nun aber gerade dies, dass die Essenz und die Sache in einer vollständigen, gegenseitigen Abhängigkeit stehen. Mit einigem Wohlwollen könnte man noch versuchen, die implizierte Veränderbarkeit der Essenz zu vermeiden, indem man unterstellte, dass in E II, def. 2 mit *res* nur der notwendige Kern des Dinges gemeint wäre, so dass die Veränderungen in der Zeit überhaupt nicht in die Definition mit einfließen und somit auch nicht eine Veränderlichkeit der Essenz erforderlich machten. Gegen eine solche Interpretation spricht hingegen, dass ein derart eingeschränktes Verständnis von *res* eigens plausibel gemacht werden müsste und ebenso dass ein solcher anzunehmender 'notwendiger Kern' eines Dinges genau das ist, was man ohnehin unter dem Wesen eines Dinges verstünde (Lalandes erste Definition), bloß dass die spinozanische Definition dies nicht explizit formulierte. Von daher wäre E II, def. 2 im Rahmen dieser auf Harmonisierung bedachten Auslegung lediglich eine einerseits verkürzte, andererseits tautologische Umschreibung des Essenzbegriffes. Auch wenn man die Implikation der Veränderlichkeit von Essenzen noch durch ein solches Manöver zu umschiffen versuchte, so muss es dennoch unvermeidlich scheinen, dass die Essenzen mit ihren jeweiligen Dingen vergehen: "Ad essentiam alicujus

rei id pertinere dico, [...] quod sine re nec esse nec concipi potest." (E II, def. 2)<sup>67</sup>. Diese gegenseitige Dependenz von Essenz und Existenz widerspricht jedoch unvermeidlich der von Spinoza wiederholt postulierten Ewigkeit der Essenzen und ihrer Unabhängigkeit von der jeweiligen Existenz, und sie läuft ebenso eindeutig der Behauptung zuwider, dass das Wesen der Einzeldinge nicht ihre Existenz verbürgt (E II, ax. 1: "Hominis essentia non involvit necessariam existentiam [...]"; ebenso E I, prop. 24).

Auf Grund dieser Überlegungen, welche den Gehalt von E II, def. 2 als ausgesprochen problematisch erweisen, und auf Grund der Tatsache, dass die spinozanische Definition der Essenz keine weitergehenden Explikationen enthält, kann die exakte Relation von Essenz zu Existenz im spinozanischen System von daher noch nicht als ausgewiesen gelten.

Wie bereits angekündigt wird dasjenige Verständnis, welches das Wesen eines Dinges als ewige ontologische Realität auffasst und es von der Existenz des Dinges abgrenzt, den Ausgangspunkt darstellen für die Untersuchung einer möglichen Verknüpfung zwischen diesen beiden Aspekten in der

---

<sup>67</sup>Die von Spinoza in dieser Definition gewählte Formulierung "[a]d essentiam alicujus rei id pertinere dico" könnte dahingehend problematisiert werden, dass Spinoza an dieser Stelle nicht die zu erwartende Formel 'per essentiam intelligo id' verwendet. Gerade das 'ad [...] pertinere' scheint Raum für die Annahme zu lassen, dass hier nur ein Teilaspekt von Essenz dargestellt wird, so dass bei Verneinung dieses Teilaspektes ohne weiteres andere Aspekte der Essenz bestehen bleiben könnten. Die Verneinung des Dinges würde somit nicht zwangsläufig die Verneinung der Essenz nach sich ziehen.

Obwohl dieser Vorbehalt unbedingt pertinent ist, ist wohl trotzdem davon auszugehen, dass Spinoza in E II, def. 2 den Begriff der *essentia* definiert und nicht bloß einen nicht weiter bezeichneten Teilaspekt, welcher sich mit dem Ding selber deckte.

Ethica. Bei Lalande und Gueroult wird dieses Verständnis von Essenz jeweils an zweiter Stelle genannt, und es könnte vergleichend als Konzept von *essentiae ante rem* beschrieben werden. Die besondere Schwierigkeit bei der Relation von ewiger singulärer Essenz zu der korrespondierenden zeitlichen Existenz muss nun darin liegen, inwiefern die ewige und unveränderliche Natur eines Dinges einen Einfluss im Bereich zeitlichen Seins ausüben kann, ohne die kategorische Trennung von Ewigkeit und Zeitlichkeit (E I, def. 8) zu unterlaufen. Die Frage danach, wie eine ewige Essenz, die vor, während und nach der Existenz des Dinges unverändert bleibt, das dem Ding eigene Sein auch in das Zeitliche effektiv übersetzen kann, erfordert offensichtlich eine detaillierte kausale Erläuterung dieser Vermittlung, deren systematische Funktion der platonischen Methexis nicht unverwandt wäre.<sup>68</sup>

In Anbetracht der Tatsache, dass alles zeitliche Sein durch jeweils Vorgängiges bereits vollständig determiniert und somit erklärbar sein muss (E I, prop. 8, schol. 2, propp. 28 & 29), scheint darüber hinaus ein solches Wirken der singulären Essenzen im Zeitlichen nicht wirklich erforderlich. Nichtsdestoweniger wird es von Spinoza explizit formuliert und als für jegliches Seiende geltend deklariert:

---

<sup>68</sup>Diese Analogie ist lediglich *mutatis mutandis* und mit größter Vorsicht zu betrachten. Ein fundamentaler Unterschied besteht darin, dass in der Ethica -wie oben hervorgehoben- primär über singuläre Essenzen verhandelt wird.

**Ex data cujuscunq̄ue rei essentia quaedam necessario sequuntur** (per prop. 36. p. 1.), **nec res aliud possunt quam id, quod ex determinata earum natura necessario sequitur** (per prop. 29. p. 1.); quare cujuscunq̄ue rei potentia sive conatus, quo ipsa, vel sola vel cum aliis, quidquam agit vel agere conatur, hoc est (per prop. 6. hujus) potentia sive conatus, quo in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei datam sive actualem essentiam. (E III, prop. 7, dem., Hervorhebung hinzugefügt)

Der sich anschließende Abschnitt 1.3.3. wird überprüfen, inwiefern der hier von Spinoza an den *conatus* gebundene notwendige Übergang von der besonderen Essenz zu einem Handeln im Feld des Existierenden systemverträglich und lückenlos sein kann.

### 1.3.3. Die Theorie des *conatus*

In 1.2. wurde dargelegt, dass im spinozanischen System die Singularisierung und Verzeitlichung der Substanz nicht von dieser ausgehend bis hin zu zeitlichen Einzeldingen deduzierbar ist. Die unendlichen Modi folgen noch notwendig aus der Substanz, aber die Teilbarkeit der unendlichen Modi, welche eine Pluralität von Seiendem enthalten können, muss bereits von einer empirischen Faktizität her in Anspruch genommen werden. Ebenso ist es kategorisch unmöglich, dass aus den unendlichen Modi, denen das Charakteristikum einer abgeleiteten Ewigkeit zukommt, zeitlich Existierendes folgt. Da nun aber die im Zentrum des ersten Teiles der *Ethica* stehenden Propositionen 15 und 16 formulieren, dass alles in Gott ist und alles aus Gott

folgt, und da gemäß E I, ax. 3 alles Geschehen notwendig und kausal verläuft, müsste auch das In-Sein und Folgen von zeitlich existierenden Einzeldingen prinzipiell demonstrierbar sein. Selbst wenn dieses Folgen nicht aus der absoluten Natur Gottes herrühren kann (E I, prop. 21), so muss es doch aus irgendeinem Aspekt der göttlichen Natur hervorgehen. Ein drohendes Zerfallen der Natur in inkommensurable, distinkte Bereiche, wovon einer nicht aus der Natur Gottes verständlich gemacht werden könnte, würde nicht nur die unendliche göttliche Macht, die das Wesen Gottes ausmacht (E I, propp. 34 & 36), korrumpieren, sondern auch das spinozanische Projekt eines absoluten Rationalismus. Der mit Teil II der Ethica einsetzende Perspektivenwechsel, welchen W. Bartuschat in seinen Interpretationen der spinozanischen Philosophie wiederholt betont hat, kann in der Tat dahingehend ausgelegt werden, dass Zeitlichkeit und Endlichkeit als empirische Annahmen einzuführen sind, die im Rahmen der Analyse der Natur Gottes nicht zu deduzieren sind.

Eine gewisse Hoffnung, endliche Modi, die in der Zeit existieren, aus der Natur Gottes strukturell herleiten zu können, mag indessen daran geknüpft werden, dass man ihren Status als Modifikationen Gottes hervorhebt: als Ausdruck der göttlichen Attribute, die ewig sind, kommt auch den Modi etwas Ewiges zu, nämlich eine singuläre Essenz. Da diese, wie im vorigen Abschnitt gezeigt wurde, als ewig aufzufassen ist, kann sie diesbezüglich problemlos ihre Ursache in Gott haben, wie es E I, prop. 25 darlegt.

Hingegen ist nicht aus der Natur Gottes ableitbar, inwiefern dieser die Ursache von singulären Essenzen in ihrer Singularität sein könnte.<sup>69</sup> Bereits an dieser Stelle erweist sich der Versuch, zeitlich Existierendes über dessen ewige, besondere Essenz durchgängig aus der Substanz herzuleiten, als problematisch. Die zweite kapitale Schwierigkeit liegt in dem Sachverhalt begründet, dass das zeitliche Sein der besonderen Dinge aus ihrer ewigen Essenz allein nicht notwendig folgen kann, wie es E I, prop. 24, coroll. ausführt: "[...] earum essentia neque suae existentiae neque suae durationis potest esse causa [...]".

Die spinozanische Lehre vom *conatus* scheint hingegen gerade einen notwendigen Übergang von der Essenz eines singulären Dinges, wenn auch nicht zu dem Entstehen seiner Existenz (*ad existendum*), so doch zu seinem Handeln in der Zeit (*ad agendum*) zu ermöglichen: einerseits wird der *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur*, in E III, prop. 7 explizit als die *essentia actualis rei* beschrieben, andererseits betont der Beweis des siebten Lehrsatzes, dass die Dinge nichts anderes bewirken können, als dasjenige was aus ihrer bestimmten Natur notwendig folgt (" [...] nec res aliud possunt quam id, quod ex determinata earum natura necessario sequitur [...]". E III, prop. 7, dem.). Insofern scheint der als wirkliche Essenz gefasste *conatus* konkrete Handlungen notwendig hervorzubringen.

---

<sup>69</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 44: "Die fundamentale These, daß es singuläre Essenzen gibt, bleibt verdeckt, weil sie im strengen Deduktionsgang der Analyse der Natur Gottes nicht erweisbar ist."

Schon der Rückgriff auf E I, prop. 29 ist jedoch nicht wirklich geeignet aufzuzeigen, dass aus der Natur eines besonderen Dinges notwendig etwas Konkretes folgt, da Spinoza dort vielmehr beweist, dass alles aus der göttlichen Natur heraus mit Notwendigkeit bestimmt ist: "[...] omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt [...]." (E I, prop. 29, dem.). Ebenso sehr, muss es fraglich erscheinen, ob der *conatus* als *essentia actualis* in der Tat jene ewige Essenz eines singulären Dinges sein kann, die oben in 1.3.2. als die zentrale Bedeutung des Konzeptes einer singulären Essenz in der Ethica ermittelt wurde. P. Macherey nimmt indessen genau dies an und betont die Inkompatibilität von essentiellen und existentiellen Aspekt in Bezug auf Dinge:

On comprend dès lors pourquoi, à la différence de la substance elle-même, ces choses n'existent pas nécessairement, autrement dit leur essence n'enveloppe pas l'existence: c'est que leur existence et leur essence sont 'déterminées' de manières complètement différentes, in se et in alio. C'est pourquoi le fait que les choses singulières n'existent pas dans l'éternité, mais dans le mouvement incessant et changeant de relations extrinsèques au cours desquelles elles apparaissent et disparaissent, n'affecte en rien **l'éternité de leur essence, c'est-à-dire de leur tendance immanente à persévérer dans leur être.** [Hervorhebung hinzugefügt].<sup>70</sup>

Dieser Interpretation Machereys zufolge würde der *conatus* nun gerade nicht in das Feld zeitlicher Zusammenhänge hineinwirken können, aber lediglich im Zeitlichen kann ein Modus durch Äußeres überhaupt in seinem Sein -i.e. in

---

<sup>70</sup>Pierre Macherey, Hegel ou Spinoza, p. 212. Cf. etiam p. 245.

seiner Existenz- bedroht sein und sich gegen dieses Äußere durchzusetzen streben. Die ewige Essenz eines Dinges, die nicht veränderlich ist, kann überhaupt nicht in ihrem Sein bedroht werden, auch wenn sie durch andere ewige Essenzen begrenzt werden mag, und von daher wäre es eine überflüssige Bestimmung, den *conatus* ausschließlich im Bereich der Essenzen festmachen zu wollen. Worum es im Rahmen der Theorie des *conatus* in E III nur gehen kann, ist die Einlösung und Konkretisierung des Inhaltes von E I, prop. 36 aus der Perspektive eines besonderen Modus: "[...] quicquid existit, Dei potentiam, [...] certo et determinato modo exprimit, adeoque (per prop. 16.) ex eo aliquis effectus sequi debet." (E I, prop. 36). Im Anschluss hieran ist jeder einzelne Modus wesentlich *potentia* und *causa*, weil er wesentlich durch Gott bestimmt ist, und der Wortlaut des Lehrsatzes 36 bindet die Wirksamkeit auch ausdrücklich an die jeweilige Natur alles Existierenden ("Nihil existit, **ex cujus natura** aliquis effectus non sequatur." (E I, prop. 36; Hervorhebung hinzugefügt)). Dass diese Wirkungen aus der Natur der Dinge in der Zeit liegen, geht nun aus E I, prop. 36 noch nicht hervor, wohl aber aus E III, prop. 8. Dort wird ausdrücklich gemacht, dass die Wirkungen des *conatus* zeitliche sind, wenn dieses zunächst auch nur indirekt daraus zu schließen ist, dass der *conatus* keine bestimmte zeitliche Dauer des Dinges impliziert, sondern eine unbestimmte. Entsprechend diesem Streben im Zeitlichen wird die Gleichsetzung von *conatus*, *potentia* und *essentia data*, wie sie E III, prop. 7, dem. vornimmt, einsichtig.

Von daher kann es nicht zutreffen, dass der *conatus* im a-temporalen Feld der Essenzen eingeschlossen ist -wie Mache-rey es annimmt-, da das *conari* als *potentia* das Bestehen und Sich-Entfalten des Dinges gerade im zeitlichen Existieren zur Geltung zu bringen sucht. Den *conatus* als ein dem Zeitlichen gegenüber indifferentes Ewiges isolieren zu wollen, wäre genauso unzutreffend, wie die Essenz eines singulären Dinges nicht als aktive und innerlich durch Gott bestimmte *potentia* zu verstehen, sondern als bloße, amorphe Möglichkeit oder undynamische, logische Form.<sup>71</sup>

Eine Interpretation der spinozanischen Philosophie, die den zeitlichen Charakter des *conatus* anerkennt, findet sich bei J. Wetlesen, der verschiedene Differenzierungen von singulären Essenzen erwägt.<sup>72</sup> Zu Beginn seiner Beschreibung der vermittelten unendlichen Modi, welche auf derjenigen Gueroults aufbaut, fasst er die *essentiae actuales* als deren Bestandteile und charakterisiert sie als das Streben nach Selbsterhaltung **in der konkreten Dauer**. Ebenso setzt

---

<sup>71</sup>A.J. Watt z.B. erwägt eine derartige Konstellation. Cf. "The Causality of God in Spinoza's Philosophy", p. 187.

<sup>72</sup>Wetlesen erörtert u.a. das Konzept einer 'Konstitution der menschlichen Essenz' im Anschluss an E III, aff. def. 1, expl. und unterteilt diese konstituierte Essenz in eine singuläre und eine generelle Komponente. Von daher ist die konstituierte Essenz nicht in gleichem Maße wie die *essentia actualis* eine singuläre Essenz. Die *essentia actualis* bringt, Wetlesen zufolge, die konstituierte Essenz hervor, welche bemerkenswerterweise aktiv als auch passiv sein können soll. Wetlesen folgt in weiten Teilen den oben besprochenen Beobachtungen Gueroults über singuläre Essenzen und übernimmt auch die Unterscheidung von zeitlicher und ewiger Dimension bei singulären Essenzen. J. Wetlesen, The Sage and the Way, pp. 73-90.

er den *conatus*, i.e. die wirkliche Wesenheit, mit der Existenz eines Dinges gleich:

Next we come to the mediate infinite modes, which may be regarded as the functional aspect of the natural system as a whole. They contain the actual essences of all the singular modes in nature; that is to say, the conations of each thing to conserve itself in concrete duration (3P7&Dem); and this may also be regarded as the power or activity or existence of the thing.<sup>73</sup>

In dieser Passage ist nicht nur die Identifikation von (wirklicher bzw. aktueller) Essenz und Existenz höchst bemerkenswert, sondern auch die Bestimmung der *essentia actualis* von der Existenz und der Zeitlichkeit her. Im Anschluss an diese Ausführungen versucht Wetlesen dann -immer noch Gueroult folgend- eine kausale Beziehung zwischen der Sphäre des Essentiellen und der Sphäre des Existentiellen, inklusive der aktuellen Essenzen, herzustellen über das Folgen der vermittelten aus den unmittelbaren unendlichen Modi.<sup>74</sup> Diese Strategie wurde aber bereits in 1.2.2. im Rückgriff auf die Argumentation Bartuschats bezüglich des Status des vermittelten unendlichen Modus entkräftet: dessen Bezug auf endliche Modi ist negativ, insofern er in seiner gleichbleibenden Gestalt

---

<sup>73</sup>J. Wetlesen, The Sage and the Way, p. 42.

<sup>74</sup>"Now, the mediate infinite modes may be regarded as caused by the essence of God, conceived as an active essence, or as power or existence; not in so far as this power is infinite, however, but only in so far as it is determined by the structure defined by the formal essences which make up the immediate infinite modes (cp. 1P22)." J. Wetlesen, The Sage and the Way, p. 43.

Erstaunlicherweise sieht Wetlesen an dieser Stelle sogar den unmittelbaren unendlichen Modus als eine Existenz an, welchen er doch gerade als (aktive) Essenz und Gesamtheit der formalen Essenzen herausstellen möchte.

alles Besondere in dessen Bestimmtheit verschwinden lässt. Deshalb vermag der vermittelte unendliche Modus Endliches als Endliches weder zu enthalten und noch viel weniger es als solches hervorzubringen.<sup>75</sup>

Durch diese Rückbindung des Überganges von formaler Essenz eines singulären Dinges zu dessen aktueller Essenz an das Folgen des vermittelten unendlichen Modus aus dem unmittelbaren unendlichen Modus vermag gerade nicht expliziert zu werden, wie das Wirken eines zeitlichen Einzeldinges auf seine Essenz zurückgeführt und somit über einen Zwischenschritt aus Gott gefolgert werden könnte. Da der vermittelte unendliche Modus in keinem Kausal-Verhältnis zu endlichen Modi in ihrer Besonderheit steht, kann aus seiner Verursachung durch den unmittelbaren unendlichen Modus eines Attributes, gefasst als Gesamtheit aller singulären Essenzen, für die spezifischen zeitlichen Existenzen nichts gefolgert werden. Da diese Strategie und das Ausweichen auf das notwendige Folgen der unendlichen Modi hinsichtlich der Herleitung endlichen Existierens und Wirkens aus singulären Essenzen nicht gelingen kann, mag es nicht verwundern, dass Wetlesen an späterer Stelle noch von einem zeitlichen und einem davon distinkten ewigen Aspekt des *conatus* spricht, ohne plausibel machen zu können, wie die Beziehung zwischen beiden zu konzipieren wäre.<sup>76</sup> Somit betont Wetlesen zwar das

---

<sup>75</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, pp. 37-43, 45, 48.

<sup>76</sup>J. Wetlesen, The Sage and the Way, p. 84. Wetlesens Entwurf impliziert an dieser Stelle, dass der *conatus* wahlweise von den alternativen Standpunkten der Zeitlichkeit oder der

Wirken des *conatus* in der Zeit, erbringt aber nicht den Aufweis, inwiefern das Wirken in der Zeit eines besonderen Dinges aus seiner Essenz expliziert werden könnte. Gerade dieser Zusammenhang scheint aber in der Bestimmung des *conatus* als *essentia actualis* oder *essentia data* in Anspruch genommen zu werden, und A. Rivaud hat dieses Verständnis von *conatus* als Schnittpunkt bzw. Vermittlung von Essenz und Existenz eines Dinges deutlich formuliert:

Il y a donc, en chaque être, un point par lequel l'existence et l'essence se touchent. La durée indéfinie, le *conatus*, la tendance à persévérer dans l'être, sont les expressions de l'essence au moment, où, devenant existence, elle se manifeste dans la durée. Spinoza nomme le *conatus* l'essence *actuelle*. Il entend par là l'essence, pour autant qu'elle est, en chaque être individuel, un principe de vie, une force qui lui assure, autant que le permet l'ordre des causes, une permanence relative.<sup>77</sup>

Diese fundamentale Funktion der Verbindung von essentieller und existentieller Dimension, die Rivaud als ein 'Sich-Ausdrücken' und ein 'Sich-Manifestieren in der Dauer' der singulären Essenz, welche 'Existenz wird', beschreibt, wird in den Lehrsätzen deutlich, welche den *conatus* direkt thematisieren (E III, prop. 6-9), und ist für das spinozanische System zentral: als eine allgemeine ontologische Bestimmung alles Seienden erklärt sie das wesentliche,

---

Ewigkeit beschrieben werden kann und dass beide Betrachtungsweisen den Sachverhalt unterschiedslos angemessen erfassen. Was sich hieraus aber für den betrachteten *conatus* und sein Verständnis als ewig bzw. zeitlich ergibt, bleibt unerörtert.

<sup>77</sup>A. Rivaud, Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza, Paris 1905, p. 146. Die referierte Passage findet sich ebenso bei L.C. Rice zitiert, hingegen unvollständig und mit abweichender Stellenangabe; cf. L.C. Rice, "Emotion, Appetition, and Conatus in Spinoza", p. 109.

aktive Macht- und Ursache-Sein der Modi und leitet es aus der Substanz her, deren Macht ihr Wesen selbst ist (E I, prop. 34). Mag die Erläuterung dieses Hineinwirkens der Essenzen in die Zeitlichkeit bei Rivaud ansatzweise das traditionelle Vokabular für die Menschwerdung Christi evozieren, so versucht Y. Yovel -wie bereits in 1.2.2. erwähnt- diesen Übergang anhand des Modelles von komplementärer vertikaler und horizontaler Kausalität auszuweisen.<sup>78</sup> Danach ist es auf zwei Weisen möglich, ein besonderes Ding kausal zu erklären: einmal als Glied einer vertikalen Kette, die von Gott als immanenter Ursache ausgeht und die logischer Art ist. Sie verläuft von der Substanz über Attribute und infinite Modi bis hin zu den endlichen Modi und basiert auf den Lehrsätzen 16, 18 und 25 des ersten Teiles der Ethica. Die komplementäre horizontale Kausalität wird als mechanistisch und als von transitiver Natur bestimmt und erklärt endliche Modi aus anderen vorhergehenden endlichen Modi (entsprechend E I, prop. 28). Während die vertikale Kausalität als ein ontologisches 'Konstituieren' zu denken sei, ist die horizontale als 'Hervorbringen' charakterisiert, und die Relation dieser beiden Arten von Kausalität soll durch konkrete Übergänge von logischer zu mechanistischer Verursachung gekenn-

---

<sup>78</sup>Y. Yovel, "The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation", pp. 160-166. Die Konzeption von vertikaler und horizontaler Kausalität wurde in 1.2.2. (Fußnote 42) hinsichtlich der Möglichkeit des Überganges von unendlichen zu endlichen Modi kritisch beleuchtet.

zeichnet sein, wobei dieses Übergehen durch die partikulären Essenzen realisiert wird:

Generation and destruction occur in Spinoza as particular essences become translated into concrete things in the domain of duration and external causality. Here horizontal causality takes over from the vertical one, and a time-dimension is added to being.<sup>79</sup>

Doch vermag Yovel für den Anspruch eines Überganges von ewiger singulärer Essenz zu zeitlichem Existieren im System der Ethica keinen genauen Mechanismus zu entwickeln. Es liegt daher der Schluss nahe, dass sich ein solcher Nexus zwischen Essenz einerseits und Existieren und zeitlichem Wirken partikulärer Dinge andererseits kategorisch nicht konkretisieren lässt, was E I, def. 8 & expl. hinsichtlich der Inkommensurabilität von Ewigem und Zeitlichem bekräftigen würde.

Die Interpretation W. Bartuschats bezüglich des Handelns und Leidens konkreter Dinge und der Theorie des *conatus*<sup>80</sup> ergibt zwar ein differenziertes Bild der Funktion des *conatus*, aber auch sie vermag nicht, den von Spinoza in Anspruch genommenen, notwendigen Nexus zwischen ewiger Essenz eines Dinges und deren zeitlichen Äußerungen durch einen lückenlosen Mechanismus auszuweisen. Seine Ausführungen machen aber ebenso deutlich, warum der Nachweis dieses notwendigen Überganges nicht möglich scheint: Bartuschat legt dar, inwiefern und an welchen Stellen bei

---

<sup>79</sup>Y. Yovel, "The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation", p. 163.

<sup>80</sup>Cf. besonders W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, IV.1.-IV.3.

der Charakterisierung des *conatus* (einschließlich der beiden sie vorbereitenden Lehrsätze E III, prop. 4 & 5) fundamentale Grundannahmen der Ethica empirischer oder anderer Art einfach in Anspruch genommen werden, die im System nicht deduzierbar sind. So dient beispielsweise die anzunehmende Konzeption des *conatus* als Tendenz, sich gegen Äußeres zu behaupten, primär dazu, die These der nicht beweisbaren Selbstständigkeit des Individuums zu begründen, welches sich immer in Beziehungen zu anderen Individuen befindet:

Eine solche Tendenz im einzelnen kann aus der ewigen Substanz nicht hergeleitet werden. Sie ist vielmehr zu fordern aus dem doppelten Aspekt, daß einmal Dinge in ihrer konkreten Existenz im Verhältnis zu Dingen, die ihnen äußerlich sind, in der Form eines wechselseitigen Einflusses stehen und daß zum anderen Dinge nicht *nur* in dieser Relation als Momente eines ein jedes einzelne Ding übergreifenden Zusammenhanges stehen, vielmehr jedes auch etwas für sich selbst ist kraft einer inneren positiven Bestimmung, die ihm ein eigenes Sein verleiht. Ist der erste Aspekt ein empirischer Tatbestand, so ist der zweite Spinozas fundamentale Grundannahme der Selbstständigkeit des Individuellen, die, Leitmotiv seiner Philosophie, keine empirische Basis hat und [...] unabhängig von der aus der Substanztheorie entwickelten Ontologie als ein Lehrstück einzuführen [ist], das, nicht deduzierbar, sich von selbst versteht. (Zusatz in Klammern hinzugefügt)<sup>81</sup>

Von daher zeigt sich, dass der *conatus*, existentielles und auch essentielles Sein eines konkreten Dinges nicht zu beweisen, sondern nur zu postulieren sind. Die klare Unterscheidung zwischen dem existentiellen und essentiellen Aspekt des Dinges bleibt auch im Rahmen der Theorie des

---

<sup>81</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 134.

*conatus* unabdingbar, da erst auf Grund dieser ontologischen Differenz das (essentielle) Selbst, um das es in dem Selbsterhaltungstreben geht, als distinkt und somit als genau bestimmbar ausgewiesen wird.<sup>82</sup>

Nun scheint E III, prop. 7 aber gerade zu behaupten, dass ein besonderes Ding vollständig in seinem Streben aufgeht und unabhängig davon nichts für sich sein kann, weil der *conatus* gleichgesetzt wird mit der wirklichen Essenz eines Dinges ('*conatus nihil est praeter ipsius rei datam sive actualem essentiam*') und weil das Ding nur das vermag, was aus seiner Essenz notwendig folgt ('*nec res aliud possunt quam id, quod ex determinata earum natura necessario sequitur*'). Einerseits steht das sich in seinem Streben erschöpfende Wesen der Modifikationen Gottes so in angemessener Analogie zu dem Wesen Gottes, welches sich in seiner *potentia* restlos erfüllt (E I, prop. 34), was in dem Rekurs auf E I, propp. 29 & 36 in E III, prop. 7 dem. zum Ausdruck kommt. Andererseits beinhaltet diese Identifikation von wirklicher Essenz und *conatus* wohl eine Veränderlichkeit der Essenz, da der *conatus* je nach seinem Erfolg zu einer größeren bzw. kleineren *potentia agendi* führen kann und insofern -gemäß E III, prop. 6 & dem.<sup>83</sup>- zu einem gesteigerten oder verminderten Streben. Diese Veränder-

---

<sup>82</sup>Cf. W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, pp. 131-132.

<sup>83</sup>"Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur." (E III, prop. 6).  
"[...] adeoque quantum potest et in se est, in suo esse perseverare conatur." (E III, prop. 6, dem.).

lichkeit der Essenzen von singulären Dingen muss vor dem Hintergrund des grundlegenden Verständnisses der Essenz als ewig zunächst disparat anmuten. Die Auslegung Bartuschats scheint diese Spannung dahingehend aufzulösen, dass sie unterscheidet zwischen der ewigen Essenz eines Modus und dessen konkreter, gegebener oder wirklicher Essenz, welche Wirkungen in der Zeit hervorzurufen vermag. Hierbei soll die ewige Essenz, die sich unmittelbar aus der *potentia* Gottes ergibt und auch deduzieren lässt, für alle Modi dieselbe Form haben und sich inhaltlich noch nicht konkretisieren:

Hinsichtlich ihrer aus der Macht Gottes gefolger-  
ten Essentialität sind alle Modi gleich, nämlich  
Teile des einen unendlichen Modus [...].<sup>84</sup>

Unbezüglich darauf, d.h. unter bloß essentiellen  
Gesichtspunkt sind alle Dinge gleich (vgl. "omnes  
hac in re aequales sint", IV, praef.).<sup>85</sup>

Dieses aus Gott folgende *Potentia*-Sein ist demzufolge so etwas wie eine allgemeine oder universelle ewige Essenz, die jedem Modus unterschiedslos zukommt. Von daher kann sie gerade nicht, ebenso wenig wie generische Essenzen, das spezifische Wesen einer besonderen Sache beinhalten und noch viel weniger dessen spezifisches Wirken in der Zeit. Diese Funktion kommt vielmehr der singulären Essenz eines Dinges zu, welche die *essentia actualis* bzw. *data* des siebten Lehrsatzes ist oder auch die Essenz *qua conatus*.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 136.

<sup>85</sup>Ibidem, p. 138.

<sup>86</sup>"Hingegen unterscheiden sie [alle Modi] sich in dem, was aus der singulären Essenz in der zeitlichen Entäußerung folgt,

Nun ist es aber so, dass allein durch diese Differenzierung die Frage danach, wie einiges mit Notwendigkeit aus der gegebenen Essenz eines Dinges folgt ("Ex data cujuscunq[ue] rei essentia quaedam necessario sequuntur [...]"). E III, prop. 7, dem.), nicht lückenlos beantwortet werden kann, etwa anhand einer generellen oder spezifischen durchgehenden Handlungsstruktur oder eines -mechanismus. Des Weiteren ergibt sich sodann unvermeidlich aus dieser Unterscheidung zwischen ewiger und gegebener Essenz die Frage nach deren exaktem Verhältnis zueinander. Und auch diese bedeutsame Relation wird von Spinoza nicht entsprechend aufgeklärt, vielmehr muss die Inkommensurabilität von Ewigem und Zeitlichem eine solche kategorisch unterminieren:

Der Beweis zu III, prop. 7 entwickelt in seinem Bezug auf I, prop. 36 mehr, als dort dargelegt worden ist, daß nämlich einiges (quaedam) mit Notwendigkeit aus der gegebenen Essenz welchen Dinges auch immer ("ex data cuiuscunq[ue] rei essentia") folgt. In I, prop. 36 ist von der "data essentia" aber gar nicht die Rede, sondern nur von der essentia (dort als natura gefaßt), die in Eth. I, wenn überhaupt, nur unter der Bestimmung eines Folgens aus der Natur Gottes gefaßt werden kann, nicht aber unter der eines Gegebenseins, das sich der Deduzierbarkeit aus Gott entzieht.<sup>87</sup>

Dementsprechend zeigt es sich also, dass die besondere, gegebene Essenz mit ihrem als notwendig deklarierten

---

was eine essentielle Unterscheidung ist und nicht eine kontingente, sofern die Essenz qua conatus nur in den Äußerungen ist." (Zusatz in Klammern hinzugefügt). Ibidem, p. 136.

"Die wirkliche Essenz (essentia actualis, III, prop. 7) eines endlichen Modus ist eine in der Zeit wirkende potentia, wenn sie auch nicht aus der Zeit begriffen werden kann [...]." Ibidem, p. 137.

<sup>87</sup>Ibidem, p. 138.

Streben im Zeitlichen sich nicht aus der Natur Gottes herleiten lässt und somit nicht als vollständig ausgewiesen und bestimmt gelten kann:

[...] dergestalt [ist] die individuelle Essenz nicht aus Gott deduzierbar, sofern sie Ursache von Wirkungen ist, die in der Zeit sind und darin den Wirkungen anderer Ursachen, nämlich anderer singulärer Essenzen ausgesetzt sind [...]. (Zusatz in Klammern hinzugefügt)<sup>88</sup>

Die sich anschließende These, dass die Essenz eines jeden Individuums letztlich immer noch *qua potentia* von Gott her bestimmt sei und zwar über dessen immanente Kausalität, trifft wohl zu, vermag aber doch nicht mehr als das Folgen der allgemeinen und ewigen Essenz zu erweisen. Die Wirksamkeit der immanenten Kausalität Gottes auch für den im Bereich des Existierenden wirkenden *conatus* müsste eigens entwickelt werden und ist durch den bloßen Wortlaut von Lehrsatz 18 des ersten Teiles, der im Kontext von *De Deo* und der Ontologie steht, noch nicht erwiesen. Entsprechend den beiden letzten Zitaten und der grundsätzlichen diesbezüglichen Position Bartuschats ist eine solche kausale Bestimmung individueller Essenzen, i.e. des *conatus*, nicht herzuleiten.

Somit expliziert die Auslegung Bartuschats durchaus zentrale Implikationen der "Theorie des *conatus* als der essentiellen Bestimmung eines zeitlich existierenden Einzeldinges"<sup>89</sup>, aber auch sie kann die von Spinoza nicht entwickelte Herleitung des Existierenden aus dem Absoluten

---

<sup>88</sup>Ibidem.

<sup>89</sup>Ibidem, p. 131.

unter Vermittlung des Essentiellen nicht erbringen. Es bliebe dementsprechend unvermeidlich, zum Betrachten des Existierens besonderer Modi in eine Perspektive überzuwechseln, die ihren Ausgang bereits von dem besonderen und zeitlichen Sein der Modifikationen Gottes nimmt.

Bis zu diesem Punkt der Untersuchung wurde dargelegt, dass die Ethica mit der Konzeption der *causa sui* über eine konsistente Grundlegung für eine deterministische Ontologie verfügt. Das spinozanische Verständnis der Natur von Kausalität wird nicht eigens ausgeführt, sondern bleibt implizit und erfährt keine weitergehende Problematisierung. Bei der Herleitung von besonderen und zeitlich existierenden Seienden aus der Natur der Substanz verbleiben stets nicht näher ausgeführte Übergänge, was eine durchgehende Bestimmung der singulären Existenzen kompromittieren würde. Diese kritischen Übergänge befinden sich an den Grenzen von Ewigem zu Zeitlichem, von Unendlichem zu Endlichem, von der Einheit der Substanz zu der Pluralität der besonderen Modifikationen und von modalem Essentiellen zu Existentiellen. Selbst durch das Heranziehen verschiedener Interpretationsansätze konnten diese unterbestimmten Übergänge nicht erhellt werden, derjenige von Ewigem zu Zeitlichem scheint sogar durch E I, def. 8 kategorisch ausgeschlossen. Von daher mag es nicht sehr verwundern, dass es Darstellungen des Spinozismus als eines Idealismus gegeben hat.

Der folgende Abschnitt 1.4. wird nun entwickeln, dass Spinoza, unabhängig von der Resistenz der behandelten

Übergänge bezüglich durchgehender Erklärbarkeit, einen allumfassenden und unverbrüchlichen Determinismus für alles Seiende in Anspruch nimmt und diesen auch näher ausführt.

#### **1.4. Der absolute Determinismus**

Die Philosophie Spinozas steht im Zeichen eines absoluten Rationalismus. Alle Dinge und Sachverhalte und selbst die Existenz und das Handeln Gottes sind prinzipiell erklärbar, wie auch das gesamte Projekt einer Ethik auf geometrische Weise dargelegt wird. Diese unbedingte Erklärbarkeit alles Seienden beruht unmittelbar auf der in der Ethica dargestellten Notwendigkeit alles Seins. Sie erst vermag die Legitimation dafür zu erbringen, dass Spinoza ethische Sachverhalte allgemeingültig und in Beweisform entwickeln kann. Die Einleitung zum dritten Teil der Ethica und damit zu den im eigentlichen Sinne ethischen Ausführungen des Werkes, die man als nachgestelltes Manifest des spinozianischen Projektes ansehen kann, macht ausdrücklich, dass alles in der Natur deren Notwendigkeit unterliegt und aus Ursachen folgt, aus denen es auch erkannt werden kann. Das Vorwort zum dritten Teil steht somit in fundamentaler Übereinstimmung mit den Grundgedanken des ersten Teiles, und bereits das dritte Axiom der Ontologie hat den Status des Konzeptes der Ursache herausgestellt:

Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur.

(E I, ax. 3)

Während der erste Teil des Axioms, welcher das notwendige Folgen der Wirkung aus der Ursache setzt, als bereits analytisch im Begriff der Ursache gelegen aufgefasst werden kann, postuliert die zweite Hälfte des Axioms die fundamentale Annahme, dass keine Wirkung nicht-ursächlich hervorgebracht werden kann. Obwohl der Ausdruck 'Wirkung' terminologisch wiederum bereits auf ein Bewirkt-Sein und somit auf eine Ursache verweist, scheint es nicht sinnvoll anzunehmen, dass auf diese Weise im spinozanischen System Freiräume ermöglicht werden, in welchen andersartige Phänomene a-kausal entstehen könnten, welche eben keine *Wirkungen* wären. Diese Annahme muss zutiefst unspinozanisch erscheinen, und die Formulierung, dass 'ohne eine bestimmte Ursache unmöglich eine Wirkung erfolgen kann', ist dementsprechend gleichzusetzen mit der Aussage 'nichts kann ohne eine bestimmte Ursache erfolgen'. Es liegt im Rahmen einer Ethik sodann nahe, eine derart verstandene Kausalität alles Seienden auch auf den Bereich des menschlichen Handelns zu beziehen, so dass menschliches Entscheiden und Agieren folglich nicht als frei von Ursachen und als indifferent verstanden werden kann. Einer der Orte, an denen Spinoza die Weisen des menschlichen Existierens und Handelns kategorisch einer alles umfassenden Notwendigkeit der Natur unterordnet, ist die bereits angesprochene Vorrede zum dritten Teil der Ethica.

Das dort explizierte Programm ist unmissverständlich und setzt die Position Spinozas von derjenigen der meisten

(*plerique*) ab, welche den Menschen von der Ordnung und den Gesetzen der Natur ausnehmen. In der Ethica werden Lebensweise und Affekte der Menschen als ebenso natürliche Dinge aufgefasst wie alles andere, und sie unterliegen deshalb in jeglicher Hinsicht den *communes naturae leges*. Von daher ist es gänzlich ausgeschlossen, dass dem Modus Mensch ein Sonderstatus in der Natur zukommen könnte und dass er ein privilegiertes *imperium in imperio* darstellte. Dementsprechend erweist sich die Annahme der meisten als unhaltbar und falsch, dass der Mensch unabhängig von den Bedingungen der Natur sein und autonom handeln könnte:

Nam hominem naturae ordinem magis perturbare quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam nec aliunde quam a se ipso determinari, credunt. (E III, praef.)

Richtig ist vielmehr, dass **alles** in der Natur durchgängig und umfassend nach Gesetzen und somit notwendig abläuft und deshalb auch eindeutig zu erkennen ist:

[...] **est namque natura semper eadem et ubique una eademque ejus virtus et agendi potentia, hoc est, naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eadem**, atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales. (Ibidem; Hervorhebung hinzugefügt)

Affekte, Triebe und menschliche Handlungen unterliegen, so fährt die Vorrede fort, ohne Unterschied derselben Notwendigkeit der Natur und besitzen bestimmte Ursachen, so dass sie, wie bereits Gott und der menschliche Geist in den Teilen eins und zwei, *more geometrico* expliziert werden können: "[...] humanas actiones atque appetitus considerabo

perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset." (Ibidem). Eine solches Verständnis des Menschen und seiner Handlungen unterstellt diese vollständig dem durchgängigen Determinismus der Natur und unterminiert die traditionelle Annahme, dass es dem Menschen obliege, frei von vorgängiger Bestimmtheit zu entscheiden oder zu handeln. Die diesbezügliche Illusion indifferenter Handlungs- oder Willensfreiheit des Menschen entsteht lediglich auf Grund von unvollständiger Einsicht in das Netzwerk der natürlichen Ursachen, welche alles notwendig bestimmen. Spinoza klagt wiederholt und an prominenter Stelle, z.B. in E I, app., den Fehlschluss an, dass menschliches Handeln unbestimmt sein oder sogar aus freiem Willensentschluss (*ex libero mentis decreto*) erfolgen könnte. Auch in E III, prop. 2, schol. wird abermals unterstrichen, dass die Menschen von Ursachen bestimmt werden und diese lediglich häufig nicht kennen und sich deshalb irrtümlicherweise das Vermögen eines freien Willens beimessen.<sup>90</sup> Tatsächlich ist aber, ganz im Gegenteil, alles menschliche Wirken aus bestimmten Trieben bzw. Affekten herzuleiten: "Nam unusquisque ex suo affectu omnia moderatur [...]." (E III, prop. 2, schol.).

Die derart strenge Gültigkeit von Kausalität und Gesetzmäßigkeit im Bereich der Affektenlehre und in dem Felde der im eigentlichen Sinne ethischen Erörterungen der Ethica ist

---

<sup>90</sup>"[...] ita ut ipsa experientia non minus clare quam ratio doceat, quod homines ea sola de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii et causarum, a quibus determinantur, ignari [...]." (E III, prop. 2, schol.).

von fundamentaler Bedeutung für die Beurteilung der Möglichkeit freien menschlichen Handelns, und sie erweist sich als die konsequente Anwendung des allgemeinen Determinismus des spinozanischen Systems. Dieser wird im ersten Teil der Ethica im Rahmen der Ontologie ausführlich entwickelt und erörtert vorausgreifend bereits explizit den diesbezüglichen Status der *res particulares*, obwohl das zentrale Thema des ersten Teiles die Theorie der Substanz ist. Gott existiert (E I, prop. 11) und handelt (E I, prop. 16) notwendig, und in seinem Handeln bringt er die Gesamtheit alles Seienden hervor. Dementsprechend erscheint es unumgänglich, dass alle Modifikationen Gottes ebenso notwendig entstehen und wirken. Die hiervon abweichende Annahme, dass zwar Gott, in welchem alles Seiende ist (E I, prop. 15), mit absoluter Notwendigkeit existierte und produzierte, der Modus Mensch hingegen über eine genuine Wahlmöglichkeit hinsichtlich seines Handelns verfügte, ist an sich bereits inkohärent. Im System Spinozas ist eine solche Konzeption auf keine Weise möglich und liefe fundamentalen Lehrstücken des ersten Teiles zuwider, besonders den Propositionen 16, 25 bis 29 und 31 bis 36. An dieser Stelle soll nun konzis dargelegt werden, in welcher Weise die Ontologie der Ethica das Sein und Wirken aller Einzeldinge als durchgängig und umfassend determiniert versteht, wie es die Anmerkung zu Lehrsatz 15 mit Hinblick auf die Totalität alles Seienden schon generell exponiert: "Omnia, inquam, in Deo sunt et omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae

fiunt et ex necessitate ejus essentiae (ut mox ostendam) sequuntur [...]." (E I, prop. 15, schol.).

Proposition 16 des ersten Teiles formuliert, dass unendlich vieles auf unendlich viele Weisen aus der Notwendigkeit der Natur Gottes folgt, was der Beweis aus der unendlichen Realität des Wesens Gottes schließt. Dieses 'unendlich viele auf unendliche Weisen' wird im Lehrsatz selber in einer Parenthese mit 'omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt' identifiziert, und das erste Corollarium, das Gott als die effiziente Ursache aller Dinge bestimmt, wiederholt diese Wendung beinahe verbatim: "Hinc sequitur Deum omnium rerum, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, esse causam efficientem." (E I, prop. 16, coroll. 1). Es stellt sich deshalb unvermeidlich die Frage, was genau der unendliche Verstand erfasst und was somit aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt. Ein vorsichtiges Interpretieren könnte sich im Hinblick auf E I, prop. 17, schol. darauf beschränken anzunehmen, dass lediglich die Essenzen, nicht aber Zeitliches an den besonderen Dingen im unendlichen Verstand enthalten sein könnte, da ansonsten -entsprechend E I, prop. 16- Zeitliches aus der ewigen Natur Gottes folgte. Und so heißt es auch zunächst in E I, prop. 17, schol.: "[...] sed contra, veritas et formalis rerum essentia ideo talis est, quia talis in Dei intellectu existit objective [...]", so dass man vermuten könnte, lediglich Essentielles wird an dieser Stelle als notwendig aus der Natur Gottes folgend ausgewiesen. Die Anmerkung

fährt aber unmittelbar hieran anschließend fort mit einer ausführlicher gefassten Affirmation:

Quare Dei intellectus, quatenus Dei essentiam constituere concipitur, est revera causa rerum tam earum essentiae **quam earum existentiae** [...].  
(E I, prop. 17, schol.; Hervorhebung hinzugefügt)

Unmissverständlich findet sich somit bereits an dieser Stelle bestätigt, dass die Dinge nicht nur ihrer Essenz nach, sondern ebenso in Bezug auf ihre Existenz durch das Wesen Gottes verursacht sind, welches im Rahmen der Beweisführung hypothetischerweise mit dem göttlichen Verstand gleichgesetzt wird.<sup>91</sup>

Im Zuge derjenigen Lehrsätze, welche unter anderem oder ausschließlich von endlichen Modi handeln und die sich an E I, prop. 23 anschließen, wird dann zunehmend deutlicher, dass Spinoza auch die besonderen Dinge sowohl in deren

---

<sup>91</sup>Die Aussage wird als solche deutlich von Spinoza vertreten, auch wenn sich in diesem speziellen Zusammenhang zwei Schwierigkeiten ergeben: einerseits steht die gesamte Argumentation, die als Widerlegung eines gewöhnlichen Anthropomorphismus konzipiert ist, an dieser Stelle unter der Einschränkung eines *si* bzw. eines *quatenus*. Es wird nämlich -als Konzession an die Kontrahenten- bloß **angenommen**, dass Verstand und Wille zum Wesen Gottes gehörten: "**Si** intellectus ad divinam naturam pertinet [...]" oder auch "[...] Dei intellectus, **quatenus** Dei essentiam constituere **concepitur** [...]" (E I, prop. 17, schol., Hervorhebungen hinzugefügt). Bereits zu Beginn der Anmerkung weist Spinoza aber bereits die These von sich, dass Verstand oder Wille zum Wesen Gottes gehörten, und expliziert diese Trennung in E I, prop. 31 & dem., prop. 32, coroll. 2 und prop. 33, schol. 2. Der Verstand und der Wille Gottes können demnach bloß den Status von Modifikationen besitzen.

Andererseits muss es problematisch wirken, dass der Verstand Gottes die Essenzen und Existenzen der Dinge *generaliter* verursache, wodurch der Verstand kausal nicht auf das Attribut des Denkens beschränkt bliebe, sondern trans-attributiv wirksam wäre. Dies widerspräche jedoch E II, prop. 6, und so heißt es am Ende von E I, prop. 17, schol. auch nur noch: "Atqui Dei intellectus est et essentiae et existentiae **nostri intellectus** causa [...]." (Hervorhebung hinzugefügt).

Existenz als auch in ihrem Wirken, und damit in ihrem zeitlichen Sein, als vollständig durch Gott determiniert sieht.

Proposition 24 des ersten Teiles hält zunächst und ausgesprochen konsequent das *proprium* der Selbstverursachung von den Dingen fern. Bereits der bloße Wortlaut, welcher die Dinge als von Gott produziert charakterisiert (*rerum a Deo productarum*), bezeugt schon, dass die Dinge als Produkte bzw. Effekte Gottes aufzufassen sind, so dass sie nicht das Produkt ihrer selbst, i.e. ihrer Essenz sein können. In der Tat kann lediglich die Substanz selber die erste Definition der Ethica erfüllen und im Anschluss an die achte Definition des ersten Teiles ewig sein. Axiom 1 des zweiten Teiles -und damit des ersten Teiles, welcher vom Menschen handelt,- legt dementsprechend ausdrücklich fest, dass der Mensch nicht notwendig auf Grund seiner bloßen Essenz und somit nicht ewig existieren kann, sondern lediglich zeitweise und dies in Übereinstimmung mit der Gesamtordnung der Natur (*ex naturae ordine*).

Lehrsatz 25 deklariert im Anschluss an den vorhergehenden Lehrsatz gleichsam lakonisch, was bereits in den Lehrsätzen 15-17 enthalten ist, nämlich dass Gott die Dinge sowohl ihrer Existenz als auch ihrer Essenz nach ursächlich bestimmt. Zwei Punkte treten hierbei besonders hervor: zum Ersten verweist die Formulierung des Lehrsatzes selber durch die Wendung "non tantum [...] existentiae, sed etiam [...] essentiae" bereits auf die Tatsache, dass Spinoza hier lediglich die Abhängigkeit der Wesenheiten der Dinge

von Gott als eines Nachweises bedürftig ansieht. Und in der Tat wird der Beweis auch ausschließlich für die *essentiae rerum* geführt. Darüberhinaus hat bereits das Corollarium zum vorangehenden Lehrsatz bestätigt, dass sowohl die Existenz als auch die Dauer der Dinge -und damit zentrale Aspekte ihres zeitlichen Seins- als durch Gott verursacht anzusehen sind: "[...] adeoque earum [rerum] essentia neque suae existentiae neque suae durationis potest esse causa; sed tantum Deus [...]." (E I, prop. 24, coroll.; Zusatz in Klammern hinzugefügt). Somit zeigt es sich, zum Zweiten, dass die besonderen Dinge auch ihrer in der Zeit verlaufenden Existenz nach von Gott bestimmt sind, was auf Grund der kategorischen Trennung von Unendlichem und Endlichem als auch von Ewigem und Zeitlichem in der Ethica ausgesprochen hervortreten muss, mehr noch als die Abhängigkeit ewiger singulärer Essenzen von Gott. Das Scholium zu Lehrsatz 25 untermauert diese Dependenz alles Zeitlichen außerhalb des strengen Deduktionsverlaufes mit zwei fundamentalen Thesen: zunächst wird das notwendige Folgen von Wesen und Existenz der Dinge **aus der gegebenen Natur Gottes** (*ex data natura divina*) gefolgert, aus welcher auch seine eigene Existenz folgt. Von daher muss es kohärent erscheinen, dass Spinoza sodann die Selbstverursachung Gottes mit dem Hervorbringen aller Dinge gleichsetzt: "[...] eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est [...]." (E I, prop. 25, schol.). Inwiefern das notwendige Hervorgehen von Zeitlichem und Endlichem aus der Natur Gottes konsistent innerhalb des

Systems der Ethica konzipiert werden kann, wird Lehrsatz 28 darlegen, nachdem die Propositionen 26 und 27 expliziert haben werden, dass nicht nur der Beginn der Existenz der Dinge und ihr Verharren darin notwendig aus Gott folgen (E I, prop. 24, coroll.), sondern ebenso ihr gesamtes **Wirken**. Dieser Aspekt des spinozanischen Determinismus ist zwingend zentral für eine Untersuchung, welche es unternimmt, den Status menschlicher Handlungsfreiheit in der Ethica auszuweisen. Im Rückgriff auf die Propositionen 25 und 16 als auch auf das diesem Teil voranstehende Kausalitätsaxiom (E I, ax. 3) unterminieren die Lehrsätze 26 und 27 und ihre Beweise die Annahme, dass irgendetwas im Bereich des Wirkens der Einzeldinge nicht von Gott bestimmt sein könnte:

Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata; et, quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare. (E I, prop. 26)

Res, quae a Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest. (E I, prop. 27)

So deutlich wie diese beiden Lehrsätze sind, so knapp sind auch die dazugehörigen Beweise gehalten, was angesichts des im Vorangehenden Entwickelten folgerichtig scheint. Da Gott selber aus seiner eigenen Notwendigkeit heraus existiert und handelt und da ebenso alles, was ist, in ihm enthalten ist und von ihm bewirkt wird, kann es keinen Freiraum geben für irgendwelche unbestimmten Phänomene oder unverursacht einsetzendes Handeln. Das dritte Axiom des ersten Teiles besitzt demzufolge eine universelle Gültigkeit: alles muss

eine Ursache haben, und wenn eine Ursache gegeben ist, erfolgt ihre Wirkung notwendig. Ebenfalls ergibt sich aus den Propositionen 26 und 27 bereits, dass nicht nur Freiheitstheorien, welche auf der Annahme von Indetermination und Indifferenz basieren, ausgeschlossen werden, sondern dass auch andersartige Freiheitsbegriffe im Rahmen der Ethica einer kategorischen Einschränkung unterliegen: da alle Determination -inbegriffen aller Sachverhalte, die von Gott bestimmt sind, nicht stattzuhaben,- von Gott (*a Deo*) hervorgebracht ist und aus seiner Natur heraus erfolgt (*Deus ex necessitate suae naturae est causa efficiens*), kann es kein Sein und kein Wirken und damit auch keine Freiheit geben, welche unabhängig wäre vom Wirken Gottes. Sollte im spinozanischen System eine Freiheit für den Menschen möglich sein, so würde diese sich unvermeidbar innerhalb des Bestimmtseins durch Gott entfalten müssen.<sup>92</sup> Der 28. Lehrsatz des ersten Teiles führt im Anschluss aus, wie Spinoza die vollständige Bestimmung der endlichen und auf bestimmte Weise existierenden Modi durch die Substanz konzipiert. Ausschlaggebend ist im Hinblick auf die Untersuchung der Möglichkeit und Form menschlicher Freiheit im System der Ethica, dass auch an dieser Stelle explizit sowohl das Existieren **als auch das Bewirken** ("[...] ad existendum et operandum determinetur ab alia causa[...]");

---

<sup>92</sup>Cf. W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 50: "Negativ ist darin gelegen, was I, prop. 27 hervorgehoben hat, worauf der Beweis zu I, prop. 29 verweist, daß ein Ding sich nicht selbst gegen Gott bestimmen kann, daß also die Freiheit einer Selbstbestimmung, in der das Ding unabhängig von der absoluten Substanz wäre, eine Illusion ist."

E I, prop. 28) aller endlichen Modi als unvermeidlich determiniert ausgewiesen wird. Alles Existieren und Wirken jedes endlichen und in der Zeit sich erstreckenden Modus ist demnach von einer unmittelbar vorhergehenden Ursache zwingend hervorgebracht, welche ebenfalls ein endlicher und mit bestimmter Existenz ausgestatteter Modus ist. Und da diese Gesetzmäßigkeit universelle Gültigkeit besitzt, ergeben sich bei einer Analyse der zeitlichen Wirklichkeit auf ihre ursächlichen Verknüpfungen hin unendlich viele unendlich lange Kausalketten, welche in einem infiniten Regress in die Vergangenheit zurücklaufen.

Auf Grund der Tatsache, dass es sich bei Lehrsatz 28 um die Beschreibung der Verursachung derjenigen Modi handelt, die endlich sind und eine bestimmte Existenz haben (*quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam*), kann die kausale Herleitung -gemäß den Lehrsätzen E I, propp. 21 & 22- weder aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes noch aus einer unendlichen Modifikation erfolgen<sup>93</sup>. Von daher bleibt nur der Schluss übrig, dass der

---

<sup>93</sup>Diese Tatsache, dass endliche Modi auf keine Weise von den unendlichen Modi, sei es den unmittelbaren oder dem bzw. den vermittelten, hervorgebracht werden oder von ihnen abgeleitet werden können, hat wiederholt W. Bartuschat gegen anders lautende Interpretationen herausgearbeitet. So beispielsweise in Individuum und Gemeinschaft bei Spinoza, besonders pp. 10-11:

"Zugleich können endliche Modi problemlos als Teile eines so verstandenen unendlichen Modus gefaßt werden und darin als Momente eines Gefüges, das das Ganze der Welt ist. Aber: Von den unendlichen Modi führt kein Weg zu den endlichen Modi. Lehrsatz 24, der die Theorie endlicher Modi eröffnet, leitet solche Modi nicht aus irgendeiner Produktivität der unendlichen Modi her. Er geht vielmehr vom Vorhandensein endlicher Modi aus, um dann zu zeigen, daß sie, vorausgesetzt daß es sie gibt, ohne die göttliche Substanz nicht sein können und zwar der Existenz als auch der Essenz nach. [...] Unendliche Modi bringen endliche Modi

jeweilig zu betrachtende endliche und bestimmt existierende Modus determiniert wurde von einem anderen, vorhergehenden endlichen und bestimmt existierenden Modus:

Debit ergo sequi vel ad existendum et operandum determinari a Deo vel **aliquo ejus attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est et determinatam habet existentiam.** (E I, prop. 28, dem.; Hervorhebung hinzugefügt)

Obwohl die umfassende und durchgängige kausale Bestimmung alles endlich und zeitlich Seienden in Proposition 28 auf Grund eines unendlichen Regressionsverfahrens ausgewiesen ist, wird nicht deutlich, auf welche Weise sich ein göttliches Attribut unmittelbar in einen endlichen und auf bestimmte Weise existierenden und handelnden Modus modifizieren könnte. Die Vermutung, dass Lehrsatz 28 mit seinem Beweis und seiner Anmerkung lediglich von den Wesenheiten endlicher Modi handelt, muss ausgeschlossen werden, da Spinoza den Begriff *natura* dort nicht mit Bezug auf die behandelten, endlichen Modi verwendet, sondern ausschließlich bei der Betrachtung der absoluten Natur Gottes bzw. der göttlichen Attribute. Die Formulierung "determinatam habet existentiam" scheint ganz im Gegenteil unvermeidlich das zeitliche Existieren und Handeln endlicher Modi zu bezeichnen, und so setzt E I, prop. 21, dem. auch ostentativ denselben Ausdruck in eins mit der Eigenschaft, zeitlich zu existieren ("[...] determinatam habeat existentiam

---

nicht hervor, denn zwischen ihnen besteht keine Kausalrelation. Bringt das Ganze, als das sich unendliche Modi verstehen lassen, nicht die Teile dieses Ganzen hervor, dann hat ein einzelnes Seiendes, mag es auch Teil eines Ganzen sein, sein Sein nicht durch dieses Ganze."

**sive durationem** [...]" (E I, prop. 21, dem.; Hervorhebung hinzugefügt)). Darüber hinaus wurde noch wenig vorher, nämlich in den Lehrsätzen 24 und 25, Gott explizit als die Ursache der Existenz der Dinge ausgewiesen, wobei dingliche Existenz und Essenz gesondert betrachtet wurden. Eine unüberwindbare Schwierigkeit würde der Annahme, dass Lehrsatz 28 lediglich von den endlichen Wesenheiten handelt, letztendlich in dem Faktum begegnen, dass die dabei notwendige Diversifizierung der Substanz, bzw. ihrer Attribute, im Rahmen der Modifikation zu einer endlichen Essenz genausowenig einsichtig würde wie bei der Modifikation zu einer endlichen Existenz.

Diese Problematik des Überganges von den göttlichen Attributen zu zeitlich existierenden, endlichen Modi und die damit verbundene Ausweisung des Verhältnisses von Unendlichem zu Endlichem und von Ewigem zu Zeitlichem ist in den Abschnitten 1.2. und 1.3. bereits ausführlich charakterisiert worden und stellt einen der zentralen Kritikpunkte am spinozanischen System dar. Wenn man auch der Meinung sein kann, dass diese Deduktion nicht zu dem eigentlichen Programm der Ethica gehöre, so scheint es in Anbetracht des 83. Briefes der überlieferten Korrespondenz Spinozas doch nicht zwingend zu vermuten, dass dieser Beweis im Rahmen der spinozanischen Philosophie für prinzipiell nicht erbringbar gehalten werden müsste.<sup>94</sup> In den

---

<sup>94</sup>So z.B. W. Bartuschat, "Das Kontingente in Spinozas Philosophie des Absoluten", p. 120: "Zwar ist das Absolute durch die Attribute strukturiert, also ein komplexes Wesen, doch ist es, für sich betrachtet inhaltsleer, weil ohne die Fülle

Briefen Nummer 80 und 82 bittet von Tschirnhaus Spinoza unnachgiebig, ihm mitzuteilen, auf welche Weise die Existenz und Verschiedenheit von Körpern, welche Bewegung und Gestalt haben, aus dem Begriff der Ausdehnung **a priori** herzuleiten seien.<sup>95</sup> Spinoza erwidert zunächst (Ep. 81), dass diese Herleitung unmöglich sei, wenn man den kartesischen Begriff der Ausdehnung als ruhende Masse heranzöge. Zu Beginn des 83. Briefes klingen die Äußerungen Spinozas dann so, als ob er mit Brief 81 nachgewiesen habe, dass diese Deduktion generell nicht zu erbringen sei und aus diesem Grunde die Terminologie Descartes' als unzutreffend erkannt werden könne. In der Tat hat Brief 81 aber lediglich das kartesische Konzept der Ausdehnung als defizient erwiesen, da unter seiner Zuhilfenahme die Verschiedenheit der Dinge a priori nicht bewiesen werden kann. Von daher liegt es nahe anzunehmen, dass Spinozas eigene Konstruktion in Kontrastierung mit der kartesischen als die leistungsfähigere ausgewiesen werden soll. Und in der Tat fügt Spinoza, seine Position von der Descartes' abgrenzend, in Brief 83 sodann hinzu, dass die Materie nicht über die

---

endlicher Modi. [...] Denn die Substanz erlangt ihre inhaltliche Fülle gerade im Hervorbringen des *Anderen* ihrer selbst, weil Spinoza das Absolute so bestimmt, daß das Wie des Hervorgehens nicht anzugeben ist, und der philosophischen Theorie die Aufgabe verbleibt, an einem faktisch existierenden dessen Hervorgebrachtsein darzutun. [...] Alles Seiende hat nur ein Sein, sofern das Absolute in ihm ist. Daß dieses Seiende vom Charakter eines Individuellen ist, ist nicht aus dem Absoluten beweisbar."

<sup>95</sup>Bereits in Brief 59 erbittet von Tschirnhaus von Spinoza diese Darlegung, wird in dem Antwortschreiben Spinozas (Ep. 60) hingegen diesbezüglich auf eine Erläuterung zu einem späteren Zeitpunkt vertröstet.

bloße Ausdehnung, sondern vielmehr durch ein Attribut, welches ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, zu definieren sei. Dies entspricht zum einen dem ausgeprägt dynamischen Verständnis der Attribute in der spinozanischen Philosophie<sup>96</sup>, wie es sich bereits aus der Verbindung von E I, def. 4 und E I, prop. 34 auf das Deutlichste ergibt. Darüber hinaus gibt Spinoza unmittelbar im Anschluss an die besprochene Passage des 83. Briefes der Hoffnung Ausdruck, sich zu dieser Thematik in Zukunft und bei besserer Gesundheit noch detaillierter äußern zu können, weil er bislang **noch** nichts in der gehörigen Ordnung dazu habe abfassen können.<sup>97</sup> Von daher erweist es sich als eine nicht abwegige Auslegung dieser Erläuterungen Spinozas anzunehmen, dass er die Herleitung einzelner Modi aus den jeweiligen Attributen durchaus a priori für möglich hielt: nämlich im Rahmen seines Systems und somit auf der Grundlage der spinozanischen, dynamischen Auffassung der Attribute, welche die *potentia* seiende Wesenheit Gottes ausdrücken, im Gegensatz zu den zu

---

<sup>96</sup>Cf. die Einleitung von M. Walther zu seiner Ausgabe der Korrespondenz Spinozas: B. de Spinoza, Sämtliche Werke, Vol. VI: Briefwechsel, [Philosophische Bibliothek Bd. 96a], p. XLVII: "Vor allem die bloß statische Auffassung von Spinozas Begriff der Attribute, insbesondere des Attributes der Ausdehnung, hat bewirkt, daß der dynamische Charakter seiner Theorie, der am ehesten im modernen Begriff der Energie als dem Grundbegriff zur Erfassung der materiellen Welt seine Entsprechung findet (s. Briefe 61-63 [sic]), lange Zeit nicht erkannt worden ist (s. hierzu auch Deleuze, 1968)." (Zusatz in Klammern hinzugefügt)

<sup>97</sup>Ebenso kündigt Spinoza im 60. Brief von Tschirnhaus an, die Erörterung dieses Sachverhaltes einer anderen Gelegenheit vorzubehalten, da er dies **noch** nicht der Ordnung nach niedergeschrieben habe: "Caeterum de reliquis, nimirum de motu, quaeque ad Methodum spectant, quia **nondum** ordine conscripta sunt, in aliam occasionem reservo." (Ep. 60; Hervorhebung hinzugefügt)

statischen und deshalb unbrauchbaren kartesischen Prinzipien der natürlichen Dinge (cf. Epp. 81 & 83).

Nichtsdestoweniger lassen sich auf Grund der ausgesprochenen Kürze der letzten Briefe Spinozas, welche überliefert sind, alternative Interpretationen der erörterten Textstellen nicht gänzlich ausschließen. Die Annahme, dass die Möglichkeit einer Deduktion a priori der Einzeldinge aus den Attributen dort negiert würde und dass Spinoza sich lediglich noch zu dem exakten Charakter der Attribute äußern wollte, erweist sich jedoch bei einer exakten Lektüre eher als unwahrscheinlich.

Dieser Rückgriff auf den erhaltenen Briefwechsel Spinozas verleiht der These Rückhalt, dass im System der Ethica eine Deduktion der existierenden endlichen Modi aus den Attributen nicht kategorisch unmöglich sein muss.<sup>98</sup> Und auch eine mögliche Deduktion a posteriori, welche die Modifizierung der Substanz zu einem zeitlich existierenden Einzelding im Ausgang von diesem Einzelding **lückenlos** darlegen könnte, würde diese Stelle in der spinozanischen Philosophie bereits entscheidend konkretisieren.

Sollte im Gegenteil der Übergang von den Attributen zu ihren jeweiligen finiten Modi und besonders zu deren zeitlicher Seinsweise innerhalb des spinozanischen Systems prinzipiell nicht zu erkennen sein, und wäre dies somit nicht nur die Konsequenz eines bestimmten defizienten

---

<sup>98</sup>E I, propp. 21 & 28 schließen lediglich das Folgen bestimmter endlicher Modi *aus der absoluten Natur* eines Attributes (*ex absoluta natura alicujus attributi Dei*) aus, nicht aber ihr Folgen aus einem göttlichen Attribut schlechthin.

endlichen Erkenntnisvermögens, ergäben sich zwei un-mittelbare Auswirkungen im Hinblick auf die Leistungs-fähigkeit des Systems: zum einen würde die in Axiom 3 des ersten Teiles der Ethica als universell gültig deklarierte Kausalität in eben dieser Allgemeingültigkeit wesentlich beschränkt, da sie die Verursachung einer bestimmten Gruppe von Wirkungen Gottes unter diesem Aspekt nicht erklären könnte. Zum anderen würde ebenso die für das Philosophieren Spinozas so grundlegende Annahme einer allumfassenden Intelligibilität alles Seienden, welche in E I, ax. 4 verankert ist und auf der universellen Kausalität beruht, eingeschränkt. Von daher scheint es im Rahmen einer behutsamen Interpretation der spinozanischen Theorie näher liegend anzunehmen, dass Spinoza zu Lebzeiten nicht mehr dazu kam, die kausale Beschreibung der erörterten Übergänge zu formulieren, als vermuten zu wollen, dass durch die strikte Unmöglichkeit dieser Deduktionen zentrale Prinzi-pien der Philosophie Spinozas gravierende Schäden hinsicht-lich ihres Geltungsbereiches erleiden könnten. Doch auch bei einem derart vorsichtigen Interpretieren bleibt an-scheinend unvermeidbar, dass eine solche, als möglich anzu-nehmende Deduktion nicht umhin könnte, einander so entge-gengesetzte Begriffe wie Unendlichkeit und Endlichkeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit, als auch Einheit und Vielheit in Beziehung zueinander zu setzen.

Hierbei muss hervorgehoben werden, dass die Annahme der Möglichkeit einer Deduktion einer Vielzahl zeitlich existierender Modi aus ihren jeweiligen Attributen

lediglich den Status einer Hypothese besitzen kann, worin bereits enthalten ist, dass die Ausführungen des Systems der Ethica diese Deduktion nicht erbringen. Ebenso unzweifelhaft ist jedoch, dass die endlichen Modi als durch Gott verursacht und somit determiniert gefasst werden und zwar nicht nur hinsichtlich ihres Wesens, sondern auch ihrer Existenz nach. Dies ergibt sich aus dem Inhalt von E I, prop. 16 & coroll. 1, prop. 17, schol. und aus prop. 24, coroll. bis hin zu E I, prop. 28, schol., besonders aber aus E I, prop. 25 und aus der in E I, prop. 28, dem. verwendeten Formulierung "**Debit ergo sequi vel ad existendum et operandum determinari a Deo vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est et determinatam habet existentiam.**" (E I, prop. 28, dem.; Hervorhebung hinzugefügt).

In Anbetracht der sich auf alles Seiende beziehenden Proposition 15 und der zentralen Proposition 16 des ersten Teiles, muss es unmöglich erscheinen, dass in der Ethica zeitliche, singuläre Modi nicht durch ihr In-Sein und Verursacht-Sein durch Gott determiniert wären. Diese Determination durch die Substanz wird im Zuge der Erläuterungen zu den sich anschließenden Lehrsätzen bis hin zu Lehrsatz 28 ausgewiesen und stellt ein fundamentales Charakteristikum der spinozanischen Theorie dar, welches in der Anmerkung zu E I, prop. 28 unter zwei im Deduktionsgang bereits eingeführten Hinsichten beschrieben wird. Einerseits wird untersucht, welcher Art von Ursache die Substanz im Hin-

blick auf die Einzeldinge ist, sodann wird diese Fragestellung durch einen Rückgriff auf die Immanenz der Einzeldinge in der Substanz differenziert.

Zunächst reserviert Spinoza den Begriff der *causa absolute proxima* für die Produktion der unendlichen Modi durch die Substanz, welche unmittelbar von ihr hervorgebracht werden und somit aus ihrer absoluten Natur folgen ("Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex absoluta ejus natura necessario sequuntur [...]". E I, prop. 28, schol.).<sup>99</sup> Das Hervorbringen der Einzeldinge durch

---

<sup>99</sup>An dieser Stelle und mehr noch in der zweiten Folgerung innerhalb der Anmerkung wird nicht deutlich, ob der vermittelte unendliche Modus hier mit zu den 'unmittelbar von Gott produzierten Dingen' gerechnet wird. Besonders die direkte Gegenüberstellung von Einzeldingen und unmittelbaren Produkten Gottes nach dem *Sequitur II*<sup>o</sup> lässt dies wahrscheinlich erscheinen, obwohl es durch E I, prop. 21 und die Theorie der unendlichen Modi nicht gedeckt sein kann. Ebenso wäre es kaum einzusehen, dass der vermittelte unendliche Modus hier zu den mittelbar von Gott hervorgebrachten Dingen inklusive der Einzeldinge gezählt würde, ist er doch, wenn auch nicht unmittelbar, so doch lückenlos aus der unbedingten Natur Gottes herleitbar.

Der Wortlaut der Passage ist in der Tat nicht unproblematisch, und sowohl Gebhardt als auch Akkerman und Bartuschat nehmen in ihren jeweiligen Versionen des lateinischen Textes Hinzufügungen vor. Der Beginn des Scholiums in der Version Bartuschats lautet wie folgt, wobei das ergänzte *quaedam* hervorgehoben erscheint: "Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex absoluta ejus natura necessario sequuntur, **quaedam** mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse nec concipi possunt; [...]" (E I, prop. 28, schol., Hervorhebung hinzugefügt).

Handelte es sich bei den *quaedam mediantibus his primis* um die vermittelten unendlichen Modi, so würde damit eine Vielzahl von vermittelten Modi zugestanden und nicht nur ein einziger, wie die Bartuschatsche Interpretation es beispielsweise vorsieht. Interpretierte man jedoch alternativ und dahingehend, dass es sich bei den *quaedam mediantibus his primis* um die *res singulares* handelte, dann läge in der Wendung *mediantibus his primis* die in der spinozanischen Theorie nicht ausgewiesene Vermittlung der endlichen Modi über die unendlichen Modi, so dass damit die Herleitung der endlichen Modi mittelbar aus der Substanz geleistet wäre. E I, prop. 22 schließt ein solches Folgen von endlichen Modi aus unendlichen aber aus.

Gott wird im Gegensatz dazu ausschließlich negativ beschrieben, indem ausgeschlossen wird, dass Gott als *causa remota* der Einzeldinge fungieren könnte; lediglich zur Unterscheidung der mittelbaren von den unmittelbaren Produkten des göttlichen Wirkens könnte der Begriff einer entfernten Ursache eine gewisse Rechtfertigung besitzen. Und im Rahmen der infiniten Kausalketten der endlichen Modi, wie sie gerade zuvor E I, prop. 28 darlegt hat, könnte Gott in der Tat nie als eine entfernte Ursache von Modi auftreten -beispielsweise als ein erster Ur-Grund-, da die Kausalketten einerseits unendlich sind und andererseits nur Modi umfassen, auf keinen Fall aber Substanzielles. Die bloße Zurückweisung der These, dass Gott in Bezug auf die Einzeldinge eine *causa remota* sein könnte und somit 'auf keine Weise mit seinem Effekt verknüpft' ("[...] quae cum effectu nullo modo conjuncta est." E I, prop. 28, schol.), lässt nun aber gerade offen, wie der genaue Mechanismus der Bewirkung der Einzeldinge durch Gott zu denken sei. Selbst die von Bartuschat vertretene Annahme, dass der Ausschluss von *causa absolute proxima* als auch *causa remota* lediglich das Konzept einer *causa proxima* übrig lasse<sup>100</sup>, vermag nicht zu erhellen, wie Gott als eine

---

Die in der Anmerkung zweimal verwendete Gleichsetzung (*videlicet ea, quae; vel potius quae*) der unmittelbaren Produkte Gottes mit demjenigen, welches aus seiner unbedingten Natur notwendig folgt, -und somit mit den unmittelbaren unendlichen Modi (entsprechend E I, prop. 21)- legt ebenso die erste Interpretationsweise nahe.

<sup>100</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 50: "Daß er auch in bezug auf sie [die einzelnen Dinge] *causa proxima* ist, folgt aber nicht aus der Natur Gottes; folgte es daraus, wäre er *causa absolute proxima*. Deshalb gebraucht Spinoza den Terminus

nächste Ursache die Einzeldinge hervorbringen könnte. Ganz besonders dringend wäre es hierbei zu erläutern, auf welche Art sich die Wirkungsweise einer nächsten Ursache von einer absolut nächsten Ursache unterscheidet.

Ohne dass Spinoza selber diesen Schluss zöge und Gott als *causa proxima* der *res singulares* charakterisierte, verweist er unmittelbar auf das In-Sein aller Modi in Gott, indem er zum Schluss der Anmerkung auf den Inhalt von E I, prop. 15 zurückgreift, um so zu widerlegen, dass Gott eine *causa remota* bezüglich der Dinge sei. Aber sowohl E I, prop. 15, prop. 16 als auch prop. 18, welche Gott als die *causa immanens*, nicht aber die *causa transiens* aller Dinge ausweist, vermögen es nicht, den Mechanismus der Verursachung der Dinge durch Gott zu verdeutlichen. Letzten Endes scheint das Hauptargument für das *in esse* der Dinge in Gott in Definition 5 des ersten Teiles zu liegen<sup>101</sup>, welche das spinozanische Verständnis des Modusbegriffes als einer Affektion einer Substanz darlegt, wobei die Affektion nur in der Substanz sein kann und durch sie begriffen wird. Nun scheint der Rückgriff auf das In-Sein der Dinge in Gott am Ende von E I, prop. 28, schol. schlüssig und zutreffend, um die Charakterisierung Gottes als einer entfernten Ursache

---

'causa proxima' zur Charakterisierung der Macht Gottes in deren Produktion endlicher Modi nicht, der aber bei Zurückweisung von *causa absolute proxima* und *causa remota* nur übrig bleibt." (Zusatz in Klammern hinzugefügt).

<sup>101</sup>"Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur." (E I, def. 5). Der Beweis zu E I, prop. 15 stützt sich fundamental auf die fünfte Definition.

der einzelnen Dinge zu entkräften, jedoch kann auch dieser Verweis die inhaltliche Konkretisierung der Verursachung der singulären Modi nicht erbringen; das Faktum eines bloßen In-Seins der Dinge in der Substanz ist doch ein zu strukturell-allgemeines, als dass es den exakten Kausalnexus verdeutlichen könnte. Und auch der Lehrsatz 28 und sein Beweis als solche vermögen das Hervorbringen der Dinge durch Gott lediglich insoweit zu erläutern, als der Modus, welcher einen anderen hervorbringt, auch bereits als eine endliche und bestimmt existierende Modifikation Gottes ausgegeben wird. Der Mechanismus der Modifikation bleibt hingegen, wie bereits besprochen, unerwähnt. Trotz der Diskussion des kausalen Status der göttlichen Produktion der Dinge und trotz der Betonung, dass alles in Gott sein muss, erreicht E I, prop. 28, schol. von daher keine inhaltliche Präzisierung dieses Produzierens.

Eine abschließende, zentrale Frage in Bezug auf die unendlichen Kausalketten der Einzeldinge in E I, prop. 28, die eine unmittelbare Verbindung zum sich anschließenden Lehrsatz 29 herstellt, zielt auf die exakte Identifikation der Einzeldinge, welche sich E I, prop. 28 zufolge in einem infiniten Progress kausal hervorgebracht haben. Der Wortlaut des Lehrsatzes und des Beweises scheint zu belegen, dass es die zeitlich existierenden Einzeldinge sind, welche sich Kaskaden gleich zum Existieren und Wirken bestimmen:

Quodcunque singulare sive quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam [...]. (E I, prop. 28)

Nichtsdestoweniger hat sich eine von dieser Lesart abweichende Interpretationsweise entwickelt, welche annimmt, dass E I, prop. 28 nicht auf das **Existieren** und Wirken der zeitlichen Realität der singulären Modi Bezug nimmt, sondern lediglich ihre **essentielle** Determination betrifft. Einer der Hauptvertreter dieser Auslegungsweise ist Arne Naess, welcher diese Position explizit in seinem Artikel "Is Freedom Consistent with Spinoza's Determinism?" entwickelt. Ohne den geringsten Zweifel zeichnet sich die Vorgehensweise von Naess in diesem Aufsatz durch ein ausgesprochen hohes Maß an Umsichtigkeit und Präzision aus, wie es beispielsweise in der sorgfältigen Differenzierung verschiedener Arten von Determination (symmetrische/nicht-symmetrische; zeitliche/nicht-zeitliche Determination; nicht-zeitliche Determinierung auf Grund von Delimitation, Emanation oder mit Bezug auf Klassen) gleich zu Beginn des Artikels zur Anwendung gelangt. Bei der Übertragung seiner scharfsichtigen allgemeinen Überlegungen auf die Ethica jedoch, und somit bei der Charakterisierung in ihr anzutreffender zentraler Thesen, trifft Naess Einschätzungen, die nicht ohne weiteres Anspruch auf uneingeschränkte Zustimmung erheben können. Die fundamentale Behauptung, dass in der Ethica und im ganz Besonderen in E I, prop. 28 keinesfalls zeitliche Determination durch Vorhergehendes ("antedetermination") angenommen und dargestellt würden, vermag Naess nicht ausreichend zu begründen. Von den verschiedenen Indizienbeweisen, mit denen Naess seine These, dass in der Ethica keinerlei zeitliche Determination ange-

nommen werde, zu stützen sucht, können ausnahmslos alle entkräftet werden. An Stelle einer erschöpfenden Besprechung aller von Naess vorgebrachten Argumente sollen hier allerdings lediglich die wichtigsten Widerlegungsstrategien betrachtet werden.

Es könnte A. Naess zugestanden werden, dass E I, prop. 28 und sein Beweis keinen expliziten, wörtlichen Hinweis darauf liefern, dass in diesem Zusammenhang zwangsläufig oder sogar ausschließlich zeitliche Determinierung dargestellt wird,<sup>102</sup> so wie es auch richtig ist, dass Erkennen nach der zweiten und dritten Art kausale Verursachung nicht als zeitliche verstehen kann. Aber diese Erwägungen können keinesfalls hinreichen, einen Ausschluss von zeitlicher Determinierung in der Ethica zu begründen, und ebenso wenig können dies der punktuelle Hinweis auf die Annahme gegenseitiger Determination im 32. Brief<sup>103</sup>, die Naess zufolge angeblich nicht zeitlich gedacht werden könne, oder auch die These Spinozas, dass die Selbstbestimmung eines Dinges

---

<sup>102</sup>Eine neutrale Prima-facie-Charakterisierung käme unterdessen kaum umhin, den Aspekt, unter welchem die Einzeldinge in E I, prop. 28 untersucht werden, als einen zeitlichen zu bestimmen. Der Ausdruck 'quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam' ist an sich nicht missverständlich und wurde zuvor in E I, prop. 21, dem. zudem -wie bereits oben angemerkt worden ist- mit dem Zusatz 'sive durationem' noch schärfer als auf ein zeitlich Seiendes bezogen gefasst.

<sup>103</sup>Cf. A. Naess, "Is Freedom Consistent with Spinoza's Determinism?", p. 9. Die von Naess zitierte Stelle befindet sich im 32. Brief, welcher an Oldenburg gerichtet ist, und im Zusammenhang der Überlegungen Spinozas über die Beziehung von Teil und Ganzem und von Substanz und Modifikation. Im Artikel von Naess wird fälschlicherweise der 23. Brief als Quelle angegeben. Dieser Druckfehler ist nur eine von zahllosen Ungenauigkeiten des naessschen Textes.

durch seine Essenz nicht die Dauer dieses Dinges festlegt. Desgleichen vermag die mit Bezug auf die Ethica ein wenig anachronistisch anmutende Betonung des Unterschiedes zwischen einem 'event' und etwas, welches einen 'concrete kind of thing character' besitzen soll, die Zeitlichkeit von Determination nicht tatsächlich zu diskreditieren.<sup>104</sup>

Bemerkenswerterweise beziehen darüberhinaus zwei der vier von Naess zitierten und von ihm auf Grund ihrer Qualifikationen distinguierten Philosophen (F. Copleston, S. Hampshire), welche sich ebenso mit der Problematik des genauen Verständnisses des spinozanischen Determinismus befasst haben, die der Ansicht von Naess konträr entgegengesetzte Position.<sup>105</sup>

Die grundsätzliche Strategie der Argumentation, wie Naess sie entwickelt, ist nicht ungewöhnlich für Theorien, welche die Kompatibilität von Determinismus- und Freiheitsbegriffen innerhalb ein und desselben philosophischen Systems belegen wollen: sie beruht auf der Abschwächung des Determinismusbegriffes, um somit ein weitergehendes Freiheitsverständnis mit ihm vereinbaren zu können. Die Abschwächung des Determinismuskonzeptes der Ethica, welche bei Naess primär durch das Zurückweisen von zeitlicher Determination erfolgt, wäre jedoch im Rahmen seiner Überlegungen gar nicht erforderlich, um die angestrebte

---

<sup>104</sup>A. Naess, "Is Freedom Consistent with Spinoza's Determinism?", p. 9.

<sup>105</sup>Ibidem, pp. 6 & 13.

Konsistenz von Determinismus und Freiheit auszuweisen, da sein Verständnis des spinozanischen Freiheitsbegriffes durchaus differenziert genug ist, um mit einem umfassenden zeitlichen Determinismus verträglich zu sein. Davon abgesehen ist die Zurückweisung einer strengen Determination allen zeitlichen Geschehens in Bezug auf die Ethica von Seiten Naess' nicht nur nicht plausibel zu machen, sondern *antedetermination* stellt -ganz im Gegenteil- ein Charakteristikum der spinozanischen Theorie dar. Erst der Anspruch, dass jegliches im Zeitlichen stattfindende Handeln und Bewirken (*agere; operari*) unumgänglich kausal determiniert ist, ermöglicht es Spinoza, im Rahmen der Betrachtung der menschlichen Affekte und der daraus resultierenden Abhängigkeit allgemeingültig menschliche Handlungsweisen gleichsam als gesetzmäßig erfolgende Reaktionen zu erklären. Hieraus ist ebenfalls schon zu ersehen, dass eine weitere zentrale These der Naessschen Kritik unhaltbar ist: Naess behauptet in der Tat, dass die Ethica nicht von der Determination von spezifischen Einzeldingen (*res singulares; particulars*) handelt, sondern lediglich von "determinations of class", bzw. "genus determination".<sup>106</sup>

The determinism of Spinoza is one of essence, *complete determination of essential relations between things*. **It is not a determination of particulars, dated or undated**, it is not a doctrine of antedetermination. Spinoza does not defend any such doctrine nor does he criticize any. He was not seriously engaged by the problem. (Hervorhebung hinzugefügt)<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup>Ibidem, p. 11.

<sup>107</sup>Ibidem, p. 22.

Es trifft durchaus zu, dass Spinoza in der Ethica nur selten und lediglich außerhalb des Deduktionsganges spezifische Beispiele zur ausführlichen Besprechung heranzieht und dass er häufig allgemeine Gesetzmäßigkeiten herleitet. Nichtsdestoweniger ist es aber unhaltbar anzunehmen, dass er nur Klassen als determiniert ansähe, nicht aber singuläre Modifikationen. Erstens widerspricht dies der uneingeschränkten Gültigkeit des Kausalitätsaxiomes (E I, ax. 3); zweitens kollidiert diese Auffassung mit Spinozas explizitem und **am Beispiel spezifischer Modifikationen illustrierten** Nominalismus, wie er in E II, prop. 40, schol. 1 und E II, prop. 48, schol. dargelegt wird.<sup>108</sup>

Drittens verkennt Naess ganz offensichtlich, dass naturwissenschaftliche Gesetze, auch wenn sie keine spezifischen empirischen Daten beinhalten, doch gerade für konkrete Einzeldinge unbedingte Gültigkeit beanspruchen.<sup>109</sup> So muss beispielsweise das Gravitationsgesetz nicht erst mit einem Anwendungsbeispiel versehen werden, damit es universelle

---

<sup>108</sup>"Unde sequitur has et similes facultates vel prorsus fictitias, vel nihil esse praeter entia metaphysica sive universalialia, quae ex particularibus formare solemus. Adeo ut intellectus et voluntas ad hanc et illam ideam vel ad hanc et illam volitionem eodem modo sese habeant ac lapideitas ad hunc et illum lapidem, vel ut homo ad Petrum et Paulum." (E II, prop. 48, schol.)

<sup>109</sup>Cf. *ibidem*, pp. 8-14.  
"Here again determination as asserted by Spinoza, is a relation between kinds or, better, between classes of things. Definite ways of operation are asserted, but in the sense of classes of operations forming ways. Details are left out. Even when Spinoza speaks about *res singulares*, particular things, it is at least sometimes clear that he speaks about particular *kinds or classes* of things. This implies that Spinoza is not talking about a strictly singular temporal sequence, the one and only one *history* of nature, including man." *Ibidem*, p. 11.

Gültigkeit für einzelne physikalische Objekte beanspruchen kann. Ebenso muss ein physikalisches Gesetz, in dessen Funktionsgleichung eine Zeitvariable enthalten ist, auch keinen konkreten Zeitpunkt enthalten, um zeitlich ablaufendes Geschehen als exakt determiniertes zu beschreiben. Auf diese Weise vermag Naess keinesfalls den Nachweis zu erbringen, dass E I, prop. 28 nicht von zeitlichen Determinationsketten besonderer Dinge handelt.<sup>110</sup> Ganz im Gegenteil benennt Naess selber eine der Textstellen in der Ethica, aus welcher zweifelsfrei ersichtlich ist, dass Spinoza davon ausgeht, dass Einzeldinge durch ihnen vorhergehende zeitlich determiniert sind:

Lemma III. Corpus motum vel quiescens ad motum vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab alio, et illud iterum ab alio, et sic in infinitum.

Demonstratio. Corpora (per defin. 1. hujus) res singulares sunt, quae (per lemma 1.) ratione motus et quietis ab invicem distinguuntur; adeoque (**per prop. 28. p. 1.**) unumquodque ad motum vel quietem necessario determinari debuit ab alia re singulari [...]. (E II, lemma 3 & dem.; Hervorhebung hinzugefügt)

Aus Hilfssatz 3 und seinem Beweis, welche unabweislich von der Determination bewegter, und somit zeitlich sich verhaltender, Einzeldinge handeln, folgt notwendig, dass Spinoza von einer zeitlichen Determination allen Seins ausgeht. Obwohl in seinem Entwurf der Grundlagen einer Physik im Anschluss an E II, prop. 13, coroll., schol. unvermeidlich nur körperliche Sachverhalte auseinander-

---

<sup>110</sup>Ibidem, p. 8.

gesetzt werden, so lässt sich auf Grund der umfassenden Isomorphie aller Attribute (entsprechend E II, prop. 7 & coroll. & schol.) die **zeitliche** Determination der **singulären** Modi als uneingeschränkt gültig ausweisen. Naess selber muss daher feststellen:

Our conclusion: The determination envisaged in Lemma 3 of Part Two includes complete antedetermination, and its physics of bodies may through an interesting generalizing reconstruction be made to cover the whole doctrine of extension in the *Ethics*. It is however a kind of reconstruction or interpretation which is not the only plausible one consistent with the text as a whole.<sup>111</sup>

Der abschließende Versuch von Naess am Ende dieser Passage, die aus Lemma 3 & Dem. sich ergebende umfassende zeitliche Determination als nur eine mögliche Interpretation des spinozanischen Systems zu diskreditieren, vermag nicht zu erhellen, auf welche Weise die von Naess selber gezogene Konsequenz allumfassender *antedetermination* zu entkräften wäre. Als ebenso wirkungslos erweisen sich zwei weitere Vermutungen: einerseits postuliert Naess, dass eine Anwendung der Inhalte (und somit auch der Determinismusthese) der ersten beiden Teile der Ethica auf die folgenden nicht zulässig sei. Das Vorwort zu Teil drei der Ethica fordert jedoch das exakte Gegenteil, nämlich die Untersuchung des Modus Mensch nach denselben Kriterien und Grundsätzen, welche auf alle anderen Teile der Natur Anwendung finden. Eine willkürliche Beschränkung oder Zurücknahme der Ergebnisse der spinozanischen Ontologie, die häufig

---

<sup>111</sup>Ibidem, p. 10.

vorausgreifend bereits menschliche Phänomene erläutert, beim Übergang zu den ethischen Teilen der Ethica würde sowohl die Kohärenz als auch die Glaubwürdigkeit des Deduktionsverfahrens und des gesamten Systems unterminieren. Andererseits legt Naess nahe, dass Lemma 3 des zweiten Teiles lediglich eine spezielle Anwendung von E I, prop. 28 sein könne und diese frühere Textstelle somit vielleicht nicht die *complete antedetermination* beinhalte, wie sie aus E II, lemma 3 folgt.<sup>112</sup> Auf diese Weise kann zum einen die Annahme eines zeitlichen Determinismus aller Einzeldinge jedoch nicht von der Ethica insgesamt fern gehalten werden; zum anderen ist es in Hinsicht auf E I, ax. 4 nicht einsichtig, wie Lemma 3 durch E I, prop. 28 bewiesen werden könnte, wenn dort nicht bereits die zeitliche Determination besonderer Dinge erwiesen worden oder zumindest enthalten wäre.

Ganz im Gegensatz zu der von Naess vorgetragenen These, dass zeitliches und singuläres Seiendes im spinozanischen System nicht kausal determiniert seien, formuliert Spinoza explizit konkrete Beispiele, welche die kausale Verknüpfung von singulär-zeitlichen Ereignissen in den Mittelpunkt stellen. Eine ausgesprochen ausführliche Passage findet sich so z.B. im Appendix zum ersten Teil der Ethica, wo sich Spinoza gegen die Zulässigkeit einer *reductio ad ignorantiam* wendet, welche die Annahme von Gott gewollter Zweckursachen in der Natur plausibel erscheinen lassen

---

<sup>112</sup>Ibidem, p. 10.

soll. Es gilt, den anzunehmenden Tod eines Passanten durch einen vom Dach herabfallenden Stein zu erklären, und Spinoza legt dar, dass die richtige Weise zur Erklärung eines solchen, spezifischen Sachverhaltes das Zurückverfolgen der einzelnen ursächlichen Zusammenhangsketten ist. Die Ausgangspunkte der Kausalanalysen für die beschriebene fatale Konstellation bestehen in dem Herabfallen des Steines und dem Vorbeigehen der Person, von wo aus schrittweise das Zustandekommen der Bewegung des Steines und des Aufenthaltsortes des Passanten zurückverfolgt wird. Spinoza führt die ersten Schritte dieser Analyse exemplarisch durch, wobei die gewählte Schrittweite ohne Zweifel eine sehr viel kleinere sein könnte. Diese Weise des Verstehens, i.e. durch kausal-analytischen Regress, ist die einzig angemessene für zeitlich-singuläre Ereignisse und gerade auch solche, die zunächst seltsam anmuten. Spekulationen über irgendeinen Willen Gottes, über von ihm gesetzte und verfolgte Zwecke oder über Zufall werden der Lächerlichkeit preisgegeben und aufgeklärt. Sie beruhen auf der doppelten Schwierigkeit, dass die Menschen zunächst ohne Kenntnis der Ursachen von Dingen zur Welt kommen<sup>113</sup> und es sich sodann als kompliziert erweist, die Ursachen der Dinge zu erkennen. Einerseits kommt es häufig vor, dass gewisse Sachverhalte das menschliche Verstehen überfordern, z.B. bei der Erklärung der Konstruktion und

---

<sup>113</sup>"Satis hic erit, si pro fundamento id capiam, quod apud omnes debet esse in confesso; nempe hoc, quod omnes homines rerum causarum ignari nascuntur [...]." (E I, app.)

Funktion des menschlichen Körpers, welche die Wissenschaftler bis zum heutigen Tage noch in ihren grundlegenden Aspekten beschäftigt.<sup>114</sup> Andererseits können in Fällen, welche ursächlich herleitbar sind, nur endlich viele Schritte des kausal-analytischen Regresses angegeben werden, da das menschliche Wissen notwendig begrenzt ist und die Kausalketten unendlich in die Vergangenheit zurücklaufen. Dies ist der Fall bei dem von Spinoza angeführten Beispiel des vom Stein erschlagenen Menschen, bei welchem die kausale Analyse wegen der Beschränktheit menschlichen Wissens an einem bestimmten Punkte zwangsläufig abbrechen muss. Von Unverständigen wird dieser Sachverhalt so ausgelegt, dass man zum göttlichen Willen oder zu der Annahme von Zweckursachen als letztem Erklärungsgrund Zuflucht nehmen müsste, worin Spinoza lediglich

---

<sup>114</sup>Diese Problematik, den Bau des menschlichen Körpers (*corporis humani fabrica*) nicht kausal erklären zu können, wird von Spinoza in E III, prop. 2, schol. erneut aufgegriffen. Dort unternimmt es Spinoza, den Inhalt des Lehrsatzes zu bekräftigen, dass -entsprechend der in E II, prop. 6 formulierten Trennung der Attribute- auch zwischen menschlichem Geist und Körper keinerlei kausale Beziehung besteht. Aus der Unkenntnis des menschlichen Körperbaus und dessen, was der Körper an Komplexem zu vollbringen vermag, versucht Spinoza abzuleiten, dass diejenigen Handlungen und Artefakte der Menschen, die anscheinend geistiger Vorausplanung bedürfen, auf rein körperlichen Vorgängen beruhen könnten.

Diese defiziente argumentative Strategie vermag hingegen keine rationale Erklärung zu geben und bedient sich einer der von Spinoza am stärksten denunzierten Begründungsmethoden, nämlich des Schließens ausgehend von privativen Aussagen, welche nichts Wesenhaftes enthalten, in diesem Fall von der menschlichen Unwissenheit. Eine ausführliche, kritische Diskussion dieser Textpassage, in welcher es Spinoza nicht gelingt, den eigenen Rationalitätsansprüchen gerecht zu werden und die scheinbare Bestimmung des Körpers durch den Geist überzeugend zu entkräften, liefert W. Bartuschat. Cf. Spinozas Theorie des Menschen, pp. 314-315.

argumentative Kurzschlüsse und Vorurteile erkennt.<sup>115</sup> In Wahrheit verhält es sich Spinoza zufolge so, dass die Dinge allesamt vorherbestimmt sind ("[...] quod omnia a Deo fuerint praedeterminata [...]"; E I, app.) und dass die Dinge untereinander kausal verknüpft sind (*rerum concatenatio*; E I, app.), vom begrenzten menschlichen Geist aber unmöglich bis ins Unendliche zurückverfolgt werden können.

In der überlieferten Korrespondenz Spinozas finden sich zahlreiche weitere Beispiele dafür, dass -entgegen der These von Naess- gerade zeitliche Vorgänge im spinozani-schen System als notwendig ursächlich bestimmt aufzufassen sind. Ein besonders prägnantes Beispiel, welches letzten Endes die Illusion der menschlichen Willensfreiheit ent-larven soll, findet sich in dem an G.H. Schuller gerichteten Brief 58, der in den Teilen 2. bis 4. noch ausführli-cher erörtert werden wird. In diesem Brief wird erneut von Spinoza erklärt, dass alle geschaffenen Dinge von äußeren Ursachen zum Existieren und Handeln bestimmt werden, und zwar auf gewisse und bestimmte Weise. Zur Illustration wird zunächst eine einfache Situation beschrieben, nämlich die eines Steines, welcher von außen durch ein Quantum von Bewegung beschleunigt wird und anschließend in seiner Bewe-gung unvermeidlich fortfährt. Sodann wird das Charakteris-tikum der Verursachung durch Äußeres in der Zeit für jegli-

---

<sup>115</sup>"Et sic porro causarum causas rogare non cessabunt, donec ad Dei voluntatem, hoc est ignorantiae asyllum, confugeris." (E I, app.)

ches Seiende -wie komplex es auch sein mag- als notwendig erwiesen, und zwar sowohl hinsichtlich seiner Existenz als auch seines Handelns. Die Formulierungen stimmen beinahe verbatim mit E I, prop. 28 überein, und darüber hinaus ist das von Spinoza gewählte Beispiel eines, welches nur in der Zeit stattfinden kann, da es sich um eine räumliche Bewegung handelt. Die daran anschließende Dekonstruierung der lediglich vorgestellten Willensfreiheit als Unkenntnis der bewirkenden Ursachen der eigenen Handlungen ist typisch für die Theorie Spinozas und findet wiederholt an zentralen Stellen Verwendung: wie gesehen in E I, app., ebenso aber u.a. in E III, prop. 2, schol.<sup>116</sup> In diesen beiden Passagen wird explizit auf die notwendige Verursachung gerade auch menschlicher Handlungen (im allgemeinen Sinne) abgehoben, und so auch im 58. Brief: die Hypothese eines Steines, welcher ein Bewusstsein besäße, dient nur vorbereitend der Widerlegung der Illusion, dass Menschen aus dem freien Entschluss ihres Geistes Handlungen hervorbringen könnten. Die mannigfaltigen Beispiele, anhand welcher Spinoza die Determination menschlichen Handelns verdeutlicht, ähneln sich in den drei genannten Passagen sehr und greifen zurück auf affektive Konstellationen, in denen die jeweiligen Handlungen als triebhafte Reaktionen deutlich hervortreten. Expressis verbis stellt Spinoza heraus, dass die Menschen von Ursachen bestimmt und von Anstößen getrieben werden,

---

<sup>116</sup>"[...] ita ut ipsa experientia non minus clare quam ratio doceat, quod homines ea sola de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii et causarum, a quibus determinantur, ignorari; [...]." (E III, prop. 2, schol.)

gegen Schluss des Briefes beschreibt Spinoza indirekt dann selbst Tugendhaftigkeit und Schlechtigkeit als notwendige Sachverhalte.

Es ist also durchaus nicht zu sehen, wie notwendige zeitliche Verursachung von besonderen Dingen und Sachverhalten in dem System der Ethica verzichtbar sein könnte. Die von Naess versuchte Einschränkung von Determination auf den Bereich von Gattungsessenzen<sup>117</sup>, welche die einzig wirkliche Art von Essenzen darstellen sollen, vermag ebenso nicht einmal im Ansatz Anspruch auf Plausibilität zu erheben: einerseits betrachtet Spinoza vielerorts in der Ethica individuelle Essenzen, und ebenso ist die Definition von Essenz bereits auf die Essenz eines einzelnen Dinges bezogen ("Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico [...]"; E II, def. 2). Andererseits thematisiert E I, prop. 25 unmissverständlich die ursächliche Hervorbringung von Dingen durch Gott sowohl hinsichtlich ihrer Existenz als auch in Hinsicht auf ihre Essenz, wobei -wie oben bereits angemerkt- die Argumentation des Beweises die Verursachung gerade der Essenzen der Dinge begründet, während die Produktion der Existenzen der Dinge gleichsam nur en passant im Scholium betrachtet wird.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup>A. Naess, "Is Freedom Consistent with Spinoza's Determinism?", pp. 11, 13-15, 22.

<sup>118</sup>Die in E I, prop. 25 zum Ausdruck gebrachte separate Determination von sowohl Essenz als auch Existenz ist derart deutlich, dass auch die in E II, prop. 45, schol. in Erscheinung tretende Multiplizierung des Existenzbegriffes sie nicht zu diskreditieren vermag.

Ebenso scheinen die Lehrsätze E I, propp. 26 bis 28, welche die unveränderliche Determination des Wirkens der Dinge durch Gott (E I, propp. 26 & 27) und durch vorgängige endliche Modi (E I, prop. 28) erweisen, in der Verwendung des Verbes *operari* zwangsläufig auf Wirkungen in der Zeit, i.e., auf die Hervorbringung von Zeitlichem, abzuheben. Bereits die Freiheitsdefinition zu Beginn des ersten Teiles (E I, def. 7) differenziert deutlich zwischen Handeln im strengen Sinne (*agere*), welches lediglich aus der Notwendigkeit der eigenen Natur heraus erfolgt, und Bewirken bzw. Verrichten (*operari*), zu welchem man von Äußerem gezwungen wird.<sup>119</sup> Selbst wenn man mit A. Matheron

---

Während Spinoza im Beweis des Lehrsatzes E II, prop. 45 Essenz und Existenz eines Dinges als distinkte Entitäten beschreibt ("Idea rei singularis actu existentis ipsius rei tam essentiam quam existentiam necessario involvit (per coroll. prop. 8. hujus): [...]."), detailliert er die Bedeutung dieses Gebrauches von Existenz in der anschließenden Anmerkung in einer Weise, welche vermuten lässt, dass es sich hierbei recht eigentlich um die Essenz des Dinges, gefasst als *potentia* bzw. *conatus*, handelte: "Nam loquor de ipsa natura existentiae, quae rebus singularibus tribuitur, propterea quod ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur (vide prop. 16. p. 1.). **Loquor, inquam, de ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt.** Nam, etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum, **vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur.**" Ein Vergleich mit E I, prop. 36 und E III, prop. 7 unterstreicht, dass ein derartiges Verständnis der Existenz eines Dinges vielmehr sein wesenhaftes *Potentia-* bzw. *Conatus-*Sein charakterisiert.

<sup>119</sup>Ein ausführlichere Diskussion zur Abgrenzung der Termini *agere* und *operari*, welche sowohl den fünften Teil als auch die Freiheitsdefinition der *Ethica* im Blick hat, ist bei W. Bartschat, *Spinozas Theorie des Menschen*, pp. 280-281, zu finden: "Das gezwungene Ding wird von einem anderen nicht zum Handeln (*agere*) bestimmt, sondern zu einem Verrichten (*operari*), heißt es in der Definition. [...] Auf der Basis eines generellen Handelns im Sinne eines bloßen *operari* hat das Handeln im strengen Sinne im Gegensatz zum Leiden die Bedeutung, eine Tätigkeit zu sein, die aus der Natur des endlichen Menschen

ein gegenseitiges Wirken der partikulären Essenzen aufeinander annehmen wollte<sup>120</sup>, so werden sie doch keinesfalls einander zu einem Verrichten zwingen können, sind sie doch als ewig zu denken und ohne jedweden Spielraum für Veränderungen. Von daher kann es sich bei dem als determiniert ausgewiesenen *operari* der Lehrsätze E I, propp. 26-28 nicht um etwaige Wirkungen in der Sphäre der ewigen Essenzen handeln; Wirkungen, die als ein *operari* gefasst werden, können lediglich im Bereich des Veränderungen und wirksame Fremdeinflüsse erlaubenden Zeitlichen erfolgen. Durch diesen Sachverhalt wird natürlich immer noch nicht ausgewiesen, auf welche Weise zeitlich-partikuläre

---

erfolgt." Ibidem, pp. 280-281. Eine noch extensivere Differenzierung zwischen diesen beiden Formen des Handelns hat P. Macherey entwickelt. Cf. P. Macherey, "From Action to Production of Effects: Observations on the Ethical Significance of Ethics I", besonders pp. 163ff.

<sup>120</sup>Im Zuge des nicht gänzlich unproblematischen Versuches das *tertium cognitionis genus* im Einklang mit E V, propp. 25 & 26 auf die Erkenntnis der Essenzen anderer Dinge auszuweiten, nimmt A. Matheron wiederholt an, dass die Essenzen der Einzeldinge miteinander kommunizieren oder dessen zumindest fähig seien: "Les essences individuelles ne sont pas isolées les unes des autres: elles communiquent entre elles par la médiation de ce Dieu qui est leur fondement commun [...]." A. Matheron, Individu et communauté chez Spinoza, p. 596. Cf. etiam pp. 599, 604, 610. In der zitierten Passage als auch auf Seite 610 geht Matheron davon aus, dass eine solche Wechselwirkung zwischen Essenzen lediglich durch die Vermittlung über Gott möglich ist. Auf Seite 596 nimmt er jedoch weitergehend an, dass Essenzen 'von außen verformt werden könnten' ("[...] si leurs essences sont déformées par la pression des causes extérieures [...]"), was wohl kaum als durch Gott vermittelt begriffen werden kann. Noch problematischer -und in Übereinstimmung mit der Grundthese von A. Naess- ist die Anwendung von E I, prop. 28 auf die (singulären) Essenzen, wodurch fatalerweise eine Abfolge in der ewigen Sphäre der Essenzen angenommen werden muss und auf ebenso mysteriöse Weise die Essenzen durch derartige sukzessive Wechselwirkungen sich gegenseitig zum Existieren bringen sollen. Cf. pp. 18-19. Weitere Ungereimtheiten, die sich aus einer Anwendung von E I, prop. 28 auf Essenzen ergeben müssen, werden nachfolgend besprochen.

Wirkungen lückenlos aus einem Aspekt der Natur Gottes zu erklären wären, und auch E I, prop. 28 vermag diese Ableitung nicht wirklich zu erbringen, bleibt doch ungeklärt, welche Verursachungsweise nach Ausschluss des Wirkens als *causa absolute proxima* oder *causa remota* (E I, prop. 28, schol.) zwischen Gott und endlichem Modus anzunehmen ist. Ebenso muss ohne Zweifel die Wahl des Begriffes *operari* in den Lehrsätzen 26 und 27 ausgesprochen fragwürdig erscheinen, da das Wirken Gottes auf einen bzw. in einem endlichen Modus ihn zu einem eigenmächtigen Handeln (*agere*) anregen müsste und nicht schon zwangsläufig zu einem gezwungenen. Unbeschadet dieser doktrinären Spannungen kann der Terminus eines *operari*, welches als bestimmt und unveränderbar ausgewiesen wird, in den genannten Lehrsätzen in keinem anderen Wirkungsbereich als dem des Zeitlichen angemessen und widerspruchsfrei zur Anwendung kommen.

Eine unüberwindbare Schwierigkeit in dem von Naess lancierten Interpretationsversuch besteht jedoch in der Annahme, dass die Determinationsketten der Modi gemäß E I, prop. 28 sich lediglich auf deren Essenzen beziehen könnten.<sup>121</sup> Zunächst ist diese Hypothese schon aus dem Grunde nicht gangbar, dass E I, prop. 28 eine unendliche Abfolge von Modi beschreibt, in der Sphäre ewiger Essenzen jedoch keine Sukzession denkbar ist.<sup>122</sup> Da die Essenzen als ewig

---

<sup>121</sup>Cf. A. Naess, "Is Freedom Consistent with Spinoza's Determinism?", pp. 13-15, 16.

<sup>122</sup>"[...] il doit comprendre d'abord l'univers des essences immobiles, posées absolument, c'est-à-dire hors de tout conditionnement en chaîne, dans l'éternité." M. Gueroult, Spinoza,

aufzufassen sind, ist es unmöglich, dass sie von anderen Essenzen erst hervorgebracht würden, da ihnen somit nicht notwendig ihr Sein zukäme, welches gemäß der Ewigkeitsdefinition E I, def. 8 aus ihrer bloßen Definition zu folgen hat und somit nicht von einem Äußeren herkommen kann<sup>123</sup>. E I, prop. 17, schol. belegt dies explizit: "Ex. gr.

---

Vol. I: Dieu (Ethique I), p. 326.

<sup>123</sup>Die Definition von Ewigkeit zu Beginn des ersten Teiles ist allgemein gefasst und legt die Bedingungen fest, gemäß welcher ein Ding als ewig aufzufassen ist. Bereits die vorangehende Freiheitsdefinition war ebenso generell in ihrer Formulierung, obwohl es evident ist, dass dasjenige Ding, welches diese Forderungen par excellence erfüllt, die Substanz ist, und von ihr handelt der erste Teil (*De Deo*) der Ethica letztlich auch primär.

Nichtsdestoweniger übersetzt W. Bartuschat die Erläuterung zur Ewigkeitsdefinition dahingehend, dass sie bereits die Ewigkeit aller Essenzen von Dingen beinhaltet: "Eine solche Existenz wird nämlich ebenso wie die Essenz eines Dinges [sicut rei essential] als ewige Wahrheit begriffen [...]" (lateinischer Text in eckigen Klammern hinzugefügt). Eine derartige Interpretation des spinozanischen Textes ist sicherlich legitim und stimmt auch mit vielen späteren Passagen überein (e.g. E I, prop. 17, schol., E II, prop. 8 & coroll. & schol.), und auch A. Matheron bezieht sich in diesem Sinne auf E I, def. 8, expl. (Cf. A. Matheron, Individu et communauté chez Spinoza, p. 574, besonders auch Fußnote 2.)

Einfacher scheint es hingegen, das "sicut rei essential" der Erläuterung zurückzubeziehen auf den Ausdruck "rei aeternae" des voranstehenden Definitionstextes im engeren Sinne; auf diese Weise wären nicht Essenzen der Dinge generell, sondern lediglich diejenige eines ohnehin ewigen Dinges, nämlich Gottes, als ewig postuliert. Im Hinblick auf die Ethica als Ganzes ist es unverzichtbar -wie in 1.3. bereits dargelegt wurde-, singuläre Essenzen als ewig zu verstehen, wie auch W. Bartuschat hieran keinen Zweifel lässt. Cf. W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, pp. 48, 52, 54.

Darüber hinaus muss es unglücklich erscheinen, dass Spinoza in der Explikation seiner Definition von Ewigkeit den Begriff eines ewigen Dinges bereits verwendet. Das Prädikat 'ewig' könnte in diesem Ausdruck wohl auch ohne weiteres durch die Beifügung 'absolut notwendig' ersetzt werden.

Aus der spinozanischen Ewigkeitsdefinition ergeben sich jedoch noch weitere, prinzipielle Schwierigkeiten: **Erstens** scheint der Ewigkeitsbegriff Spinozas sich primär auf die Existenz und nicht auf die Essenz von Dingen zu beziehen. **Zweitens** kann er sich streng genommen nur auf Gott als *causa sui* beziehen, sind doch

homo est causa existentiae, non vero essentiae alterius hominis; est enim haec aeterna veritas; [...]."

Sodann würde durch den aus E I, prop. 28 folgenden infiniten Regress sich mit Bezug auf die Essenzen die Konsequenz ergeben, dass die Herleitung der Essenzen aus Gott scheinbar nur über die beschriebene sukzessive Verursachung der Modi erfolge und die singulären Essenzen nicht direkt von Gott hervorgebracht würden. Eine solche Hypothese ist in keiner Weise mit der Theorie Spinozas verträglich, wie M. Gueroult wiederholt herausstellt:

En revanche, rien dans l'ordre des essences ne correspond à la *Proposition 28*, parce que, comme on l'a vu, chaque essence étant posée absolument par Dieu sans que sa production dépende de la production préalable d'une série d'autres, Dieu n'est pas là astreint à un *modus operandi*.<sup>124</sup>

Die Annahme gerade dieser **unmittelbaren** Beziehung von Gott zu singulären Essenzen erweist sich aber als konstitutiv

---

alle Modifikationen immer auch von Gott und nicht allein von ihrer singulären Definition, bzw. Essenz, abhängig. Alle Ewigkeit, welche nicht die Ewigkeit Gottes ist, kann also im Vergleich zu dieser lediglich eine abgeleitete sein. **Drittens** scheint Spinoza bereit zu sein, ausnahmslos alle Dinge und Sachverhalte, zumindest aber die Dinge und ihre Affektionen, in einem abgeschwächten Sinne als ewige Wahrheiten anzuerkennen, vielleicht auf Grund der absoluten Notwendigkeit alles Seienden gemäß E I, prop. 29. Cf. Ep. 10 an Simon de Vries.

<sup>124</sup>M. Gueroult, *Spinoza*, Vol. I: *Dieu (Ethique I)*, p. 335. Cf. etiam p. 326: "Contrairement aux existences, ces essences ne se disposent pas en série, car la position de l'une ne dépend pas de celle des autres, puisqu'elles sont posées toutes ensemble immédiatement par Dieu comme des parties composantes d'un même tout. La limitation réciproque des parties n'est nullement la dépendance en chaîne de leur position [...]." Ebenso p. 327: "La recherche du *comment* est en effet, ici, superflue, car, puisque les essences sont éternelles, Dieu, s'il les produit, ne peut que les produire absolument et sans conditionnement en cascade."

für das System der Ethica und ermöglicht erst die an Bedeutung für den Menschen und seine Befreiung nicht zu überbietende intuitive Erkenntnis. Die unmittelbare Produktion der individuellen Essenzen durch Gott konstituiert die besonderen Dinge gerade erst als Modifikationen der Substanz, und auch wenn diese Abhängigkeit nicht aus Gott selber hergeleitet werden kann, da die unteilbare Substanz (E I, prop. 13) sich hierzu partikularisieren müsste, so versucht E I, prop. 18 diese direkte essentielle Verursachung doch durch das Konzept einer immanenten Kausalität plausibel zu machen.<sup>125</sup>

Ein letzter Grund gegen die These, dass E I, prop. 28 lediglich die Determination von nicht-zeitlichem Geschehen -beispielsweise von rein essentiellen Zusammenhängen- beschreibt, besteht in dem prekären Vakuum, das sich aus einer derartigen Annahme für die Determination von zeit-

---

<sup>125</sup>Natürlich kann auch E I, prop. 18 die essentielle Verursachung einzelner Modi nicht aus der absoluten Natur Gottes herleiten, und sein Beweis verweist lediglich auf das prinzipielle In-Sein (E I, prop. 15 auf Grund von E I, def. 5) und Verursacht-Sein alles Seienden (E I, prop. 16, coroll. 1). Auch E I, prop. 25, coroll. bringt mit denselben Rückverweisen diesen unmittelbaren Zusammenhang von Substanz und partikulärer Modifikation zum Ausdruck.

W. Bartuschat unterstreicht diese für das System der Ethica unverzichtbare direkte Verursachung der endlichen modalen Essenzen durch Gott: "I, prop. 29 enthält, daß ein endlicher Modus in seinem bestimmten Wirken mit Notwendigkeit bestimmt ist, [...] weil er auch in dieser Bestimmtheit, die nicht aus der absoluten Natur Gottes folgt, durch die Notwendigkeit der göttlichen Natur insofern bestimmt ist, als ihm eine Essenz zukommt, die eine Modifikation der Essenz Gottes ist. Jeder Modus, auch der endliche, ist durch die Essenz Gottes bestimmt, die eine in den Dingen sich erfüllende Kausalität ist (causa rerum), die nicht in einem willkürlichen Akt Gottes gründet, sondern die dessen Natur selber ist, die mit Notwendigkeit causa rerum ist." Cf. W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 53.

lichen Dingen und Vorgängen ergäbe. Wenn sich in der Ethica kein Anhalt für Fälle von *antedetermination* ergäbe und das Phänomen zeitlicher Determination für Spinoza keine Relevanz besessen hätte<sup>126</sup>, dann bliebe gänzlich ungeklärt, wie sich zeitlich Ablaufendes verstehen ließe, und es würde sich bei der spinozanischen Theorie um den ausschließlichen Entwurf einer Sphäre von Wesenszusammenhängen handeln, die von sich aus keinen Schluss und auch keine Anwendung auf den Bereich zeitlichen Existierens ermöglichen. Was eine solche Theorie als ethische charakterisieren sollte und auf welche Weise sie dem Menschen die grundlegenden Bedingungen seines Existierens und Handelns, wie z.B. seiner unvermeidbaren Affektivität, darlegen und ihm so Orientierung in seinem tatsächlichen, und d.h. zeitlichen, Dasein erlauben könnte, das wäre auf diese Weise gänzlich uneinsichtig. Es ist gewiss zutreffend, dass ewige und essentielle Dinge und Sachverhalte eine kaum zu überschätzende Bedeutung haben im Rahmen der spinozanischen Theorie, ihre besondere Bedeutung für den Menschen jedoch gewinnen sie erst im Bezug auf die Dimension des Zeitlichen, in welcher sich die menschliche Existenz entfaltet; die Erkenntnis der zweiten und dritten Gattung mit ihrer im Zeitlichen wirksamen Macht wider die Affekte als auch das Konzept des *conatus* als in der Zeit sich artikulierende Wesenheit eines besonderen

---

<sup>126</sup>Cf. A. Naess, "Is Freedom Consistent with Spinoza's Determinism?", pp. 10 bzw. 22. Ganz im Gegensatz zur Position von Naess hebt W. Bartuschat zu Recht die Bedeutung der Sphäre des Zeitlichen in der Theorie Spinozas hervor. Cf. Spinozas Theorie des Menschen, besonders die Abschnitte II.2.-II.4.

Modus unterstreichen diese hervorragende Bedeutung zeitlicher Zusammenhänge. Die Annahme, dass Spinoza für das kausale Geschehen in dieser für seine Philosophie zentralen Sphäre keine Erklärungsstruktur bereit stellte, ist geradezu undenkbar, und dies ist -wie dargelegt wurde- auch nicht der Fall. Die nachfolgenden Anwendungen von E I, prop. 28 als fundamentales Begründungsmoment in den Beweisen von E II, propp. 9, 30 & 31, in welchen die Verursachung unbestreitbar zeitlicher Phänomene erklärt wird, nämlich einer *idea rei singularis actu existentis*, der *duratio nostri corporis* und der *duratio rerum singularium*, lassen keinen Zweifel daran, dass E I, prop. 28 die kausale Verkettung der Modi in ihrem zeitlichen Sein beschreibt. Die Einschätzung W. Bartuschats unterstreicht diese These nachhaltig:

Die innerweltliche Kausalität der Modi, die Lehrsatz 28 formuliert, geht auf die Äußerungen der *potentia* und damit auf das zeitliche Existieren eines jeden Modus, nicht aber auf dessen Essenz.<sup>127</sup>

Da auf diese Weise das gesamte zeitliche modale Geschehen entsprechend E I, prop. 28 fest und unveränderlich kausal verfügt ist und da kein Modus unabhängig von Gott sich selber zum Wirken oder zum Nicht-Wirken bestimmen kann (E I, propp. 26 & 27), so scheint es keinerlei Spielraum für Variationen im zeitlichen Ablauf des Universums zu geben, und es müsste alles streng determiniert sein. Der sich

---

<sup>127</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 48.

anschließende 29. Lehrsatz des ersten Teiles zieht die dementsprechende Konsequenz und legt dar, dass es in der Natur der Dinge keine Kontingenz geben kann:

In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum. (E I, prop. 29)

Es ist bemerkenswert, aber in keiner Weise untypisch für das Vorgehen Spinozas, dass an dieser Stelle der Begriff der Kontingenz thematisiert wird, ohne zuvor definitiv fixiert worden zu sein. Erst in der ersten Anmerkung zu Lehrsatz 33 des ersten Teiles, der von der Unmöglichkeit möglicher Welten handelt, wird eine vorläufige Charakterisierung des spinozanischen Verständnisses der Termini *contingens* und *possibilis* nachgereicht, in welcher zwischen den beiden Begriffen noch nicht differenziert wird. Die endgültige Festlegung und Abgrenzung der Kriterien, welchen zufolge Einzeldinge als zufällig bzw. möglich bezeichnet werden, erfolgt dann schließlich zu Beginn des vierten Teiles -mit Hinblick auf eine dort zu gebende präzise Differenzierung der Intensität von Affekten- anhand der Definitionen E IV, deff. 3 & 4:

III. Res singulares voco contingentes, quatenus, dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quod earum existentiam necessario ponat vel quod ipsam necessario secludat.

IV. Easdem res singulares voco possibles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus an ipsae determinatae sint ad easdem producendum. (E IV, deff. 3 & 4)

In Bezug auf ein solches Verständnis von Zufälligkeit, welches sie an das defiziente Wissen eines Betrachters

bindet<sup>128</sup>, kann es sich ohnehin nicht anders verhalten, als dass das Prädikat des Zufälligen keinen ontologischen Status besitzen kann, gerade so wie es E I, prop. 29 darlegt. Aus diesem Grunde mag es nicht abwegig erscheinen anzunehmen, dass der 29. Lehrsatz einen ganz erheblichen polemischen Akzent trägt und sich gegen ein hergebrachtes Verständnis von Kontingenz wendet, das diese als real ansieht und dasjenige als kontingent auffasst, welches bezüglich seines Seins weder notwendig noch unmöglich ist.<sup>129</sup> Die Tatsache, dass der Ausschluss von Kontingenz in Lehrsatz 29 der eigenen, spinozanischen Definition von Kontingenz erheblich vorangeht, mag die Vermutung unterstützen, dass sich Spinoza in E I, prop. 29 zunächst gegen einen traditionellen Kontingenzbegriff wendet und bestreitet, dass ihm in der Wirklichkeit etwas entspräche.

Anzunehmen, dass es sich bei Lehrsatz 29 bereits um das spinozanische Verständnis von Kontingenz handelte, welches -bevor es überhaupt terminologisch eingeführt wird- als eine bloße Bezeichnung ohne Anwendungsfälle entlarvt würde, scheint wenig für sich zu haben. Das kapitale Problem, welches sich hierbei ergibt, beruht auf der Tatsache, dass

---

<sup>128</sup>Cf. E I, prop. 33, schol. 1: "At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur nisi respectu defectus nostrae cognitionis."

<sup>129</sup>Cf. H.-P. Schütt, "Spinozas Konzeption der Modalitäten", p. 167: "Sind nämlich die Bestimmungen 'notwendig' und 'unmöglich' durchaus absolut zu verstehen, so wird die komplexe Bestimmung 'weder notwendig noch unmöglich', die das kanonische Definiens für 'kontingent' ist, auch absolut verstanden werden müssen und jene absolute Kontingenz bezeichnen, die Spinoza zufolge auf nichts zutreffen soll [...]."

die spinozanische Definition von Kontingenz zu Beginn des vierten Teiles keineswegs einen reinen Erkenntnismangel umschreibt, wie E I, prop. 33, schol. 1 es anzudeuten scheint, und schon gar nicht einen unvermeidbaren. Lediglich die Zuweisung des Prädikates des Möglichen (E IV, def. 4) basiert auf einem notwendig defizienten Wissen, da ein endlicher Verstand die unendlichen Kausalketten, durch welche Dinge verursacht werden, kategorisch niemals einholen kann<sup>130</sup>. Auf Grund des vor Lehrsatz 29 in der Ethica Entwickelten ist es jedoch evident, dass 'kontingent' im spinozanischen Sinne keineswegs eine reine Bezeichnung, bzw. eine Modalbestimmung nur im relativen Sinn<sup>131</sup>, ist, sondern durchaus etwas an den Dingen beschreibt, das ihnen tatsächlich zukommt, und nicht bloß einen potentiell ungenügenden Erkenntnisstand eines endlichen Betrachters charakterisiert: E IV, def. 3 hebt als Kriterium hervor, dass an der Essenz eines Dinges nichts gefunden werden kann, das notwendig seine Existenz setzen bzw. ausschließen würde. Dasjenige Ding jedoch, dessen Existenz aus seiner bloßen

---

<sup>130</sup>W. Bartuschat hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass es von Zeitlichem generell kein adäquates Wissen geben kann: "Das mangelnde Wissen ist vielmehr durch den Sachverhalt bedingt, auf den es sich richtet, von dem es, wie Spinoza zeigen wird, prinzipiell kein adäquates Wissen geben kann. Es sind die Dinge in ihrer zeitlichen Erstreckung." Cf. W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 56.

<sup>131</sup>Cf. H.-P. Schütt, "Spinozas Konzeption der Modalitäten", p. 166: "Eine Modalbestimmung nur im relativen Sinn auf einen Gegenstand anzuwenden hieße dagegen, die sehr viel schwächere Behauptung aufzustellen, daß es zwar gute Gründe gibt, den betreffenden Gegenstand so zu *nennen*, nämlich 'notwendig' oder 'kontingent' oder 'unmöglich', daß damit aber nichts darüber gesagt sein soll, wie dieser Gegenstand an sich selbst ist, ungeachtet unseres Wissens oder unserer Meinungen von ihm."

Essenz bzw. Definition notwendig folgt, bezeichnet Spinoza als *causa sui* (E I, def. 1) und spricht dieses Proprium Gott als der einzig möglichen Substanz zu (E I, propp. 7, 11 & 14). Daraus ergibt sich, dass Gott als Ursache seiner selbst konsequenterweise kein kontingentes Ding ist. Sodann gibt es aber keine Seienden außer Substanzen und deren Affektionen (E I, prop. 6, coroll. auf Grund von E I, ax. 1 & E I, deff. 3 & 5), und von den Affektionen bzw. Modifikationen Gottes gilt, was E I, prop. 24 aus der Eingangsdefinition der Ethica folgert, nämlich dass ihre Essenz die Existenz **nicht** einschließt. Also handelt es sich bei Gott um die einzig mögliche *causa sui*, und kein weiteres Ding kann dementsprechend bezüglich der ersten disjunkten Anforderung von E IV, def. 3 ('nihil invenimus, quod earum existentiam necessario ponat') das Merkmal der Kontingenz von sich fern halten. Die zweite disjunkte Anforderung ('nihil invenimus, quod existentiam necessario secludat') kann gemäß E I, prop. 33, schol. 1<sup>132</sup> bloß dann nicht erfüllt sein, wenn eine Essenz einen Widerspruch beinhaltet, und dies impliziert, dass es sich in einem solchen Fall im eigentlichen Sinne gar nicht um eine wirkliche, konsistente Essenz handelt. Zwar klingen die Ausführungen Spinozas in E I, prop. 11, dem. 2 so, als ob auch eine Natur, welche einen Widerspruch in sich schließt, wie in dem Falle eines viereckigen Kreises, nichtsdesto-

---

<sup>132</sup>"Deinde his etiam de causis res aliqua impossibilis dicitur; nimirum quia vel ipsius essentia seu definitio contradictionem involvit [...]." (E I, prop. 33, schol. 1)

weniger eine Natur bzw. Essenz darstellte<sup>133</sup>. Sie könnte aber keinesfalls als solche in einem göttlichem Attribut enthalten sein und könnte wohl allerhöchstens den Status eines *ens imaginationis* besitzen. Davon abgesehen sollte die Betrachtung der Essenz, wie E IV, def. 3 sie fordert, ohne weiteres den inneren Widerspruch erkennen und somit die Unmöglichkeit des Existierens einer solchen unstimmgigen Vorstellung konstatieren können. Von daher zeigt es sich, dass gemäß der spinozanischen Definition von Kontingenz keine anderen Dinge als Gott selbst und inkonsistente Konzeptionsversuche als nicht-zufällig gelten können. Alle Modi hingegen -und diese können nur von kohärenter Natur sein- sind **notwendig** kontingent, da für sie generell die gerade angesprochene Charakterisierung aus E I, prop. 24 gilt, dass ihre Essenz die Existenz nicht einschließt. Dementsprechend kann sich E I, prop. 29 mit seiner absoluten Leugnung von Kontingenz in der Natur der Dinge nicht auf das nachfolgende, spinozanische Verständnis von Zufälligkeit beziehen, da es dafür unendlich viele Anwendungsfälle gibt, nämlich den gesamten Bereich der Modi. E I, prop. 29 muss sich also polemisch gegen ein traditionelles Verständnis von Kontingenz richten, welches unterstellt, dass Dinge anders als notwendig existieren oder handeln könnten, oder schärfer gefasst: dass es außer notwendigen

---

<sup>133</sup>"Ex. gr. rationem, cur circulus quadratus non existat, ipsa ejus natura indicat; nimirum, quia contradictionem involvit." (E I, prop. 11, dem. 2)

und unmöglichen noch eine dritte Art von Existenzen oder Handlungen geben könnte.

Die spinozanische Auffassung von Kontingenzenz in E IV, def. 3, die auf alle Modi zutrifft, entspricht der Kategorie der *E-Kontingenzenz*, die H.-P. Schütt auf Grund seiner systematischen Betrachtung des metaphysischen Teiles der Ethica auf die Thematik der Modalitäten hin deduziert.

Und in Übereinstimmung mit dem hier Entwickelten erweist Schütt, dass eine so verstandene Kontingenzenz im spinozanischen System in keiner Weise eliminiert werden kann<sup>134</sup>. Nichtsdestoweniger kann diese Konzeption von Kontingenzenz, auch wenn sie fundamental ist und auf ausnahmslos alle Modi zutrifft, den Dingen nicht einen irgendwie gearteten ontologischen Status zusprechen, der darüber hinaus ginge, dass ihnen eine in sich kohärente Essenz zukommt. Da die Definition von Kontingenzenz gerade ausschließt, dass sich aus der Essenz eines kontingenten Dinges weitergehende Implikationen in Hinblick auf dessen Existenz ableiten lassen, kann die spinozanische Konzeption von Kontingenzenz dem Ding also lediglich ein rein privatives Merkmal zusprechen, nicht aber ein ontologisch-positives. Mit Blick auf die bei Schütt verwendete Differenzierung zwischen absoluten und relativen Modalbestimmungen ergibt sich aber für den Kontingenzenzbegriff Spinozas, dass dieser keineswegs bloß ein relativer ist, weil er nicht nur auf Grund eines subjektiven, äußeren Wissens einem Ding zufällt, sondern

---

<sup>134</sup>H.-P. Schütt, "Spinozas Konzeption der Modalitäten", p. 183.

unabhängig davon, wie gezeigt worden ist. Wenngleich einem Spinoza zufolge als kontingent zu bezeichnenden Ding durch diese Einstufung auch keine zusätzliche positive ontologische Eigenschaft beigelegt wird, so ist der dadurch fixierte modale Status für das kontingente Ding eine absolute Charakterisierung, nämlich eine dem Ding an sich selbst zugewiesene Privation. Von daher vermag der spinozanische Begriff der Kontingenz als eine derart verstandene absolute Modalbestimmung eine grundlegende konzeptionelle Dignität in Anspruch zu nehmen.

Dessen unbeschadet bestätigt es sich, dass Zufälligkeit im spinozanischen Sinne in keiner Weise den Determinismus der Ethica beschränkt oder aufweicht, und zwar weder in Bezug auf die vollständig notwendige Verursachung der Essenzen noch hinsichtlich der Existenzen und Handlungen im Zeitlichen. Die einzige Beziehung, die entsprechend E IV, def. 3 weder notwendig noch unmöglich und somit kontingent ist, besteht lediglich in dem Verhältnis von Essenz zu Existenz eines jeden Modus, das nicht ein notwendiges Folgen darstellt. Die unmittelbare Produktion der singulären Essenzen durch Gott und die Kaskaden gleiche Bestimmung der partikulären Existenzen unter einander gemäß E I, prop. 28 bleiben bezüglich ihrer Unveränderlichkeit unberührt von der ungewissen Relation der Essenz eines endlichen Dinges zu seiner Existenz.

Ohne an dieser Stelle die Besonderheiten der spinozanischen Konzeption der Modalitäten bis in ihr Detail hinein

verfolgen zu können<sup>135</sup>, soll abschließend dennoch eine spezifische Interpretation der Bedeutung von Kontingenz in der Ethica betrachtet werden, die es unternimmt, den Anwendungsbereich des Kontingenzbegriffes vor zu weit reichenden Einschränkungen zu bewahren. In dem Kapitel II.3. seiner Spinoza-Studie, welches den Determinismus der Ethica in seinem Detail erörtert<sup>136</sup>, unternimmt es W. Bartuschat mit Nachdruck zu zeigen, dass sich aus E I, prop. 29 keine strenge und allumfassende Determination der Modi in ihrem zeitlichen Sein ergibt.<sup>137</sup> Gleich zu Beginn des Kapitels formuliert Bartuschat die These, dass die Leugnung von Kontingenz in Lehrsatz 29 nicht einmal das Vorkommen von

---

<sup>135</sup>Drei extensive Untersuchungen zu diesem Thema, die sich durch ihre ausgesprochen präzise Vorgehensweise auszeichnen, finden sich in den folgenden Arbeiten, allen voran der bereits zitierte Aufsatz von H.-P. Schütt, "Spinozas Konzeption der Modalitäten";

R. Mason, "Spinoza on Modality";

E. Yakira, Contrainte, nécessité, choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz.

R. Mason erörtert an mehreren Stellen die extreme *De-re*-Perspektive der Ethica (e.g. pp. 318 & 330), die an der Verursachung und Erklärung von Dingen interessiert ist und nicht an etwaigen *De-dicto*-Konstruktionen, die einige angelsächsische Exegeten primär in den Blick nehmen. Alle drei genannten Texte zeichnen sich dadurch aus, dass sie den unterschiedlichen Aspekten Rechnung tragen, denen bei der Erörterung der Modalitäten entscheidende Bedeutung zukommt und die E. Yakira konzis zusammenfasst: "La question de la modalité est triple: il y a d'abord l'aspect purement formel; en deuxième lieu se pose la question de la sémantique des notions modales ou de leur interprétation; enfin, il reste la question du statut ontologique des modalités." E. Yakira, Contrainte, nécessité, choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz, p. 8.

<sup>136</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, pp. 49-57.

<sup>137</sup>"Deshalb enthält Lehrsatz 29 nicht die These, daß ein Seiendes in seinen zeitlichen Operationen, die zu der Natur eines endlichen Modus gehören, streng determiniert wäre [...], und schon gar nicht, daß es dies kraft der göttlichen Natur selber sei." W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 53.

Zufälligem in Lehrsatz 28 auszuschließen vermag, was für den spinozanischen Determinismus eine ganz erhebliche Einschränkung darstellen würde:

Mit dessen These, daß alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt sei, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken, die Kontingenz in der Natur der Dinge ausschließt, behauptet Spinoza nicht, daß ein einzelner Modus in seinem Existieren und Wirken *durch andere Modi*, die außer ihm sind, streng determiniert wird und daß es innerhalb der in Lehrsatz 28 beschriebenen Kausalkette keine Kontingenz gäbe.<sup>138</sup>

Für das Verständnis dieser Einschätzung, in welcher mehrere grundlegende interpretatorische Leitlinien Bartuschats zum Tragen kommen, ist es unverzichtbar, die genauen Implikationen der darin verwendeten Begriffe zu kennen, was hingegen nicht erschöpfend möglich scheint. Bereits die exakte Bedeutung des hier benutzten Kontingenzbegriffes wird nicht deutlich, und es wäre notwendig zu wissen, ob es sich dabei um den nicht-spinozanischen, traditionellen Kontingenzbegriff oder um den strengen spinozanischen Kontingenzbegriff gemäß E IV, def. 3 oder etwa um den vorläufigen spinozanischen Kontingenzbegriff entsprechend E I, prop. 33, schol. 1 handelt, welcher Kontingenz und Möglichkeit noch zusammen definiert. Von daher kann nicht entschieden werden, welche Art von Kontingenz Bartuschat zufolge mit den Kausalketten in Lehrsatz 28 verträglich sein soll und ob dieser Art von Kontingenz etwa eine ontologische Bedeutsamkeit zukommt oder eine bloß definitorische bzw. eine epistemisch qualifizierte. An späterer

---

<sup>138</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 49.

Stelle, an welcher Bartuschat die beiden Eingangssätze von E I, prop. 29 und E I, prop. 33, schol. 1 erläutert<sup>139</sup>, scheint er diese als gegen Kontingenz im kanonischen, ontologischen Sinne gerichtet zu sehen und versucht sodann, diesen Ausschluss von Kontingenz auf den Bereich der Essenzen von Dingen zu beschränken. In der Tat scheint der exakte Wortlaut der beiden Textpassagen, den Bartuschat herausstellt, darauf hinzudeuten, dass die Zurückweisung der Kontingenz sich lediglich auf dasjenige bezieht, welches die Dinge intern bestimmt:

**In rerum natura** nullum datur contingens [...]. (E I, prop. 29; Hervorhebung hinzugefügt)

Quoniam his luce meridiana clarius ostendi nihil absolute **in rebus** dari, propter quod contingentes dicantur [...]. (E I, prop. 33, schol. 1; Hervorhebung hinzugefügt)

Auf Grund dieser Textlage folgert Bartuschat sodann, dass es ohne weiteres Raum für Kontingenz gäbe in demjenigen Falle, in welchem Dinge nicht nur durch ihre Essenz, gleichsam von innen her, zum Handeln bestimmt werden, sondern in welchem sie auch von anderen Dingen extern determiniert werden, und das ist nur möglich in dem Bereich der zeitlichen Äußerungen von Dingen. Auf diese Weise wäre man im Anschluss an die Auslegung Bartuschats gezwungen einzuräumen, dass sich Lehrsatz 29 in seiner Zurückweisung des traditionellen, ontologischen Kontingenzbegriffes nur auf die Sphäre der Essenzen bezöge und dass es im Bereich des Zeitlichen durchaus nicht auszuschließen wäre, dass

---

<sup>139</sup>Ibidem, p. 56.

Sachverhalte kontingent wären und somit nicht vollständig determiniert.

Obwohl der Wortlaut der beiden relevanten Passagen durchaus der exakten, qualifizierenden Lesart Bartuschats zu entsprechen vermag, ist es ebenso möglich, in ihnen eine uneingeschränkte Verneinung von Kontingenz zu erkennen, wenn man der bei Gueroult entwickelten Auslegung des lateinischen Textes folgt. Unmittelbar im Anschluss an das Zitat des 29. Lehrsatzes betont Gueroult, dass das Wort *natura* im Lehrsatz die gesamte *natura naturata* bezeichnet<sup>140</sup>, und zwei Seiten später -bei der Erläuterung der Termini *natura naturans* und *natura naturata*- erklärt er weiterführend, dass der Ausdruck *natura rerum*, welcher verbatim in E I, prop. 29 verwendet wird, die Gesamtheit der Dinge designiert:

L'expression courante de *natura rerum* (cf. *Coroll. de la Prop. 14*) ou de *Natura*, qui désigne

---

<sup>140</sup>Cf. M. Gueroult, *Spinoza*, Vol. I: *Dieu (Ethique I)*, p. 343. Ebenso hebt Gueroult an dieser Stelle die besonders uneingeschränkte Bedeutung des Partizips *determinata* in E I, prop. 29 hervor: "Ici le mot *Nature* désigne la Nature Naturee; le mot *déterminer* prend un sens plus fort que précédemment; il ne désigne plus seulement le conditionnement par autre chose, ou l'incitation à agir venue d'ailleurs (soit seulement de Dieu: *Propositions 26 et 27*, soit en même temps des causes extérieures produites par Dieu: *Proposition 28*), mais aussi la contrainte exercée par la nécessité de cette incitation. D'où son opposition avec le contingent, qui est soustrait à toute condition, à toute incitation, à toute contrainte, à toute nécessité." In Übereinstimmung mit dieser Einschätzung der Tragweite des Lehrsatzes schließt Gueroult im Anschluss an die Analyse des Beweises auf einen absoluten Determinismus in Hinsicht auf die *natura naturata*.

W. Bartuschat selbst gibt den Begriff *natura rerum* in E I, prop. 29 in seiner Übersetzung der *Ethica* mit dem Wort 'Natur' wieder, in völliger Harmonie mit den hier zitierten Erläuterungen Gueroults, und nicht etwa mit dem Ausdruck 'Natur der Dinge', wie vermutet werden könnte.

d'une façon vague l'ensemble des choses, sera désormais spécifiée (cf. *Prop. 31*) par les participes: *naturans* et *naturata*.<sup>141</sup>

Angesichts dieser von der Interpretation W. Bartuschats abweichenden Auslegung des lateinischen Wortlautes erscheint es als keineswegs zwingend anzunehmen, dass Spinoza in E I, prop. 29 und E I, prop. 33, schol. 1 lediglich die Essenzen der Dinge und deren Wirkungen anstatt der gesamten *natura naturata* als unvereinbar mit dem Begriff von konventioneller Kontingenz erweist. Über diese textuellen Beobachtungen hinausgehend ergeben sich aus der These Bartuschats jedoch Folgen, die entweder Lehrsatz 29 inkonsistent erscheinen lassen müssten oder aber einen ebenso unverbrüchlichen Determinismus erfordern, wie ihn beispielsweise M. Gueroult entwirft. Diese problematischen Konsequenzen der Position Bartuschats seien hier im Ansatz skizziert.

Zunächst stellt sich die Frage, welcher Begriff von Kontingenz bei Bartuschat von der *natura rerum* ferngehalten werden soll, entweder ein konventioneller und dem Kontingenten ontologische Realität zusprechender oder aber der strenge spinozanische Kontingenzbegriff entsprechend E IV, def. 3. In einem ersten Schritt kann bereits ausgeschlossen werden, dass es sich hierbei um den letzteren handeln könnte, da dieser ja nur auf die Essenzen von Dingen Bezug nimmt. Wollte Spinoza also sein eigenes Verständnis von Kontingenz -gemäß der These Bartuschats-

---

<sup>141</sup>M. Gueroult, *Spinoza*, Vol. I: *Dieu (Ethique I)*, p. 345.

von der *natura rerum*, gefasst als den Essenzen der Dinge, ausschließen, dann würde er dieses von vorne herein als leer und ohne Anwendungsfälle disqualifizieren. Besonders unverstündlich müsste hierbei die Vorgehensweise Spinozas erscheinen, insofern als er zuerst verneinte, dass den Essenzen der Dinge Kontingenz zukommen könnte, und später genau dasjenige Ding als kontingent bezeichnete, welches bezüglich seiner Essenz gewisse Kriterien erfüllt. Darüber hinaus müssten alle Dinge sodann entweder Ursache ihrer selbst oder aber in sich widersprüchlich und somit unmöglich sein. Von daher kann es sich auch im Rahmen der These Bartuschats bei der *natura rerum* kategorisch abzusprechenden Art von Kontingenz nicht um das spinozanische Verständnis dieses Begriffes handeln.

Alternativ bleibt damit nur übrig, dass E I, prop. 29 den konventionellen Begriff von Zufälligkeit hinsichtlich der *natura rerum* negiert, und auch diese Vermutung führt nicht zu einer potentiellen Indetermination von zeitlichen Äußerungen der Modi, wie Bartuschat sie formuliert. Wenn nämlich in den Essenzen der Dinge laut Lehrsatz nichts Zufälliges sein kann -und die notwendige Determinierung der Essenzen durch Gott ist nicht zu bezweifeln, wie Bartuschat wiederholt betont<sup>142</sup>, - und wenn die Modi kraft ihrer jeweiligen, ewigen Essenz, die die modifizierte *potentia* Gottes ist, in der Zeit zu wirken vermögen<sup>143</sup>, dann ist nicht

---

<sup>142</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, pp. 49-57 passim.

<sup>143</sup>Ibidem, p. 52.

zu sehen, auf welche Weise nicht determinierte Ereignisse im Bereich des Zeitlichen auftreten könnten. Auch wenn die Modi sich in der Sphäre des zeitlichen Existierens nicht vollständig von ihrer ihnen eigenen *potentia* her zu bestimmen vermögen und de facto immer auch schon von anderen Modi gezwungen werden, so sind doch diese von außen auf einen Modus einwirkenden Zwänge notwendig das Resultat des essentiellen Handlungsbestrebens anderer Modi und damit letztendlich ebenso von Gott her bestimmt. Wohl kann ein Modus fremdbestimmt sein in seinem Wirken (*operari*), aber nur auf Grund des Einflusses eines anderen Dinges, welcher sich aus dessen internem Streben in Relation zu dem Streben anderer Dinge notwendig ergibt. Mit Blick auf das zeitliche Zusammenwirken der **gesamten** *natura naturata*, das von keinem endlichen Geist insgesamt erfasst werden kann, ist es also völlig ausgeschlossen, dass irgendwelche zeitlichen Äußerungen undeterminiert wären und nicht über die konzentrierten Bestrebungen von Modifikationen der göttlichen *potentia* notwendig hervorgebracht würden. Auch wenn die göttlichen Wirkungen nicht alle auf die gleiche direkte oder vermittelte Weise<sup>144</sup> und auch nicht alle aus dem

---

<sup>144</sup>W. Bartuschat differenziert im Anschluss an E I, prop. 28, schol. die Vermittlung und damit die Weise der notwendigen Verursachung von Modi durch die göttliche Natur durch die Wendungen 'mit Notwendigkeit', welche an der Produktion der unendlichen Modi festgemacht wird, und 'aus Notwendigkeit', welche das nur mittelbare Folgen der endlichen Modi charakterisiert. Cf. W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, besonders pp. 52-57. R. Mason betont hingegen, gerade im Hinblick auf E I, prop. 33, schol. 1, dass der Begriff 'notwendig' in der spinozanischen Theorie ein fundamentaler ("logically primary") ist und diese keine Hinweise auf die Existenz von Graden oder Arten ("degrees or types") von Notwendigkeit enthält. Cf. R. Mason, "Spinoza on

gleichen Aspekt der Natur Gottes erfolgen, so kann doch kein zeitliches Wirken -sei es auf sich selber oder auch auf anderes gerichtet- nicht aus einer Modifizierung der göttlichen Macht heraus entstehen. Diesen Überlegungen zufolge kann auf keine Weise im Bereich zeitlicher Ereignisse etwas nicht determiniert sein, selbst wenn man gemeinsam mit Bartuschat annehmen wollte, dass E I, prop. 29 Kontingenz nur von den singulären Essenzen fernhält und nicht von der *natura naturata* insgesamt; aus der Tatsache, dass alles im Bereich der Essenzen notwendig und konkret ist und dass sich auch im Zeitlichen nichts ohne die Verursachung durch eine *potentia* ereignen kann, folgt unausweichlich ein umfassender und durchgängiger Determinismus für die Natur in ihrer Gesamtheit.

Obgleich W. Bartuschat die notwendige Wirksamkeit partikulärer Essenzen in der Zeit ausführt<sup>145</sup>, nimmt er nicht an, dass sich daraus ein Determinismus zeitlicher Ereignisse herleiten ließe<sup>146</sup>, was vielleicht daran liegen mag, dass er die zeitlichen Wirkungen der notwendigen besonderen Essenzen primär isoliert betrachtet und von außen kommende Fremdeinflüsse prinzipiell in ihrem kausalen Status als nicht ausgewiesen erachtet. Da aber im Rahmen der spinozaischen Theorie nicht einzusehen ist, wie irgendeine zeitliche Äußerung nicht aus einer modifizierten *potentia*

---

Modality", pp. 340 & 321.

<sup>145</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 52.

<sup>146</sup>Ibidem, besonders pp. 53 & 55-56.

Gottes folgen könnte, muss es ausgeschlossen erscheinen, dass in der Natur etwaige Bestimmungen auftreten könnten, welche nicht aus der Notwendigkeit Gottes folgten<sup>147</sup>.

Aus dieser Analyse des spinozanischen Determinismus und den Widerlegungen von Hypothesen, die es unternehmen, im System der Ethica Freiräume für Indetermination zu konstruieren, ergibt sich, dass Spinoza alle Dinge als vollständig determiniert auffasst und zwar sowohl essentielle als auch zeitliche. Gleichzeitig trifft es aber zu -und das wurde in den Abschnitten 1.2. bis 1.4. extensiv erörtert-, dass zentrale kausale Verbindungsstrukturen von Spinoza kategorisch nicht hergeleitet werden können. Die radikale Trennung des Unendlichen vom Endlichen als auch des Ewigen vom Zeitlichen in seiner Theorie unterminieren die Möglichkeit, zeitlich existierende Modi kausal bis hin zur Substanz zurückverfolgen zu können, und so muss beispielsweise auch das exakte Wirken des *conatus* bzw. einer partikulären *potentia* aus der Sphäre des Ewigen in das Zeitliche hinein nicht-explizierbar bleiben. Da Spinoza aber die durchgängige Bestimmtheit alles Seienden darlegt,

---

<sup>147</sup>Cf. ibidem, pp. 55-56: "In welcher Weise aus dieser Essenz Wirkungen erfolgen, kann sich aber nicht aus der Notwendigkeit Gottes ergeben, **wenn die Wirkungen in die Zeit fallen und dementsprechend die potentia der endlichen Dinge durch etwas bestimmt ist, was nicht aus der Notwendigkeit Gottes folgt.**" (Hervorhebung hinzugefügt).

In Anbetracht der Tatsache, dass die Verursachung '**aus** Notwendigkeit' das bloß mittelbare Folgen endlicher Modi kennzeichnet, welches nicht aus dem absoluten Aspekt der göttlichen Natur entspringen kann, und diese Art der Verursachung noch zurückgewiesen wird, ist nicht erkennbar, auf was für eine Form von Bestimmung hier überhaupt Bezug genommen werden könnte.

nimmt er sie im Hinblick auf das Feld der Empirie als faktisch in Anspruch ganz im Einklang mit der axiomatisch festgelegten absoluten Gültigkeit der Kausalität. Der Determinismus der Ethica ist von daher durchgängig und umfassend, auch wenn die spinozanische Theorie als ganze nicht als ein absolut deduzierbares monistisches System eingestuft werden kann.<sup>148</sup> Die dargelegte, unbedingte Zurückweisung von Seiten Spinozas von jeglicher Kontingenz im traditionellen Sinne -d.h., dass sich nichts jenseits von Notwendigkeit und Unmöglichkeit ereignen kann- instituiert einen uneingeschränkten Determinismus, wie der 29. Lehrsatz und sein Beweis es ausdrücklich formulieren<sup>149</sup>. Die ausführlichen Betrachtungen der Wirkungen Gottes bei M. Gueroult gelangen zu dem gleichen Ergebnis eines "déterminisme absolu et total"<sup>150</sup>:

Ainsi, l'ensemble des choses de la Nature Naturee est déterminé à tous les points de vues concevables, quant à l'existence et quant à la puissance, et est par conséquent absolument nécessaire, en sa totalité comme en son détail, dans et par la nécessité de Dieu. [...] en établissant la détermination absolue et complète des effets divins dans leur ensemble comme dans

---

<sup>148</sup>Cf. W. Bartuschat Spinozas Theorie des Menschen, pp. IX-XI. Der zentrale Ansatzpunkt Bartuschats, die Ethica dahingehend zu interpretieren, dass sie durch einen Perspektiven-Dualismus gekennzeichnet ist, trägt der genannten Einschätzung, dass Spinoza keinen absolut deduzierbaren Monismus entwickelt, in umfassender Weise Rechnung. Erst in einer wechselseitigen Zusammenschau des Ausganges von Gott und des Ausganges vom Menschen wird Bartuschat zufolge das System der Ethica adäquat erfasst.

<sup>149</sup>"Quare omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt non tantum ad existendum, sed etiam ad certo modo existendum et operandum, nullumque datur contingens." (E I, prop. 29, dem.)

<sup>150</sup>M. Gueroult, Spinoza, Vol. I: Dieu (Ethique I), p. 346.

leur détail, la *Proposition 29* a achevé de caractériser la Nature Naturée.<sup>151</sup>

Die Negation aller ontologischen Kontingenz innerhalb der Natur scheint eine letzte Möglichkeit für Indetermination zuzulassen, nämlich die Hypothese, dass die Natur bloß intern streng determiniert sei, während sie als Ganzes das willkürliche Produkt eines transmundanen Gottes darstellen könnte. Doch schon im Begriff Gottes als *causa sui* ist gelegen, dass Gott sich selbst und damit zugleich die Welt aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus hervorbringt, wie es bereits E I, prop. 25, schol. explizit gemacht hat: "[...] eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est [...]." Von daher ist es ausgeschlossen, dass die Wirkungen Gottes in ihrer Gesamtheit nicht der internen Notwendigkeit seiner Essenz unterlägen, und E I, prop. 33 legt dementsprechend dar, dass Gott nur ein einziges Universum zu produzieren vermag, nämlich dasjenige, das er faktisch geschaffen hat. Es ist absolut ausgeschlossen, dass es eine Wahlmöglichkeit zwischen verschiedenen, intern notwendigen Welten gegeben haben könnte:

---

<sup>151</sup>Ibidem, pp. 343-344.

Die Untersuchungen von u.a. A. Matheron, E. Yakira und D. Garrett führen zu derselben Charakterisierung des spinozanischen Determinismus als absolut:

A. Matheron, Individu et communauté chez Spinoza, p. 20:

"La Nature entière, dès lors, est soumise à un déterminisme inflexible. Rien n'est contingent: Dieu existe et agit nécessairement, ses modes sont produits nécessairement, les actions de ces modes sont nécessaires [...]."

E. Yakira, Contrainte, nécessité, choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz, besonders pp. 17-21.

D. Garrett, "Spinoza's Necessitarianism", besonders pp. 211-215.

Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo  
produci potuerunt, quam productae sunt. (E I,  
prop. 33)

Der Beweis macht im Rekurs auf E I, propp. 16 & 29 deutlich, dass die Dinge auf keine Weise eine andere Natur hätten besitzen noch anders hätten wirken können, so dass der *ordo naturae* nur ein einziger sein kann. Auf Grund der unauflösbaren Verbindung, bzw. Identität, von Gott und Natur würde eine von der tatsächlichen verschiedene Ordnung der Welt auch eine verschiedene Natur Gottes erfordern, so dass es mehrere Götter geben könnte oder alternative göttliche Naturen. Dies ist aber absurd, würde dadurch doch die Beständigkeit und Vollkommenheit des tatsächlichen, notwendig und ewig existierenden Gottes erschüttert. Darüber hinaus würde die Annahme, dass ein jenseitiger Gott in einem indifferenten Willensakt die zu schaffende Natur beliebig wählen könnte, die Erkennbarkeit der Welt für den Menschen unterminieren und damit das der Ethica zu Grunde liegende Prinzip eines absoluten Rationalismus negieren.

Die so resultierende Konzeption eines allumfassenden Determinismus, welcher die Natur sowohl als Ganzes als auch intern als vollständig bestimmt erfasst und welcher gleichermaßen alle ewigen wie alle zeitlichen Dinge als unausweichlich fixiert, zieht nicht zu Unrecht das Stigma eines 'Determinismus à la Laplace' (A. Naess) auf sich und evoziert das Bild eines 'iron block universe' (W. James). Was sich daraus ergibt im Hinblick auf das Handlungsvermögen des Menschen und die Möglichkeit menschlicher

Freiheit, welche den Schlussstein des spinozanischen Systems ausmacht und das Heil und die Glückseligkeit des Menschen verbürgt, werden die weiteren Teile entwickeln. Schon an dieser Stelle wird jedoch deutlich, wie konsequent Spinoza das Konzept der Kausalität zur Anwendung gebracht hat und auf diese Weise seinem System eine kohärente Grundlage zu verleihen vermochte. Die absolute Zurückweisung von Indetermination wird in höchstem Maße dem Diktum Schopenhauers über die Kausalität gerecht, welches besagt, dass man sie nicht besteigen kann wie einen Fiaker -und aussteigen, wo immer man will.

## 2. WILLENSFREIHEIT UND TELEOLOGIE IM RAHMEN DES

### DETERMINISMUS

"Quod autem sit in nostra voluntate libertas, & multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possimus, adeo manifestum est, ut inter primas & maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae, sit recensendum."

R. Descartes. Principia Philosophiae.

"In mente nulla est absoluta sive libera voluntas; sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum."

B. de Spinoza. Ethica II, prop. 48.

Nachdem der erste Teil der Untersuchung den Determinismus der Ethica entwickelt und seine alles Seiende umfassende Gültigkeit erwiesen hat, wird der zweite Teil im Anschluss zwei zentrale Implikationen des absoluten Determinismus erörtern: die Negation freier Willensentscheidungen einerseits und finaler Kausalität andererseits. Diese beiden zu untersuchenden Aspekte betreffen das Verständnis menschlichen Handelns in grundsätzlicher Weise und verdeutlichen dessen vollständige Determination in Abgrenzung zu konkurrierenden Theorien, welche im Bereich des menschlichen Agierens die Gültigkeit effizienter Kausalität für eingeschränkt halten. Bezeichnenderweise unterscheidet sich das spinozanische Verständnis vom Handeln des Menschen

diesbezüglich nicht nur rigoros von der vorherrschenden, alltäglichen Auffassung, sondern ebenso von den Positionen zahlreicher anderer bedeutender Philosophen, nicht zuletzt von der Konzeption Descartes'.

In Hinblick auf eine Theorie menschlichen Handelns sind die beiden, in diesem Teil zu erörternden Phänomene des menschlichen Willens und der Teleologie von entscheidender Bedeutung, sind sie doch der Ursprung, aus welchem sich gewöhnlich die Konzeption einer indifferenten Willensfreiheit des Menschen herleitet. Die verbreitete Annahme, dass aus einer undeterminierten Willensentscheidung heraus Zwecke des Handelns gesetzt werden könnten, welche wiederum eine wie auch immer geartete kausale Wirksamkeit besäßen, stellt der Ethica zufolge jedoch eine Kombination der zwei schwerst wiegenden Vorurteile der Menschen dar. Beide Fehlannahmen beruhen auf der Unkenntnis der relevanten Ursachenkomplexe, woraus im ersten Fall auf einen kausal unbestimmten menschlichen Willen geschlossen wird und im zweiten Fall auf Zwecke, welche eine dem Zeitfluss entgegengesetzte kausale Wirksamkeit entfalten könnten. Wiederholt setzt sich Spinoza gerade in den ersten drei Teilen der Ethica mit diesen irrigem Thesen auseinander, um sie als inkonsistent, der Erfahrung widersprechend und als Gefahr für die Erklärbarkeit der Natur und des Menschen auseinanderzusetzen. Im Gegensatz dazu leitet die spinozianische Theorie her, auf welche Weise Akte des Wollens und Handeln auf Grund von Zweckorientierung im Rahmen eines umfassenden Determinismus erfolgen und diesem zwangsläufig

untergeordnet sind. Gerade auch die Tatsache, dass weder Konzeptionen von undeterminierter Willensfreiheit noch Entwürfe kausaler Finalität auf die Annahme effizienter kausaler Verkettung in zentralen Bereichen verzichten können, verdeutlicht bereits die potentielle Stärke einer streng deterministischen Konzeption der Natur als auch des Menschen als eines Teiles von ihr, wie Spinoza sie entwickelt. In der sich anschließenden Diskussion, welche die spinozanische Kritik und Widerlegung der Konzepte eines indifferenten Willens und finaler Kausalität erörtert, wird *ex negativo* zugleich manifest, welchen Kriterien der von der Ethica zu entwickelnde Freiheitsbegriff selber unterliegen wird und welche Eigenschaften er unter keinen Umständen wird aufweisen können.

### **2.1. Die Negation der Willensfreiheit**

Die Widerlegung der Annahme, dass der Mensch über einen freien Willen verfüge und dass er somit von keiner Ursache veranlasst Kausalketten hervorrufen könne, ist eines der zentralen Anliegen der Philosophie Spinozas. Die Negation der Willensfreiheit arbeitet Spinoza gleichsam unablässig heraus, nicht nur an verschiedenen Orten innerhalb der Ethica, sondern ebenso in den anderen von ihm erhaltenen Werken. Bereits in der um 1660 entstandenen Korte Verhan-

deling setzt er sich in zwei Kapiteln<sup>1</sup> ausführlich mit dieser Frage auseinander, und dort zur Anwendung gelangende Argumente finden sich dann später an den einschlägigen Stellen der Ethica wieder. In dem einzigen seiner Werke, welches Spinoza zu seinen Lebzeiten unter seinem eigenen Namen veröffentlicht, Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I, & II, More Geometrico demonstratae aus dem Jahre 1663, lässt er bereits im Vorwort von L. Meyer betonen, dass und auf welche Weise sein Verständnis des Willens dem cartesischen Verständnis entgegengesetzt ist.<sup>2</sup> Auch in der überlieferten Korrespondenz bezieht Spinoza gezielt und extensiv Stellung gegen die Möglichkeit eines indifferenten Willens und zwar zu verschiedensten Zeitpunkten (e.g. 1661, 1665, 1675, 1676) und gegenüber Korrespondenten von so unterschiedlicher Geisteshaltung wie H. Oldenburg, W. van Blyenbergh und E. W. von Tschirnhaus. Schließlich erörtert Spinoza die Thematik der Willensfreiheit gerade in der Ethica mit solcher Regelmäßigkeit und Detailliertheit, dass er gegen Ende des Vorwortes zum fünften Teil ausdrücklich darauf verzichtet, abermals die Unmöglichkeit eines indifferenten Willens und die diesbezüglichen Irrtümer Descartes' zu besprechen.

---

<sup>1</sup> B. de Spinoza, Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand, II.16 ("Van de Wille") & II.17 ("Van't Onderscheid tusschen de Wil, en Begeerte").

<sup>2</sup>Zu Beginn des Jahres 1665 unterstreicht Spinoza in einem an W. van Blyenbergh gerichteten Brief diesen Gegensatz im Hinblick auf Descartes und die Tatsache, dass die Ausführungen Meyers im Vorwort seine eigene Meinung wiedergeben. Cf. Spinoza Opera, Vol. IV: Epistolae, Ep. 21, p. 129.

Diese ausgesprochene Beharrlichkeit Spinozas im Hinblick auf die Widerlegung der Willensfreiheit findet zweifelsohne eine ihrer hauptsächlichen Ursachen in der Eminenz seines Zeitgenossen Descartes, der die entgegengesetzte Position vertritt, so z.B. in den Principia Philosophiae<sup>3</sup>. Ein weiteres Motiv für die Persistenz der spinozanischen Kritik besteht darin, dass die Menschen generell geneigt sind, sich eine Freiheit der Willkür zuzusprechen, weil sie sich als nicht-determiniert empfinden und dies untrüglich bei sich wahrzunehmen meinen. Eben Descartes selber verweist auf die Unfehlbarkeit dieser Introspektion und betont, dass die Menschen nichts anderes so klar und vollkommen begriffen wie das Bewusstsein der eigenen Freiheit und Bestimmungslosigkeit.<sup>4</sup> Ihm zufolge sei es derart unmittelbar offenbar, dass der menschliche Wille frei sei -was sich gerade auch in der Möglichkeit radikalen Zweifels manifestiere-, dass diese Einsicht 'zu den ersten und all-gemeinsten der uns eingeborenen Begriffe zu zählen sei'.<sup>5</sup> Die cartesische Sichtweise des menschlichen Willens wird wohl dem weitverbreiteten Selbstverständnis der Menschen gerecht, nicht zuletzt in Bezug auf die Einschätzung, dass die Möglichkeit der Willkür eine Auszeichnung des Menschen vor anderen Lebewesen sei und dass er ihrethalben als der eigentliche Autor seiner Taten zu gelten habe. Aus diesem

---

<sup>3</sup>R. Descartes, Principia Philosophiae, I.31-I.42.

<sup>4</sup>Ibidem, I.41.

<sup>5</sup>Ibidem, I.39.

Grunde, dass seine Entscheidungen keine notwendig erfolgreichen, sondern von ihm eigens getroffene seien, erweise es sich eben als gerechtfertigt, dass der Mensch hinsichtlich seiner Taten gelobt wie auch getadelt werden könne.<sup>6</sup>

Diese Position Descartes' und ebenso die ihr nahestehenden Einschätzungen eines unkritischen Selbstverständnisses vieler Menschen beinhalten elementare Spannungen und prinzipielle Erklärungslücken. Da ein Handeln aus Willkür letztendlich immer absolut unerklärbar bleiben muss, kann im Hinblick auf die Schuldfähigkeit und die Verantwortlichkeit des Handelnden -gerade im Gegensatz zu streng deterministisch gefassten Theorien- nichts erwiesen werden: an Stelle von Handlungen würde man sich vielmehr bloßen Vorkommnissen, spontanen Manifestationen von Unberechenbarkeiten oder absoluten Zufällen ausgesetzt sehen. Ganz besonders problematisch werden derartige Konzeptionen von radikaler menschlicher Unbestimmtheit, wenn sie mit einem Gottesverständnis verknüpft werden sollen, welches Gott eine von Ewigkeit her gültige Allmacht, Allwissenheit und eventuell darüber noch hinausgehend eine Allgüte beimisst. Gerade die Position Descartes', wie er sie im ersten Teil der Principia Philosophiae formuliert, kann auf Grund dieser Annahmen nicht erklären, auf welche Weise menschliche Handlungen einen genuin unbestimmten Ursprung im Menschen besitzen können und doch zugleich von Gott

---

<sup>6</sup>Ibidem, I.37.

vorherbestimmt und vorausgewusst werden. Gesteigert wird dieser Widerspruch noch durch die zusätzliche Behauptung, dass Gott alles auf das Gute hinlenke, wenn man zugleich bei den Menschen Fehlurteile, defiziente oder sogar bösar-tige Taten zu attestieren geneigt ist. Descartes selbst gesteht ein, dass eine Synthese solch unvereinbarer Thesen von dem endlichen, menschlichen Verstehen nicht erbracht werden könne, beharrt aber darauf, dass nichtsdestoweniger die menschliche Freiheit und Unbestimmtheit nicht nur zutreffend in uns wahrgenommen, sondern auch vollständig begriffen werden.<sup>7</sup>

Doch derart problematische Harmonisierungsversuche von Gottesbegriff und menschlicher Willensfreiheit, wie sie Descartes und wenig später und prominenter ebenso Leibniz anzustrengen sich gezwungen sehen, finden im gedanklichen System der Ethica keinerlei Grundlage, da sie dort nicht vonnöten sind. Gerade die Integration von Ontologie und Gottesbegriff als auch der Theorie des Menschen in eine einheitliche Theorie allen Seins, die im Zeichen eines universellen Determinismus steht, erfasst den Menschen -inklusive seines Erkennens und seiner Affektivität- auf konsequente Weise als einen Teil der Natur und als um-fassend ursächlich bestimmt. Das Vorwort zum dritten Teil der Ethica verleiht diesem Verständnis vom Menschen Aus-druck, und die Negation der Willensfreiheit befördert die Umsetzung dieses Unternehmens einer Darlegung der Ver-

---

<sup>7</sup>Ibidem, I.38-I.41.

fasstheit des Menschen aus allgemeingültigen Prinzipien und nach Gesetzen an zentraler Stelle im spinozanischen System: einerseits ergibt sich die Unmöglichkeit eines indifferen- ten Willens gleichsam als unmittelbare Konsequenz aus dem absoluten Determinismus, andererseits stellt sie eine fundamentale Eingangsbedingung dar für die Erörterung der Struktur der geistigen und affektiven Dimensionen mensch- lichen Daseins.

Im Einklang mit der Komposition der Ethica setzt Spinoza im ersten Teil des Werkes auseinander, aus welchen Gründen Gott kein indifferenter Wille zukommen kann, um dann hier- von ausgehend zu entwickeln, dass auch der Mensch nicht aus einer vermeintlichen Freiheit des Willens heraus zu handeln vermag. Diese Vorgehensweise Spinozas, welche eine Eigen- schaft zunächst in Bezug auf Gott verneint und sodann auch von einem seiner Modi, i.e. dem Menschen, fernhält, ent- spricht nicht nur in hohem Maße der Ordnung seines Denkens, sondern ist auch der Sache nach konsequent und überzeugend. Es müsste verwunderlich anmuten und würde ausführlicher Ar- gumentation bedürfen, wollte Spinoza ein **positives** Merkmal, welches von der Substanz auszuschließen ist, einer ihrer, von ihr abhängigen Affektionen zusprechen. Da gemäß den Lehrsätzen 15 und 16 des ersten Teiles alles in Gott ist und von ihm hervorgebracht wird, ist nicht einzusehen, auf welche Weise Modifikationen Gottes Eigenschaften erlangen können sollten, derer Gott selber nicht teilhaftig sein

könnte,<sup>8</sup> abgesehen von solchen Charakteristika, die in ihrer Defizienz aus der Beschränktheit endlicher Modi resultieren, wie z.B. ein spezifisches, endliches Maß an Bewegung, ein endlicher Verstand, Leidenschaften etc.<sup>9</sup>

Auch wenn zwischen dem Verstand und dem Willen Gottes und den entsprechenden Fakultäten des Menschen ein kategorialer Unterschied besteht, da jene diesen ursächlich vorangehen und zwar sowohl in Bezug auf die Essenz als auch die Existenz (E I, prop. 17, schol.), ergibt sich aus der absoluten Negation göttlicher Indifferenz bereits eine

---

<sup>8</sup>W. Bartuschat konstatiert diesen Tatbestand im Zusammenhang mit der Erörterung von Teleologie in der Philosophie Spinozas. Cf. "Teleologie bei Spinoza im Hinblick auf Kant", p. 101: "Doch ist mit diesem Konzept einer immanenten Kausalität Gottes gerade die These verbunden, daß auch die hervorgebrachten Dinge der *natura naturata* allein durch die Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt sind, so daß es unmöglich zu sein scheint, daß ihnen Prädikate zukommen, die mit dieser Natur unverträglich sind."

<sup>9</sup>F. Sontag hat es unternommen, diese Überlegung im Ausgang von Duns Scotus im Hinblick auf kardinale Theorien der Grundbedingungen von Freiheit fruchtbar zu machen und daraus einen differenzierten, für Kontingenz empfänglichen Seinsbegriff zu gewinnen. Cf. F. Sontag, "Being and Freedom: The Metaphysics of Freedom". Gleich zu Eingang seiner Arbeit hebt Sontag hervor, wie sehr eine universell gültige und homogene metaphysische Grundkonzeption die Leistungsfähigkeit des Freiheitsbegriffes befördert:

"It was Duns Scotus who said: There can be no contingency in any second cause in causing unless there is contingency in the first cause in causing (*De Primo Principio*, Ch. 4). Scotus, of course, had God in mind, but his comment still sets the issue of freedom nicely where metaphysics is concerned. [...] However, ultimately the problem of human freedom reduces to a metaphysical issue of the basic structure of the world. It would be difficult, if not strange, for human beings to be the only part of nature subject to contingency. It is possible, of course, but it certainly makes the defense of human freedom more difficult if we have to prove that we somehow stand alone within a natural system governed by necessity." Ibidem, p. 180.

nicht veränderbare Verkettung aller Dinge (E I, prop. 33, schol. 2).

Bereits in Lehrsatz 17 des ersten Teiles kontrastiert Spinoza die Tatsache, dass Gott von niemandem gezwungen werden kann, mit der zutiefst spinozanischen Einsicht, dass Gott ausschließlich aus der Notwendigkeit seiner Natur handelt und deren Gesetzen folgt: "Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit." Die sich den beiden Folgesätzen anschließende Anmerkung denunziert gezielt die Unzulänglichkeiten gegnerischer Thesen, welche ein falsches Verständnis von Gottes Freiheit und Vollkommenheit propagieren. Mitunter werden solche Absurditäten angenommen, wie z.B. dass die Freiheit Gottes von der Art sei, dass er dasjenige, welches aus seiner Natur folgt, verhindern könne und somit gleichsam die Natur des Dreieckes *ad libitum* variieren oder auch spezifische ursächliche Zusammenhänge auflösen könne. Ebenso schrecken viele vor der Annahme zurück, dass Gott alles das, was er erkennt, auch produziert, fürchtet man doch, dass die göttliche Allmacht sich so erschöpfe, und so flüchtet man sich lieber in die Vorstellung, dass Gott lediglich solches hervorbringe, was sein unbestimmter aber unbedingter Wille beschlösse. Im Angesicht des von Spinoza entwickelten, absoluten Determinismus lösen sich derartige, abstruse Unterstellungen von selbst auf, zumal ihr ausgeprägt anthropomorphistischer Charakter nicht zu übersehen ist: die vermeintliche Fähigkeit, die viele als höchste Vollkommenheit des Menschen ansehen, unterstellen sie in

potenzierter Form auch Gott (E I, prop. 17, schol., E II, prop. 3, schol.), und die sich ergebende Unergründlichkeit des freien göttlichen Willens dient ihnen sodann gleichzeitig als *asylum ignorantiae*, welchem sie alle von ihnen nicht verstandenen Kausalzusammenhänge unterschieben (E I, app.). Spinoza macht hingegen deutlich, dass ein solches Verständnis Gottes, welches ihm einen absoluten Willen zuschreibt, ein fundamentales Hindernis für das wissenschaftliche Verstehen ist (E I, prop. 33, schol. 2, E I, app.), da somit nicht mehr alle Phänomene prinzipiell aus ihren Ursachen erkannt werden könnten und die Axiome drei und vier des ersten Teiles in ihrer universellen Gültigkeit beschädigt wären. Darüber hinausgehend wird die Annahme eines freien göttlichen Willens schon dadurch widerlegt, dass die Beschlüsse Gottes von Ewigkeit her die gleichen sein müssen, da er selber ewig ist und keinesfalls unbeständig sein kann in Hinsicht auf seine Entscheidungen:

Deinde quod omnia Dei decreta ab aeterno ab ipso Deo sancita fuerunt. Nam alias imperfectionis et inconstantiae argueretur. At cum in aeterno non detur quando, ante nec post: hinc, ex sola scilicet Dei perfectione, sequitur Deum aliud decernere nunquam posse nec unquam potuisse; sive Deum ante sua decreta non fuisse nec sine ipsis esse posse. (E I, prop. 33, schol. 2)

Die Unterstellung, dass Gott seine Beschlüsse ändern könnte, würde nicht nur bedeuten, dass man Gott so etwas wie einen bloß potentiellen Verstand beimessen wollte, sondern gleichzeitig würden ebenso die Ordnung der Natur und der Wille und der Verstand Gottes zur Disposition gestellt, so dass die faktische Beschaffenheit Gottes als

auch der Natur nicht mehr als die einzige und vollkommene gelten könnte. Im Rahmen derjenigen Theorien, die abweichend von der Ethica (E I, prop. 31, prop. 32, coroll. 2 & prop. 33, schol. 2) den Willen und den Verstand Gottes mit seiner Essenz in eins setzen, würde sich unhaltbarerweise sogar ergeben, dass selbst die Natur Gottes auf Grund der Unbestimmtheit des göttlichen Willens keine Konstanz besitzen könnte. E I, prop. 33, dem. hat aber zuvor gezeigt, dass es keine alternative oder konkurrierende Natur Gottes geben kann, da sonst entsprechend E I, prop. 11 auch mehrere Götter existieren müssten, was bereits in E I, prop. 14 als unmöglich erwiesen worden ist. Ganz im Gegenteil verhält es sich vielmehr so, dass es nur eine einzige Natur Gottes geben kann, aus welcher notwendigerweise alles erfolgt, so dass auch die Ordnung der Natur zwingend und unveränderbar eine ganz bestimmte ist. Der spinozanische Determinismus schließt also nicht bloß die Vermutung aus, dass Gott auf Grund eines indifferenten Willens die Ordnung der Welt variieren könnte, sondern auch jegliche anderen, möglichen Welten, die in sich absolut determiniert wären. Das grundlegendste Argument, welches Spinoza anführt, um die Existenz eines absoluten und freien Willens zu widerlegen, besteht darin, dass alles einer Ursache bedarf und zwar sowohl in Hinblick auf die Essenz als auch die Existenz, in Bezug sowohl auf das Existieren als auch auf das Handeln und zwar sowohl der Substanz als auch ihrer Modifikationen. Die Erörterung des Phänomens des Willens stellt somit bezüglich seiner völligen Determiniertheit

nicht mehr als einen Einzelfall dar innerhalb einer durchgängig deterministischen Theorie, die selbst Gott als notwendig existierend (E I, propp. 7 & 11) und handelnd (E I, prop. 16) auffasst. Gerade in Anbetracht der Tatsache, dass Spinoza den Willen als eine bloße Modifikation qualifiziert, ist es unvermeidlich, dass er -entsprechend E I, prop. 23 bzw. prop. 28- gänzlich notwendig erfolgt, so wie Lehrsatz 32 des ersten Teiles und sein Beweis es darlegen:

Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria.

Demonstratio. Voluntas certus tantum cogitandi modus est, sicuti intellectus [...]. Quocumque igitur modo, sive finita sive infinita, concipiatur, causam requirit, a qua ad existendum et operandum determinetur; adeoque (per defin. 7.) non potest dici causa libera, sed tantum necessaria vel coacta. (E I, prop. 32 & dem.)

Zwei Besonderheiten treten bereits an dieser Stelle in Erscheinung, deren volle Tragweite erst im Rahmen der Erörterung des Geistes und des Willens des Menschen in E II, propp. 48 & 49 am Ende des zweiten Teiles der Ethica sich entfaltet. Zunächst spricht der Beweis von Lehrsatz 32 schon davon, dass jedes einzelne Wollen ("unaquaeque volitio") notwendig von einer anderen Ursache bestimmt worden sein muss, so dass sich hier bereits die nominalistische Strategie von E II, prop. 48 & schol. niederschlägt, welche das vermeintliche Vermögen einer *voluntas* als eine bloß metaphysische Entität bzw. einen abstrakten und abgeleiteten Allgemeinbegriff herausstellen wird. Da es sich bei den einschlägigen Passagen in *De Deo* hingegen um polemische, das Konstrukt der Willensfreiheit unterminierende handelt, wird dort vorwiegend von der Annahme der

gegnerischen Ansichten ausgegangen, dass es einen Willen gebe.<sup>10</sup> Die zweite Besonderheit liegt in der alternativen Formulierung der Konklusion von E I, prop. 32, dem., die festhält, dass der Wille "allein eine notwendige oder besser eine gezwungene" Ursache genannt werden kann.<sup>11</sup> Dieses "vel coacta" des lateinischen Textes legt nahe, dass der Wille unvermeidlich immer von **äußeren** Ursachen bestimmt würde, was zumindest im Falle eines unendlichen, göttlichen Willens, welcher durch das Attribut Denken bestimmt würde, nicht wirklich eine nahe liegende Auslegung scheint. Erst im Licht der Feststellung, dass die einzelnen *volitiones* die ontologisch realen Entitäten im Gegensatz zu der bloß konstruierten Einheit einer *voluntas* darstellen, zeigt es sich als unumgänglich, dass die einzelnen Akte des Wollens immer von ihnen vorhergehenden, externen verursacht werden. Ob diese Determinierung auch dann als ein ausgesprochener Zwang angesehen werden muss, wenn die auslösenden Ursachen vollständig innerhalb des gleichen Individuums liegen, scheint eine durchaus begründete Frage und wird im Rahmen der Diskussion der jeweiligen Geltungsbereiche von E II, propp. 48 & 49 erörtert werden. Zunächst kann Spinoza an dieser Stelle aus seinem allgemeinen Aufweis, dass es keinen Willen geben kann, der spontan und undeterminiert irgendetwas bewirken könnte, direkt ableiten, dass selbst

---

<sup>10</sup>Bereits E I, prop. 33, schol. 2 bezieht sich aber stellenweise schon auf *omnia Dei decreta* und differenziert so die Erörterung der Willensphänomene in Bezug auf Gott.

<sup>11</sup>Der angeführte Wortlaut ist der von W. Bartuschat in seiner Übersetzung gewählt.

Gott über keinen freien, i.e., unbestimmten Willen verfügen kann: "Corollarium I. Hinc sequitur I°. Deum non operari ex libertate voluntatis." (E I, prop. 32, coroll. 1).

Die vermeintliche Willensfreiheit des Modus Mensch thematisiert Spinoza in der Ethica in den ersten drei Teilen wiederholt (e.g. E I, app., II, prop. 35, schol., E III, prop. 2, schol.), ganz besonders aber in den beiden abschließenden Propositionen des zweiten Teiles und ihren Anmerkungen. Die grundlegende argumentative Strategie besteht hierbei in der von Spinoza gleich zu Beginn der Ethica axiomatisch ausdrücklich gemachten Überzeugung, dass nichts ohne Ursache sein kann und alles lediglich durch seine Ursache zu erkennen ist. Die Illusion menschlicher Willensfreiheit beruht Spinoza zufolge allein darauf, dass die Menschen sich ihrer Handlungen bewusst sind, aber deren Ursachen nicht kennen bzw. sie nicht für zwingend halten:

[...] ita ut ipsa experientia non minus clare quam ratio doceat, quod homines **ea sola de causa** liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii et causarum, a quibus determinantur, ignari; et praeterea quod mentis decreta nihil sint praeter ipsos appetitus, quae propterea varia sunt pro varia corporis dispositione. Nam unusquisque ex suo affectu omnia moderatur [...]. (E III, prop. 2, schol.; Hervorhebung hinzugefügt)

An dieser Stelle -wie auch in E II, prop. 35, schol.- hebt Spinoza hervor, dass Theorien, die menschliche Handlungen aus einem freien Willen herzuleiten versuchen, gemeinhin auch aus dem Grunde zum Scheitern verurteilt sind, dass sie nicht plausibel machen können, auf welche Weise eine

Willensentscheidung als ein geistiger Vorgang körperliche Ereignisse hervorrufen soll. Wie spätestens nach den ausführlichen Darlegungen in E V, praef. deutlich wird, richtet sich diese Kritik an einer falsch konzipierten Vereinigung von Körper und Geist und an der Behauptung transattributiver kausaler Beeinflussbarkeit gerade gegen Descartes und seine Thesen über die Funktion der Zirbeldrüse und die Existenz von Lebensgeistern. Die Vereinigung von Körper und Geist und die exakte Weise des kausalen Überganges von Modifikationen eines Attributes zu denen eines anderen Attributes *per causam proximam* zu erklären, ist eine Mindestanforderung an solche Konstruktionen des Willens, die aber von diesen nicht annähernd erfüllt worden sind.<sup>12</sup> In Abhebung von derartig defizienten Entwürfen erweist sich die durchgehend deterministische Konzeption der Ethica auf Grund der von ihr formulierten Unmöglichkeit kausaler Interferenzen zwischen den Modifikationen verschiedener Attribute (E I, prop. 10, E II, prop. 6, E III, prop. 2) als ausgesprochen konsistent.

Darüber hinaus zeichnet sie sich eben dadurch aus, dass sie eine Handlung auf überzeugende Weise aus dem Handelnden herleiten kann, nämlich aus dem Grunde, dass die nächste Ursache in dem jeweiligen Urheber liegt und sich insgesamt im Rahmen einer lückenlosen Kausalkette befindet. Anders-

---

<sup>12</sup>"Nam quod ajunt humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam. Quid enim voluntas sit et quomodo moveat corpus, ignorant omnes; qui aliud jactant et animae sedes et habitacula fingunt, vel risum vel nauseam movere solent." (E II, prop. 35, schol.)

artige Theorien, die von der Möglichkeit ausgehen, dass Handlungen unverursacht eintreten könnten, sind nicht in der Lage aufzuweisen, inwiefern ein unverursachtes Ereignis eine genuine Autorenschaft besitzen könnte, da es eben nicht (kausal) hervorgebracht worden ist und deshalb nicht einem Hervorbringenden zugeordnet werden kann. Es bliebe nur die unbefriedigende Ausflucht, a-kausal entstehende Tätigkeiten, die gleichsam kontingent innerhalb eines Subjektes aufträten, diesem bloß auf Grund dieses örtlichen Bezuges zuzuordnen, ohne ein solches Subjekt damit als zielgerichtet handelndes qualifizieren zu können. Von daher ergibt sich eine paradoxe Situation: gerade diejenigen Theorien, die dem Menschen Freiheit auf Grund von Indifferenz bzw. *origination* zuerkennen und die streng deterministische Ansätze als verfehlt kritisieren -da diese im Bereich der Moral die Schuldfähigkeit und Verantwortung der Handelnden wegen der Unausweichlichkeit allen Handelns unterminieren würden-, sind nicht in der Lage, ein Subjekt als verursachende Instanz seiner eigenen Handlungen auszuweisen.<sup>13</sup> Im Gegensatz dazu stellt bei deterministischen

---

<sup>13</sup>Dieses Dilemma ist konstitutiv für sämtliche Formen der von G. Strawson als *Objectivist libertarianism* bezeichneten Position und scheint unlösbar, da es auf einem grundsätzlichen Konflikt beruht: einerseits muss eine indifferente Handlung als nicht umfassend determiniert ausgewiesen werden, um dem Autonomieprinzip Genüge zu leisten, andererseits ist es zwingend erforderlich -damit die Handlung nicht bloß zufällig ist-, dass sie auf relevante Weise von dem Handelnden abhängt und damit dem Urheberprinzip entspricht.

Die große Tragweite dieses Problems, welches allen Theorien, die einen indifferenten Willen bzw. *agent causation* annehmen, eine unvermeidliche Beweislast auferlegt, ist vielerorts ausführlich und minutiös herausgearbeitet worden:

U. Pothast, Seminar: Freies Handeln und Determinismus, pp. 7-38;

Systemen -wie dem spinozanischen- die vollständige kausale Fixiertheit jeglichen Seienden die zentrale Grundannahme dar, wodurch das Verhältnis von Urheber und Handlung prinzipiell unproblematisch ist, weil es genau und durchgehend bestimmt und somit gänzlich eingesehen werden kann. In Hinsicht auf die Verantwortung von Personen ob ihrer Taten ergibt sich zunächst, dass dem Handelnden eine Handlung -auf Grund der kausalen Verknüpfung- eindeutig zurechenbar ist und auch dass sie von ihm nicht vermieden werden kann.<sup>14</sup>

---

U. Pothast, Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise, pp. 9-44, 106-124, 203-249;

G. Strawson, Freedom and Belief, pp. 25-60;

R.C. Weatherford, The Implications of Determinism, pp. 12-16;

M. Pauen, Grundprobleme der Philosophie des Geistes, pp. 268-297.

Die besondere Bedeutung einer leistungsfähigen und konkreten Konstruktion zur Erfüllung des Urheberpostulats -insbesondere im Hinblick auf die Begründung eines emphatischen Begriffes der Verantwortlichkeit- hat U. Pothast hervorgehoben: "Mit dem bloßen Aufweis undeterminierter Ereignisse ist dem Freiheitstheoretiker nicht gedient. Denn für ihn genügt nicht die Widerlegung einer allgemeinen These des Determinismus, er muß vielmehr *zusätzlich* zeigen, wie die Personen, die nach seiner Theorie verantwortlich handeln sollen, ein nicht determiniertes Handeln *selbst bestimmen*, und zwar so, daß daraus der starke Begriff von Verantwortlichkeit folgt, der gerechtfertigt werden soll. Ist das Handeln *nur* zufällig, hat es keinerlei Zusammenhang mit vorausliegenden Wünschen oder Absichten oder Überzeugungen oder dem 'Charakter' der Person, dann steht die Person ihrem Handeln gegenüber wie etwas völlig Fremdem und kann dafür genausowenig verantwortlich gemacht werden wie für eine Zwangshandlung." Cf. U. Pothast, Seminar: Freies Handeln und Determinismus, p. 13.

<sup>14</sup>Die Tatsache, dass die Idee der Verantwortlichkeit nicht logisch notwendig die Annahme von Indifferenz bzw. *origination* erfordert, sondern auch in streng deterministischen Theorien eine tragfähige Funktion besitzen kann, ist von T. Honderich ganz allgemein dargelegt und bekräftigt worden. Cf. T. Honderich A Theory of Determinism, Vol. II: The Consequences of Determinism, (3.5: "Morality"), pp. 157-162.

"We are not prohibited from disapproving of those whose actions flow from unjust, prejudiced, vicious, or otherwise unacceptable desires. In a clear sense a morally splendid act becomes no less morally splendid for not being originated. In a clear sense, having to do with voluntariness, it is an act of self-denial, or kindly perception, or courage. In this sense, likewise, a mon-

Von daher ist es durchaus nicht abwegig, die derart absolut determinierten Handlungen der Menschen als im moralischen Sinne entschuldbar einstufen zu wollen, und zwei bedeutende Korrespondenten Spinozas, von Tschirnhaus und Oldenburg, konfrontieren ihn mit dieser Auslegung seines Determinismus. In den Briefen 58 und 78 konzidiert Spinoza hierauf eingehend, dass eine solche Sichtweise wohl möglich sei, dass sie aber hinsichtlich der tatsächlichen Konsequenzen von Handlungen keine Relevanz besitzen könne: auch wenn alles notwendig und unausweichlich -und somit schuldlos-geschieht, so sind deshalb schädliche Vorkommnisse nicht weniger schädlich und ist Nützliches nicht weniger vorteilhaft. Aus eben diesem Grunde, so erläutert Spinoza im 78. Brief, werde ein tollwütiger Hund, von dem man kaum annehmen könne, dass er freiwillig und aus eigener Schuld erkrankt sei, von den Menschen getötet, weil er **de facto** gefährlich für sie sei.<sup>15</sup> Und ebenso verhält es sich bei

---

strous act remains monstrous, despite not being originated. We can persist, further, in prevention and encouragement -in general, in desires to affect the future. We can seek to promote non-maleficence, beneficence, fairness, and truth. [...] there is the large fact that the truth of a determinism does not conflict at all with the purpose of morality." Ibidem p. 160.

"It is not as if right actions and persons of moral standing cannot exist without origination, and hence do not exist if a determinism is true." Ibidem, p. 161.

L.E. Goodman hat eine solche Konzeption von Verantwortlichkeit, die im Rahmen eines absoluten Determinismus nicht nur konsistent, sondern auch erklärungsstark ist, speziell im Hinblick auf die spinozanische Philosophie und insbesondere die Ethica nachgewiesen und präzise entwickelt. Cf. L.E. Goodman, "Determinism and Freedom in Spinoza, Maimonides, and Aristotle: A Retrospective Study", besonders pp. 121-124. Cf. etiam infra, Teil 4.

<sup>15</sup>Eine ähnliche Argumentationsweise und ein verwandtes Beispiel finden sich in Cogitata Metaphysica, II, 8: "[...] et si tantum illi, quos non nisi ex libertate fingimus peccare,

menschlichen Verhaltensweisen, die, auch wenn man sie als schuldfrei ansieht, weil sie vorherbestimmt sind, doch nichts an ihrer Wirksamkeit einbüßen, unabhängig davon, wie zuträglich diese letztlich ausfällt. Von daher entfällt im Determinismus der Ethica mit der Illusion der Willensfreiheit lediglich die sich daran anschließende Fiktion, dass es eine moralische Verantwortung für die eigenen Taten in dem Sinne gäbe, dass man diese unbeeinflusst wählen könnte, und es wird vielmehr in höherem Maße sichtbar, inwiefern Geschehnisse sich faktisch konstruktiv oder destruktiv auswirken. Eine solche entmoralisierende Konzeption bietet im Hinblick auf die Affektivität der Menschen große Vorteile, und Spinoza macht auf sie ausdrücklich aufmerksam. Als Abschluss der Anmerkung zu E II, prop. 49 -welche wie ein Anhang zum zweiten Teil der Ethica fungiert- wird unter vier Aspekten ausgeführt, welcher ausgesprochene Nutzen sich aus der spinozanischen Lehre des menschlichen Geistes ergibt, und dabei wird gleich zu Beginn deutlich, wie sehr die Einsicht in die Determiniertheit der Welt zu einer Beruhigung des Gemütes beitragen kann.

I°. Quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere divinaeque naturae esse participes [...]. Haec ergo doctrina, praeterquam quod animum omnimode quietum reddit [...]. (E II, prop. 49, schol.)

Aus dem Wissen um die Determiniertheit der gesamten Natur und der aus ihm zu erlangenden Gemütsruhe folgt auch, dass den Fügungen des Schicksales, die einen überwältigen, mit

---

essent puniendi, cur homines serpentes venenosos exterminare conantur; ex natura enim propria tantum peccant, nec aliud possunt."

Gleichmut (*aequo animo*) am besten zu begegnen ist und dass die emotionalisierte Behandlung und Beschuldigung von anderen Menschen durch Kooperation nach Anleitung der Vernunft (*ex solo rationis ductu*) zu ersetzen ist.

Die spinozanische Negierung der Hypothese eines absoluten, freien Willens, die sich notwendig aus dem umfassenden Determinismus der Ethica ergibt, kann sich bereits dadurch als leistungsfähig ausweisen, dass sie grundlegende Defizite, welche die Annahme eines unbedingten Willens impliziert, vermeiden kann. Weder müssen Handlungen *ex nihilo* angenommen werden, da alles eine Ursache besitzt, noch treten somit prinzipielle Schwierigkeiten dabei auf, eine Handlung ihrem Verursacher zuzuordnen, da der diesbezügliche kausale Nexus lückenlos ist.<sup>16</sup> Ebenso wenig kann es entsprechend der spinozanischen Doktrin zu Erklärungslücken kommen, was die Verursachung physischer Phänomene durch mentale Willensakte anbetrifft, da die Attribute parallel und isomorph konzipiert sind ohne die Möglichkeit kausaler Übergänge zwischen ihnen; dementsprechend können *volitiones* lediglich mentale Modifikationen hervorbringen, nicht aber Körperliches. Im Hinblick auf die menschlichen Affekte kann Einsicht in die Widerlegung der Willensfreiheit positive Auswirkungen der Art zeitigen, dass Schuldzuweisungen und Trauer über vergangene Willensentscheidungen übergehen können in Ruhe des Gemütes und besonnenes Handeln. Auf welche

---

<sup>16</sup>Auf Grund der Darlegungen zum Determinismus in Teil 1. ist es einsichtig, dass und auf welche Weise die Theorie der Ethica den Anforderungen des Urheberprinzips ohne weiteres zu entsprechen vermag. Cf. etiam supra, Teil 2.1., Fußnote 13.

Weise Akte des Wollens im Rahmen der spinozanischen Theorie des Geistes aufzufassen sind und welche positiven Charakteristika sie besitzen, wird zentral in E II, propp. 48 & 49 entwickelt.

Der Grundgedanke der Darlegungen Spinozas zu Manifestationen des Wollens besteht darin, dass es sich hierbei um kein zusätzliches Vermögen des Menschen handeln kann, sondern lediglich um einzelne Abläufe innerhalb der Sphäre des Attributes Denken. Daraus ergibt sich sodann bereits, dass diese Akte des Wollens als geistige Phänomene keine Art von indifferentem Entscheiden beinhalten können, sondern wie alle Formen des Denkens determiniert sein müssen:

In mente nulla est absoluta sive libera voluntas; sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur ab causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum. (E II, prop. 48)

Der Rückgriff innerhalb des Beweises auf E I, prop. 28 macht deutlich, dass es sich bei den so verstandenen *volitiones* um in der Zeit existierende, wohlbestimmte Modifikationen handelt, die durch eine unmittelbar vorangehende Ursache hervorgerufen werden. Abgesehen von derart notwendig entstehenden, distinkten Akten des Wollens gibt es keine generelle Instanz des Wollens, i.e. einen Willen als unbedingtes Vermögen, welcher diese einzelnen Akte *ad libitum* setzen könnte. Die nominalistische Position der ersten Hälfte der Anmerkung zu E II, prop. 48 macht ausdrücklich, dass es prinzipiell keinerlei generelle Vermögen geben kann, weder in Bezug auf das Wollen noch hinsichtlich des Begehrens, Liebens, Erkennens etc; bei solchen Kon-

strukturen handelt es sich bloß um verkürzende Sammelbegriffe, reine Abstraktionen ohne ein eigenes korrelierendes Objekt.<sup>17</sup> Die Illusion eines freien Willens wird somit dekonstruiert und zurückgeführt auf die zu Grunde liegende, determinierte Mannigfaltigkeit einer "poussière de volitions détachées"<sup>18</sup>. Bevor Spinoza gegen Ende von E II, prop. 48, schol. dazu übergeht darzulegen, dass es sich bei Akten des Wollens um nichts anderes handeln kann als um die adäquate Bejahung oder Verneinung, welche in Ideen enthalten sind, d.h. also um Akte adäquaten Urteilens, nimmt er eine vorbereitende, entscheidende Differenzierung vor:

Verum, antequam ulterius pergam, venit **hic** notandum me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua mens, quid verum quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua mens res appetit vel aversatur. (E II, prop. 48, schol.; Hervorhebung hinzugefügt)

Im Hinblick darauf, dass Spinoza im dritten Teil der Ethica die *voluntas* in eins setzt mit der geistigen Form des Strebens, welches die wirkliche Essenz aller Dinge ausmacht,

---

<sup>17</sup>"Eodem hoc modo demonstratur in mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi, etc. Unde sequitur has et similes facultates vel prorsus fictitias, vel nihil esse praeter entia metaphysica sive universalialia, quae ex particularibus formare solemus." (E II, prop. 48, schol.) Trotz dieser eindeutigen Disqualifikation allgemeiner Vermögen bezieht sich Spinoza im weiteren Verlauf der Ethica durchaus auf derartige *facultates*, nämlich auf *voluntas*, *cupiditas* und ganz besonders *intellectus*, so z.B. direkt im Anschluss an die nominalistische Kritik von E II, prop. 48, schol. oder in E II, prop. 49, coroll. Der prinzipielle Grund hierfür mag der ausgesprochene, widerlegende Bezug auf die entsprechenden Positionen Descartes' sein, welcher die *voluntas* als ein allgemeines, unabhängiges Vermögen charakterisiert.

<sup>18</sup>Cf. M. Gueroult, Spinoza, Vol. II: L'âme (Ethique II), p. 492.

i.e. des *conatus*,<sup>19</sup> und Akte des Wollens eindeutig als eine Variante der Begierde definiert,<sup>20</sup> kann also in den beiden abschließenden Lehrsätzen des zweiten Teiles lediglich von einem Teilaspekt des Willens gehandelt werden. Von daher drückt die soeben referierte Passage die Beschränkung aus, dass an dieser Stelle (*hic*) unter dem Begriff des Wollens nur dessen urteilende Funktionen gefasst werden, hingegen wird keine prinzipielle Reduktion des Wollens vollzogen, welche jegliches strebende oder begehrende Moment von ihm fernhielte. M. Gueroult hat in seiner detaillierten Diskussion dieses Sachverhaltes herausgestellt, dass diese Art der Differenzierung des Willens als Urteilen einerseits und als Begehren andererseits eine durchaus traditionelle Unterscheidung ist, welche bereits in der Korte Verhandeling zur Anwendung kommt.<sup>21</sup> Nichtsdestoweniger stellt sich unvermeidlich die Frage, ob durch diese Auffächerung des spinozanischen Verständnisses des Wollens die Möglichkeit eröffnet wird, dass die Äußerung des Wollens als Streben ohne Ursache und somit absolut frei sein könnte, da am Ende des zweiten Teiles der Ethica lediglich die Determination der urteilenden Willensakte erwiesen wird. Die von E II, propp.

---

<sup>19</sup>"Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est quam ipsa hominis essentia [...]." (E III, prop. 9, schol.)

<sup>20</sup>"Hic igitur cupiditatis nomine intelligo hominis quoscunque conatus, impetus, appetitus et volitiones [...]." (E III, aff. def. 1, expl.)

<sup>21</sup>Cf. M. Gueroult, Spinoza, Vol. II: L'âme (Ethique II), pp. 492-495.

48 & 49 entwickelten Bestimmungsmechanismen für Modifikationen des Geistes lassen sich jedoch sowohl auf urteilende als auch auf begehrende Willensäußerungen anwenden, so dass nicht nur das *affirmare* und *negare* des Geistes, sondern auch das *appetere* und *aversari* als vollständig determiniert ausgewiesen werden können. Falls es sich dabei um Akte des Wollens handelt, die nicht aus der eigenen Essenz hervorgehen, werden sie notwendig durch ihnen äußere und auf bestimmte Weise existierende Ursachen hervorgebracht entsprechend E II, prop. 48 und E I, prop. 28. Falls sie aber aus der Essenz eines Dinges hervorgehen, so wird auch dies notwendig erfolgen, wie E III, propp. 6, 7 & dem., & 9, schol. es für das *conari* aller Dinge allgemein formulieren. In Bezug auf Willensäußerungen, welche die Bejahung bzw. Verneinung einer Idee ausmachen und die aus der bloßen Essenz eines Geistes hervorgehen, ergibt sich evidenterweise ein notwendiges Folgen, da dies genau dann der Fall ist, wenn ein Geist eine adäquate Idee erzeugt. Dieser Sachverhalt wird im ersten Lehrsatz des dritten Teiles der Ethica erläutert im Rekurs auf E II, prop. 11, coroll. und unter Anwendung der neu eingeführten Definitionen von adäquater Verursachung und Handeln (E III, deff. 1 & 2):

Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam **necessario** agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario patitur. (E III, prop. 1; Hervorhebung hinzugefügt)

Der Rückgriff im Verlauf des Beweises auf das spinozanische Verständnis von *agere* macht deutlich, dass das Hervorbringen adäquater Ideen nicht nur ein notwendiger Vorgang ist,

der keiner äußeren Ursachen bedarf, sondern ebenso, dass das adäquate Verstehen aus der Natur des jeweiligen Geistes heraus erfolgt:

Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa, hoc est (per defin. praeced.), cum **ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur**, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. (E III, def. 2; Hervorhebung hinzugefügt)

Dementsprechend können also Akte des Wollens, seien sie nun urteilender oder begehrender Art, auf keine Weise als nicht determiniert begriffen werden, und sie entsprechen somit folgerichtig dem absoluten Determinismus, der im ersten Teil der Untersuchung expliziert wurde.

Die soeben verwendete Differenzierung von Akten des Wollens in solche, die von ihnen äußeren, auf bestimmte Weise existierenden Ursachen produziert werden, und in die restlichen, welche aus der Essenz des eigenen Geistes hervorgehen, beruht auf den verschiedenen Perspektiven, welche E II, prop. 48 und E II, prop. 49 jeweils zu Grunde liegen. Der vorletzte Lehrsatz bezieht sich deutlich auf die Sphäre des in der Zeit existierenden und außenbestimmten Geistes, was schon daraus hervorgeht, dass Lehrsatz als auch Beweis sich auf die unendlich langen Ketten endlicher und diskret existierender Ursachen aus E I, prop. 28 stützen.<sup>22</sup> Demgegenüber werden im abschließenden Lehrsatz des zweiten Teiles die aus der Natur des Geistes folgenden und somit

---

<sup>22</sup>M. Gueroult hat dies wiederholt hervorgehoben. Cf. M. Gueroult, *Spinoza*, Vol. II: *L'âme (Ethique II)*, e.g. pp. 491-492, 499-504.

adäquaten Ideen bzw. Affirmationen expliziert, und sowohl die vorangehende Anmerkung als auch der Wortlaut des Lehrsatzes heben hervor, dass die Ideen an dieser Stelle auf ihre essentielle Konstitution hin betrachtet werden (*idea, quatenus idea est*). Hieraus erklärt sich sodann auch die keineswegs bedeutungslose Wahl des untersuchten Beispiels<sup>23</sup>, nämlich einer Affirmation bezüglich einer geometrischen Eigenschaft von Dreiecken, welche zur Essenz der Idee des Dreieckes gehört und die somit adäquat ist. Von einer sich auf Zeitliches beziehenden Vorstellung wäre es ungleich schwieriger zu zeigen, welches eine zu ihrer Essenz gehörende Bejahung sein könnte,<sup>24</sup> ganz besonders, da es E II, propp. 30 & 31 & 44, coroll. 2 & dem. zufolge von

---

<sup>23</sup>Die Folgerung von einem willkürlichen Beispielsfall auf eine allgemeingültige Eigenschaft, wie Spinoza sie in E II, prop. 49, dem. anzuwenden vorgibt, muss für spinozanische Maßstäbe geradezu fahrlässig erscheinen und kann keine Beweiskraft besitzen.

Ausführliche Erörterungen über die Hintergründe, welche zu der Auswahl gerade dieser Art von Beispiel geführt haben mögen, finden sich bei Genevieve Lloyd, "Spinoza on the Distinction Between Intellect and Will", besonders pp. 119-120, und bei M. Gueroult, Spinoza, Vol. II: L'âme (Ethique II), pp. 497, 501-504.

<sup>24</sup>Erstaunlicherweise scheint M. Gueroult bei der Anwendung von E II, prop. 49 auf Imaginationen anzunehmen, dass inadäquaten Ideen, **insofern sie inadäquat sind**, eine Essenz zukäme:

"Certes, cette dernière affirmation [l'attribution des ailes au cheval] est exclue par l'affirmation qu'enveloppe l'idée adéquate du cheval; mais elle ne l'est nullement par l'idée imaginative, et, par conséquent, confuse, du cheval ailé, qui, au contraire l'impose. **Elle appartient donc nécessairement à l'essence de cette idée. Ainsi, dans ces deux exemples d'idées imaginatives, l'affirmation appartient bien à la nature de l'idée.**" (Erläuterung in Klammern und Hervorhebung hinzugefügt). Cf. M. Gueroult, Spinoza, Vol. II: L'âme (Ethique II), p. 503.

Das widerspricht ganz offensichtlich dem Verständnis der Ethica von Falschheit, wie es in E II, propp. 33 & 35 ausgeführt wird und welches besagt, dass Falschheit einen bloßen Mangel darstellt (E II, prop. 35) und nichts Positives ausmacht (E II, prop. 33).

Zeitlichem keine adäquate Erkenntnis geben kann. Es scheint also keineswegs erwiesen, dass ein derart exklusives und leistungsfähiges geometrisches Beispiel auf Grund seiner vermeintlichen Beliebigkeit, den Universalitätsanspruch von E II, prop. 49, dem.<sup>25</sup> wahrhaft zu begründen vermag. Darüber hinaus geht aus dem Text der Ethica nicht direkt hervor, in welcher Beziehung die beiden Geltungsbereiche von E II, propp. 48 und 49 zueinander stehen können, und es bedarf einer aufwendigen Analyse, wie M. Gueroult sie anstrengt<sup>26</sup>, um die Kommensurabilität der beiden Lehrsätze bis ins Detail verfolgen zu können. Dabei bestätigt sich die dargelegte Konstellation, dass die heteronome Determination, wie E II, prop. 48 sie zum Ausdruck bringt, bloß für inadäquate Ideen gelten kann, während die Gleichsetzung von Affirmation und Idee (E II, prop. 49), bzw. von Wille und Verstand (E II, prop. 49, coroll.), sich auf alle Ideen -insofern sie essentiell Idee sind- bezieht, und somit auf denjenigen Teil an ihnen, welcher adäquat ist. Sogar inadäquate Ideen besitzen einen derartigen adäquaten Anteil, da die Falschheit von Ideen einen bloßen Mangel darstellt und wirklich existierende Ideen, auch wenn sie inadäquat sein mögen, keinesfalls ein völliges Nicht-Sein

---

<sup>25</sup>"Et quod de hac volitione diximus (quandoquidem eam ad libitum sumpsimus), dicendum etiam est de quacunq[ue] volitione, nempe quod praeter ideam nihil sit."

<sup>26</sup>M. Gueroult, Spinoza, Vol. II: L'âme (Ethique II), pp. 491-492, 499-504.

darstellen können<sup>27</sup>:

La Proposition 49 se concilie avec la Proposition 48, du fait que, dans l'Ame existant dans la durée, les idées dépendent toujours d'une double cause, l'une externe (la série des causes finies), l'autre interne (la causalité de Dieu). En tant que dépendant de cette causalité interne, les idées inadéquates relèvent de la Proposition 49 tout autant que les idées adéquates [...]. Si l'Ame existant dans la durée a des idées imaginatives, qui, déterminées par la chaîne infinie des causes finies, sont nécessairement inadéquates, ces idées enveloppent toujours une affirmation, car l'idée inadéquate, en tant que partielle ou mutilée, est une partie de l'idée adéquate, et par conséquent, enveloppe en elle une parcelle de l'affirmation propre à cette dernière idée, c'est-à-dire une parcelle de la causalité interne de Dieu.<sup>28</sup>

Unter diesem Gesichtspunkt ist E II, prop. 49 auf jegliche Art von Idee anwendbar, wobei jedoch sein Absolutheitsanspruch nicht gänzlich eingelöst werden kann, was sich daran manifestiert, dass alle adäquaten affirmativen Akte des Wollens in Ideen sich **ausschließlich** auf die Idee in ihrer Essenz (*idea qua idea*) beziehen können. Selbst wenn man derart adäquate Affirmationen in inadäquaten Ideen nachweisen kann, so verbleiben doch in inadäquaten Ideen immer diejenigen Volitionen, von denen E II, prop. 48 spricht, nämlich die heteronomen Affirmationen, die entsprechend den Kaskaden von E I, prop. 28 von äußeren Ursachen streng determiniert werden. Diese von außen

---

<sup>27</sup>Cf. E II, prop. 35, dem.: "Nihil in ideis positivum datur, quod falsitatis formam constituat (per prop. 33. hujus); at falsitas in absoluta privatione consistere nequit [...], neque etiam in absoluta ignorantia; diversa enim sunt ignorare et errare; quare in cognitionis privatione, quam rerum inadaequata cognitio, sive ideae inadaequatae et confusae, involvunt, consistit."

<sup>28</sup>M. Gueroult, Spinoza, Vol. II: L'âme (Ethique II), p. 500.

bestimmten Affirmationen fallen somit nicht unter die Gleichsetzung in E II, prop. 49 & coroll. von Affirmation und Idee qua Idee und relativieren somit den Anspruch des Lehrsatzes auf Ausschließlichkeit.<sup>29</sup>

Dieser Unausgewogenheit hinsichtlich der Anwendungsbereiche der zwei abschließenden Lehrsätze des zweiten Teiles zum Trotz bleibt die vollständige Determination aller volitiven Phänomene in der Ethica unangefochten. Sowohl die Bejahungen, welche Ideen essentiell enthalten, als auch diejenigen, welche Ideen nicht-essentiell zukommen, sind umfassend determiniert: die Bejahungen der ersten Art über die Verursachung aller Essenzen durch Gott, die der zweiten Art entsprechend den Kausalketten aus E I, prop. 28. Und was derart allgemein auf affirmative Volitionen zutrifft, gilt, wie es bereits erläutert worden ist, ebenso für alle conativen Volitionen. Von daher integriert die Ethica sämtliche Willensphänomene lückenlos und kohärent in den ihr zu Grunde liegenden, streng deterministischen Gesamtentwurf,

---

<sup>29</sup>Um diese, selbst nach der Analyse Gueroults verbleibende, gewisse innersystematische Spannung auszugleichen, würde es bereits genügen, den Geltungsbereich von E II, prop. 49 zu qualifizieren und somit die in E II, prop. 48 beschriebenen heteronomen Affirmationen in ihrer faktischen Bedeutsamkeit zu statuieren.

Spinoza selbst fasst diese Möglichkeit ins Auge bei seiner Entkräftung des ersten von vier zu erwartenden Einwänden gegen seine Doktrin des Willens, welcher auf der cartesianischen Annahme, der Wille erstreckt sich weiter als der Verstand, basiert. An diesem Ort (E II, prop. 49, schol.) werden auch den Vorgängen des Geistes, welche nicht adäquate Erkenntnisse darstellen -wie z.B. *percipere*, *concipere*, und *sentire*-, ganz generell entsprechende Willensakte zuerkannt: "Et quidem ad primam dico, me concedere voluntatem latius se extendere quam intellectum, si per intellectum claras tantummodo et distinctas ideas intelligant; sed nego voluntatem latius se extendere quam perceptiones sive concipiendi facultatem; [...]."

und sie kann somit nominell als eine konsequente Form eines *hard determinism* charakterisiert werden<sup>30</sup>, da sie einen absoluten Determinismus entwickelt und dessen ausdrückliche Unvereinbarkeit mit der Möglichkeit eines freien Willens deduziert.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup>Zu dieser Einschätzung gelangt auch Debra Nails in "Some Implications of Spinoza's Doctrine of Determinism and Human Freedom".

<sup>31</sup>Gemeinhin werden *hard determinism* und *liberterianism* als die üblicherweise vorkommenden, konträren Formen von **Inkompatibilismus** angeführt. Die beiden Positionen, die von diesen Theorien als inkompatibel eingestuft werden, sind allerdings, wie soeben dargelegt, Determinismus einerseits und Freiheit auf Grund von Indifferenz (bzw. *origination*) andererseits. Mit Bezug auf ein terminologisch in solcher Weise vorgeformtes Verständnis ist es wohl möglich, das System Spinozas als ein **inkompatibilistisches** zu bezeichnen. Im Hinblick darauf aber, dass eine solche einseitige Vereinnahmung des Freiheitsbegriffes weder einen Anspruch auf allgemeine noch auf alleinige Gültigkeit geltend machen kann, wird jedoch deutlich, dass die Konzepte von Kompatibilismus und Inkompatibilismus sich nicht zwangsläufig auf eine derart vorgeformte und reduzierte Definition von Freiheit beschränken können.

Aus diesem Grunde kann im Anschluss an den Aufweis des spezifisch spinozanischen Freiheitsbegriffes in Teil 3. der Untersuchung sodann im darauf folgenden vierten Teil die Verträglichkeit von absolutem Determinismus und dem Freiheitsbegriff der *Ethica* herausgearbeitet werden. Damit ergibt sich, dass die spinozanische Philosophie sowohl eine Form von *hard determinism* darstellen kann und zugleich -unter Einbeziehung der eigenen Konzeption von Freiheit- eine kohärente **kompatibilistische** Position zu entwickeln vermag. Schon hier kann festgehalten werden, dass Spinoza durchaus Frei-Sein als das Gegenteil von Gezwungen-Sein definiert (E I, def. 7), wie es für viele kompatibilistische Theorien -häufig auch verkürzend als *soft determinisms* bezeichnet- charakteristisch ist; nichtsdestoweniger gründet sich die Kompatibilität im spinozanischen System nicht -wie bei diesen üblich- auf die bloße Übereinstimmung von Handlung und deren willentlicher Bejahung.

In jüngster Zeit ist vermehrt zur Kenntnis genommen worden, dass es im Rahmen der Diskussion zum Kompatibilismus von philosophischen Entwürfen unverzichtbar ist, das jeweilige Verständnis von Freiheit differenziert zu erörtern und von einem neutralen Standpunkt aus angemessen zu erfassen. Cf. hierzu besonders:

T. Honderich, A Theory of Determinism, Voll. I & II;  
M. Pauen, Grundprobleme der Philosophie des Geistes;  
U. Pothast, Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise;  
G. Strawson, Freedom and Belief;

In keineswegs selbstverständlicher Weise erweist sich die Konzeption der Ethica von daher als ausgesprochen konvergierend mit dem Stand der diesbezüglichen naturwissenschaftlichen Forschung am Übergang des XX. zum XXI. Jahrhundert, welche im Bereich von Makroobjekten von einer uneingeschränkten Gültigkeit der Kausalität ausgeht und sämtliche volitiven Phänomene als verursacht und darüber hinaus als Epiphänomene mit neurobiologisch beschreibbaren Substraten auffasst. Obwohl die Ethica nicht bis zu derart materialistischen Thesen vordringt, sondern vielmehr die ausgesprochene Autonomie der einzelnen Attribute betont (E I, prop. 10, E II, propp. 5 & 6) als auch die Bedeutung der geistigen Aktivitäten des Menschen als unverzichtbarer Bedingung seines Freiseins und seiner Glückseligkeit herausstellt (E V), vermag die immer noch andauernde Attraktivität umfassender Kausalität und der Ablehnung a-kausalen Geschehens als wissenschaftlicher Paradigmen deren konzeptuelle Tragfähigkeit noch zusätzlich zu verdeutlichen. Von primärer Bedeutung bleibt aber der durchgeführte Nachweis, dass der absolute Determinismus des Systems der Ethica auch den kardinalen Bereich von willentlichen Akten erschöpfend als ursächlich bestimmt erklären kann. Eine zweiter Themenkomplex, welcher mit der illusorischen und hypostasierenden Annahme von Willensfreiheit eng verbunden ist und welcher ebenso die vermeintliche Unvollständigkeit effizienter Kausalität befördern würde, betrifft die Frage nach teleo-

---

R. Weatherford, The Implications of Determinism.

logischen und finalistischen Erklärungsstrukturen in der Ethica. Im Anhang zu *De Deo* hat Spinoza mit Nachdruck deutlich gemacht, dass ein unzureichendes Verständnis des Status und der Funktion von Zwecken vielschichtige und schwerwiegende Vorurteile hervorruft, und betont, wie sehr die ausufernde Suche nach irrtümlich unterstellten Zweckursachen die für die gesamte Natur angemessene Art des Erklärens aus effizienten Ursachen überschattet und beeinträchtigt. Das sich anschließende Kapitel wird es unternehmen darzulegen, welche Rolle Spinoza Zwecken und Zweckursachen in seiner Theorie zugedacht hat und auf welche Weise das Konzept einer Zweckorientierung des Menschen sich in den absoluten Determinismus der Ethica und die ihn bestimmende, allein gültige effiziente Kausalität integrieren lässt.

## **2.2. Teleologie und finale Ursachen**

Die Frage nach dem Status und der Funktion von teleologischen Konzeptionen innerhalb des Systems der Ethica wird von Spinoza selber ausführlich an zwei zentralen Orten des Werkes erörtert und zwar im Anhang zu Teil I als auch im Vorwort zum vierten Teil. Der spinozanischen Vorgehensweise entsprechend wird -im Anschluss an eine grundlegende Begriffsklärung- auch diese Thematik einerseits im Hinblick auf Gott, andererseits bezüglich des Modus Mensch entfaltet werden, und es wird ausgeführt werden, auf welche Weise

teleologische Strukturen sich aus dem absoluten Determinismus heraus verständlich machen lassen.

In vorangegangenen Diskussionen ist Missverständnissen bei der Einschätzung der spinozanischen Position wiederholt dadurch Vorschub geleistet worden, dass die genauen Implikationen der -sei es von Seiten Spinozas, sei es von Seiten der Kommentatoren- zur Anwendung gebrachten Begriffe nicht umfassend genug ausdrücklich gemacht wurden. Von daher kann es nicht verwundern, dass die Ethica zum Teil so ausgelegt wurde, dass jegliches Verfolgen von Zwecken in ihr geleugnet würde, was im Hinblick gerade auf die letzten drei Teile ganz offensichtlich nicht der Fall ist.<sup>32</sup> Weder diese Sachlage noch die Gleichsetzung der wirklichen Essenz des Menschen mit einem Streben (*conatus*), das ausdrücklich als Begierde (*cupiditas*) gefasst wird, hat manche Kritiker davon abhalten können, Spinoza die Meinung zuzuschreiben, dass der Mensch nicht nach Zielen oder Zwecken streben könnte:

Espinoza sacrifica a dignidade humana ao ídolo do seu monismo e por consequência do seu determinismo. **Nega ao homem toda a finalidade nas suas acções** e insurge-se violentamente contra a própria existência das causas finais. Estas,

---

<sup>32</sup>So spricht Spinoza z.B. davon, dass er sich selber etwas zu zeigen **vornimmt** ("[...] in hac parte demonstrare proposui." (E IV, praef.), oder er führt aus, auf welche Weise Affekte, solange sie noch nicht vollkommen erkannt sind, zielstrebig reguliert werden können. Bei dem in E V, prop. 10, schol. explizierten Fall des Ruhmes ist sein Gebrauch dadurch zu verbessern, dass man ausfindig macht, zu welchem Zweck Ruhm erstrebt werden sollte, und sodann diesen Zweck befördernde Mittel sucht: "Ex. gr. si quis videt se nimis gloriam sectari, de ejus recto usu cogitet et **in quem finem sectanda sit et quibus mediis acquiri possit** [...]." (E V, prop. 10, schol.; Hervorhebung hinzugefügt)

segundo ele, não são mais que causas eficientes. **O homem não age em vista de um fim**; está determinado à acção. [...] em nome desse mesmo determinismo **que despoja o homem do seu maior título de dignidade que é o de tender conscientemente para esse fim supremo.** (Hervorhebung hinzugefügt)<sup>33</sup>

Coelho sieht die völlige Elimination von bewusstem menschlichen Streben auf Ziele hin als eine unausweichliche Konsequenz des Determinismus der Ethica und verweist darauf, dass jegliche Finalität und das Konzept einer *causa finalis* von Spinoza strikt abgelehnt werden. Und auch die in der Anmerkung angeführte Ansicht Bennetts hebt hervor, dass die umfassende Ablehnung von Zweckursachen die vollständige Disqualifikation von teleologischen Erklärungen beinhaltet. Auch Autoren, die die These vertreten, dass die Ethica in keiner Weise teleologische Strukturen des menschlichen Handelns leugne, sondern sie vielmehr annehme und expliziere, scheinen davon auszugehen, dass die absolute Zurückweisung von Zweckursachen, wie sie in E I, app. formuliert wird<sup>34</sup>, die Unmöglichkeit jeder Teleologie impliziere. Von daher relativieren diese Autoren die

---

<sup>33</sup>António Coelho, "O problema da liberdade em Espinosa", pp. 311-312.

Eine eben solche Sichtweise hat später auch J. Bennett wiederholt propagiert, so in seinem Kommentar zur Ethica, A Study of Spinoza's Ethics, pp. 213-230, aber auch in "Teleology and Spinoza's Conatus": "Reports on Spinoza's views about goals or purposes or 'final causes' tend to focus on his rejection of cosmic or divine purpose. But that is not all he rejected: He was opposed to all 'final causes', all teleological explanation, even of human action [...]." Ibidem, p. 143.

<sup>34</sup>"Ut jam autem ostendam naturam finem nullum sibi praefixum habere et **omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta**, non opus est multis." (E I, app.; Hervorhebung hinzugefügt)

Absolutheit der Negation aller finalen Ursächlichkeit im Verweis auf den unmittelbaren Kontext und die dort angeführten Belegstellen, welche nahelegen, dass Spinoza sich lediglich gegen unlautere Übertragungen teleologischer Erklärungen vom Bereich menschlicher Aktivitäten auf das Handeln Gottes und nicht-humaner Einzeldinge wende.<sup>35</sup> Diese Interpretationslinie kann für sich zweifelsohne in Anspruch nehmen, dass sie die fundamentale Überlegung der Ethica in ihr Recht setzt, dass es gerade die Menschen sind, die fortwährend um eines Zweckes willen handeln, nicht aber Gott oder die nicht-menschlichen Dinge. Diese differenzierende Überlegung wird von Spinoza gleich zu Eingang von E I, app. dargelegt und ihr Verkennen als Ausgangspunkt weiterer schwerwiegender Vorurteile geziehen:

Et quoniam omnia, quae hic indicare suscipio, praejudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter **supponant homines omnes res naturales ut ipsos propter finem agere**; imo, ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere pro certo statuunt [...]. (E I, app.; Hervorhebung hinzugefügt)

Die von Bartuschat und Curley entwickelte Interpretation trägt dieser Unterscheidung des Anwendungsbereiches von teleologischen Erklärungen in hohem Maße Rechnung und vermag somit die Betrachtung von Zweckbezügen gerade in den ethischen Teilen der Ethica als konsequent auszuweisen. Die gleichzeitig vorgenommene Relativierung der Leugnung aller Zweckursachen scheint die akzeptablere Alternative in Anbe-

---

<sup>35</sup>Cf. W. Bartuschat, "Teleologie bei Spinoza im Hinblick auf Kant", besonders pp. 100-101; und E. Curley, "On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology", besonders pp. 40-41.

tracht der Position von Coelho bzw. Bennett, die mit allen Zweckursachen zugleich jeglichen teleologischen Ansatz eliminieren. Über diese beiden gegensätzlichen, hier angedeuteten Ansätze hinaus scheint es hingegen durchaus möglich, beide Thesen Spinozas -Negation finaler Ursachen einerseits, Affirmation von zielgerichtetem Handeln andererseits- als miteinander verträglich zu erweisen und somit der spinozanischen Theorie diesbezüglich einen höheren Grad an Kohärenz beizumessen.

Hierzu ist es lediglich notwendig, den Gebrauch, welchen Spinoza von den Begriffen *finis* und *causa finalis* macht, genau zu differenzieren, was schon von daher angeraten sein muss, weil die Terminologien, die bei Diskussionen zur Teleologie zur Anwendung gelangen, häufig unterschiedlich benutzt und selten exakt festgelegt werden. Anstatt unvermittelt eine extensive Analyse der spinozanischen Nomenklatur in Bezug auf teleologische Phänomene anzustrengen, kann durch die Klärung der Begriffe Zweck und Zweckursache bereits zu einer entscheidenden Harmonisierung der beiden, scheinbar konfliktiven Konzeptionen beigetragen werden. Zwecke sind demnach die Ziele bzw. Zielvorstellungen, die Menschen in ihrer Eigenschaft als mit Bewusstsein und endlicher Existenz ausgestattete Wesen sich setzen, um sodann zu versuchen, sie zu realisieren und dadurch ihr eigenes Dasein zu befördern. Die tatsächliche Realisierung der Ziele oder ihre spätere, faktische Wirksamkeit können dem Handelnden dabei keinesfalls als unumstößlich gelten, sondern sie stellen lediglich den angestrebten Optimalfall

dar. Von daher sind Zwecke nur menschliche Zielsetzungen, die mit keiner besonderen kausalen Wirksamkeit ausgestattet sind. Im Rahmen einer deterministischen Theorie wie der spinozanischen ergibt sich die Umsetzung von solchen Zielen aus dem streng kausal bestimmten Zusammenwirken von Handelndem und Umwelt, und ein derartiges, zielorientiertes Handeln des Menschen ist auf diese Weise mit einem umfassenden Determinismus auf Grund von effizienter Kausalität verträglich. Im Gegensatz zu einem solchen Verständnis von Zweck beinhaltet der Begriff der Zweckursache, wie Spinoza ihn verwendet und als Fiktion zurückweist, sehr wohl eine Bestimmungskraft, und der Ausdruck *causa finalis* deutet bereits an, dass es sich dabei um eine Art ursächlichen Vermögens handeln muss. Wie dieser Begriff der Zweckursache, obwohl er als unhaltbar und falsch erwiesen wird, und seine vermeintliche Wirkungsweise genauer aufzufassen sind, geht aus der Passage hervor, die sich an die absolute Leugnung aller Zweckursachen anschließt und die die Zurückweisung jeglichen Zweckbezuges in Bezug auf Gott vorbereitet:

[...] omnia naturae aeterna quadam necessitate summaque perfectione procedere. Hoc tamen adhuc addam, nempe hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id, quod revera causa est, ut effectum considerat, et contra. Deinde id, quod natura prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum et perfectissimum est, reddit imperfectissimum. (E I, app.)

Die hier verkürzt als *haec de fine doctrina* gekennzeichnete Hypothese von Zweckursachen, welche Spinoza mit der eigenen Konzeption von Notwendigkeit auf Grund von effizienter

Kausalität kontrastiert und desavouiert, beruht auf der Annahme, dass Zweckursachen eine Wirksamkeit entfalten könnten, die dem Zeitfluss entgegen orientiert wäre. Somit würde Späteres Früheres verursachen können und, was eigentlich eine Ursache ist, würde als Wirkung ausgegeben. Ein solches Verständnis von der Wirksamkeit von Zweckursachen würde also in der Möglichkeit dessen bestehen, was in der angelsächsischen Literatur als *backward determination* bezeichnet wird. Bereits N. Hartmann und N. White haben hervorgehoben, dass die Konstruktion einer solchen rückläufig wirkenden Determination ausgesprochen kontraintuitiv ist und bereits an der Unumkehrbarkeit des Zeitflusses scheitern muss.<sup>36</sup> Selbst wenn man der Hypothese rückläufiger Determination nicht kategorisch absprechen möchte, dass sie auf irgendeine Art philosophisch sinnvoll dienstbar gemacht werden könnte, so wird ihr Erklärungs-potential sich doch mit Sicherheit innerhalb sehr enger Grenzen bewegen müssen. Im Rahmen der Untersuchung des aristotelischen Verständnisses von Zweckursache hat N. White es unternommen, im Ausgang von Überlegungen David Lewis' ein möglichst plausibles und in gewisser Hinsicht

---

<sup>36</sup>Cf. N. Hartmann, Teleologisches Denken, Berlin 1951, besonders pp. 3-4: "Das wird verständlich, wenn man bedenkt, daß Finalität in erster Näherung sich als Umkehrung der Kausalität darstellt, nämlich als die zeitliche Umkehr der Dependenzrichtung im Prozeß: Abhängigkeit des Früheren vom Späteren. Das bedeutet nicht nur die Umkehrung des Kausalnexus, sondern auch der Zeitfolge. Und da die Zeitfolge in Wirklichkeit durch keine Macht der Welt umgekehrt werden kann, so muß man vielmehr sagen: der Finalnexus ist eine Determination, welche der Richtung des Zeitflusses und der Prozeßabläufe entgegen läuft." Cf. N. White, "A Modern Approach to Aristotle's *Causa Finalis*", besonders pp. 231-235.

leistungsfähiges Modell von rückläufiger Determination zu entwerfen. Seine Ausführungen beruhen aber wesentlich auf der Annahme, dass die Welt streng deterministisch sei<sup>37</sup>, und zudem gelangen sie nicht über die Konstatierung hinaus, dass in einem streng deterministischen System die Kausalverknüpfungen in beiden Orientierungen -i.e. vorwärts oder auch rückwärts- analysiert werden können.<sup>38</sup> Eine daraus sich ergebende *backward determination through causally nomic connections*<sup>39</sup> kann jedoch nicht die Möglichkeit tatsächlich rückwärts ablaufender Kausalprozesse begründen, und so mag es nicht überraschen, dass White auch in den relevanten aristotelischen Texten keine solche Annahme nachweisen

---

<sup>37</sup>N. White versucht im weiteren Verlauf seiner Argumentation, die von ihm erwogene *backward connection* von der Bedingung eines geltenden Determinismus zu lösen und auch für probabilistische metaphysische Systeme fruchtbar zu machen, selbst solche die bloß vage spezifizierbar seien (ibidem, p. 235). Diese Übertragung hat jedoch aus dem Grunde wenig für sich, dass hierbei völlig offen bleibt, wodurch die von White lancierten *backward connections* in der ihnen zgedachten notwendigen Verknüpfung verbürgt sein könnten.

<sup>38</sup>"The essential point is the idea that the same kind of determining connection that runs from past forward may perfectly well, **even if it is not treated as causation proper**, just as well be thought of as running from future backward. In non-technical terms, the idea is that if such-and-such happens at a given time, then there is no getting around the fact that so-and-so happened at an earlier time." (Ibidem, p. 235; Hervorhebung hinzugefügt.) Ein solcher, eingeschränkter Begriff von rückläufiger Bestimmung, der keine Invertierung des realen Kausalprozesses impliziert, kann mit dem spinozanischen Verständnis von Determinismus ohne weiteres in Einklang gebracht werden. Spinozas Beispiel von einem herabfallenden Stein, der einen Passanten erschlägt, in E I, app. als auch die Beschreibung der unendlichen Kausalketten in E I, prop. 28 laufen so z.B. von einer gegebenen Wirkung aus rückwärts in die Vergangenheit.

<sup>39</sup>N. White, "A Modern Approach to Aristotle's *Causa Finalis*", p. 234.

kann.<sup>40</sup> Er hebt vielmehr hervor, dass das Konzept einer Zweckursache bei Aristoteles eine bloß 'hypothetische Notwendigkeit' beinhaltet, die von einer Wirkung **in allgemeiner Weise** auf notwendige Voraussetzungen schließt; dementsprechend legt White dar, dass aristotelische *causae finales* nicht Einzeldinge sind, sondern eher universelle Formen, und dass weder finale noch formale Ursachen im aristotelischen Sinne mit dem modernen Verständnis von Ursache angemessen erfasst werden.<sup>41</sup> Von daher ergibt es sich, dass das Werk des Philosophen, den die Rezeption durch seine Epigonen gleichsam zum Urheber eines übermächtigen Verständnisses von Zweckursachen stilisiert hat, keinen Anlass zu der Vermutung gibt, dass er selber zusätzliche Kausalkräfte postuliert hätte, die über diejenigen von *causa materialis* und *causa movens* hinausgingen<sup>42</sup>:

In particular, there does not have to be any further causal or determinative connection among the parts of such a process. There need be no further backward causation. There need be no intention present earlier in the process that the outcome occur. There are no occult powers "pushing" things toward it either. Nor is there any sense in which the outcome has to be thought of as "pulling" earlier stages, so to speak, in its direction.<sup>43</sup>

Die zuvor zitierte Zurückweisung von Zweckursachen aus E I, app. wendet sich eben gegen eine solche, haltlose Postulierung von finaler Kausalität, wie White sie hier von der

---

<sup>40</sup>Ibidem, pp. 235-236.

<sup>41</sup>Ibidem, pp. 235-239.

<sup>42</sup>Ibidem, p. 240, Fußnote 15.

<sup>43</sup>Ibidem, p. 239.

Philosophie Aristoteles' fern hält: weder kann es eine Attraktion späterer Ereignisse auf frühere geben, noch existieren Kräfte, welche dem Zeitfluss entgegengesetzt orientiert sein und vom Zukünftigen her rückwirkend Prozesse bewirken könnten. Von daher kann der absolute Determinismus der Ethica nicht durch etwaige, der effizienten Kausalität zuwider laufende Zweckursachen korrumpiert werden, und E I, prop. 16, 28, 33 & 36 formulieren somit einen durchgängigen, in allen seinen Aspekten aus der Notwendigkeit Gottes folgenden Determinismus, dessen zeitliche Manifestationen weder Determinationslücken, noch Verursachung *ex nihilo* und auch keinen Variationen bezüglich der exklusiven Orientierung des Ablaufes unterliegen können. Bevor abschließend erläutert wird, wie Spinoza das menschliche Sich-Orientieren an und Streben nach Zwecken in die fest gefügte *concatenatio rerum* (E I, app.) integriert und kausal-mechanisch herleitet, wird zunächst entwickelt werden, aus welchen Gründen die Natur als Ganzes, i.e. Gott, keinem vorgegebenen Zweck unterliegen und sich auch keine Zwecke setzen kann.

Bereits gegen Ende von E I, prop. 33, schol. 2 betont Spinoza, dass die Auffassung, Gott handele im Hinblick auf das Gute, noch weit mehr von der Wahrheit abirrt als die gerade widerlegte Annahme, Gott käme ein indifferenter Wille zu. Die fundamentalen Bedingungen, auf denen die Unterstellung, dass Gott *sub ratione boni* handelte, notwendig beruht, sind derart widersinnig, dass sie Spinoza

kaum einer Kritik würdig erscheinen, obwohl er wenig später -im Anhang zum ersten Teil- noch einmal gezielt gegen diese Form des Anthropomorphismus, welche Gott ein Streben nach noch zu erreichenden Zielen andichtet, Stellung bezieht. Der erste Irrtum besteht darin, dass angenommen werden müsste, es könnte etwas außerhalb Gottes geben, was unvereinbar ist mit einem der elementaren Ergebnisse von E I, wie es in E I, prop. 15 expliziert worden ist: "Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest." Der zweite Irrtum beruht auf der Illusion, dass über diese Beschränkung hinaus sich sogar eine Defizienz Gottes ergäbe, da Gott des Guten ermangeln könnte und dieses erst erwerben müsste. Woraus, drittens, die unhaltbare Konsequenz folgte, dass Gott dem Schicksal unterworfen sein müsste ('Deum fato subdicere'). In Anbetracht der Tatsache, dass Gott in E I als die erste Ursache **aller** Dinge sowohl bezüglich der Essenz als auch bezüglich der Existenz erwiesen worden ist, lösen sich die drei aufgeführten, widersinnigen Implikationen gleichsam von selbst auf.

Im Anhang zum ersten Teil der Ethica verwirft Spinoza mehrmals ausdrücklich die Annahme, dass Gott um irgendwelcher Zwecke willen handeln könnte, und er legt dar, wie diese Fehleinschätzung aus einem Anthropomorphismus resultiert: da die Menschen selber nach Zwecken streben und häufig zur Beförderung ihrer Ziele nützliche Mittel finden, die unabhängig von ihnen entstanden sind, unterstellen sie der Natur bzw. Gott Absichten und beurteilen diese somit

nach ihrer eigenen Sinnesart. Darüber hinaus stellen die Menschen sich vor, dass sie selber es seien, um derentwillen Gott die Welt so einzurichten bestrebt sei, dass sie ihnen nütze und leicht verständlich sei; der Anthropomorphismus wird somit gemeinhin noch mit einem Anthropozentrismus kombiniert. Hinzu kommt, dass die Erklärung von Sachverhalten anhand fiktiver Zweckursachen und göttlicher Absichten es den Menschen ermöglicht, komplizierte Ursachenanalysen zu vermeiden und schnell einfache, scheinbar erschöpfende und befriedigende Antworten zu erhalten.<sup>44</sup> Auch ihnen zufällig, sinnlos oder widersinnig Erscheinendes kann mit dem Verweis auf nicht zu durchschauende göttliche Absichten scheinbar einer Erklärung zugeführt und mit Sinn versehen werden. Diese hochgradig spekulative Auffassung hingegen sieht sich, abgesehen davon, dass es ihr an einer schlüssigen Grundlage fehlt, bereits dadurch unterminiert, dass die Natur als ganze sich keine Zwecke setzen kann: 'naturam finem nullum sibi praefixum habere'<sup>45</sup>. Zu den in E I, prop. 33, schol. 2 verwendeten Argumenten, dass Gott, wenn er um willen von Zwecken handeln würde, nicht allumfassend sein könnte und zudem mangelhaft in Hinsicht auf die Dinge wäre, nach denen er erst streben müsste, treten hier noch zwei weitere hinzu: erstens folgt aus E I, propp. 21-23, dass in der *natura naturata* diejenigen Dinge, welche

---

<sup>44</sup>"[...] unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant et, ubi ipsas audiverint, quiescant; nimirum, quia nullam habent causam ulterius dubitandi." (E I, app.)

<sup>45</sup>E I, app.

unmittelbar von Gott hervorgebracht werden, am vollkommensten sind. Wären diese hingegen bloße Mittel zum Erreichen göttlicher Endzwecke, dann müssten diese späteren Zwecke, die von Gott nur sehr vermittelt hervorgebracht werden, vollkommener sein als seine unmittelbaren Produkte, was widersprüchlich ist. Das zweite Argument verdeutlicht die Absurdität der sich ergebenden Konstellation, dass, wenn Gott lediglich eines Zweckes wegen handelte, bereits **vor** seinem Handeln etwas existieren müsste, nämlich das Konzept desjenigen, um dessentwillen er handelte. Worin dies genau bestehen könnte oder wie es ohne göttliche Verursachung sein oder begriffen werden könnte, ist hingegen nicht zu erklären. Auf Grund dieser Widersprüche, die sich ergeben, wenn man Gott eine Bezogenheit auf Zwecke beilegte, und die seine Vollkommenheit auf unterschiedliche Arten beschädigen würden, werden nicht bloß teleologisch gefasste Konzeptionen Gottes dekonstruiert, sondern gleichzeitig werden der absolute Determinismus der Ethica und das ihm zu Grunde liegende Verständnis Gottes indirekt bekräftigt.<sup>46</sup>

Im Gegensatz zu der Natur im Ganzen ergibt sich in Bezug

---

<sup>46</sup>Umgekehrt ergibt sich schon aus den gleich zu Eingang des Anhangs zu Teil I hervorgehobenen und im ersten Teil entwickelten Charakteristika Gottes deutlich, dass sein Handeln nicht auf Zwecke hin ausgerichtet sein kann: "[...] quod ex sola suae naturae necessitate sit et agat; [...] quod omnia in Deo sint et ab ipso ita pendeant, ut sine ipso nec esse nec concipi possint; et denique quod omnia a Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertate voluntatis sive absoluto beneplacito, sed ex absoluta Dei natura sive infinita potentia." (E I, app.) Cf. etiam W. Bartuschat, "Teleologie bei Spinoza im Hinblick auf Kant", pp. 101, 103.

auf die endlichen Seienden, also die Modi, dass diese kraft ihrer *potentia*, die Teil der göttlichen Macht ist, sich zu entfalten suchen. Da sie eingelassen sind in größere Kontexte, gestaltet sich ihre Macht als ein Streben gegen Äußeres, gegen das es sich zu erhalten gilt. E III, propp. 6 & 7 machen deutlich, dass dieser *conatus perseverandi* allen Einzeldingen zukommt -eben da sie Modifikationen Gottes und damit der Macht Gottes sind- und dass er ihre Essenz ausmacht. Zunächst wird dieses Streben sich darauf richten, sich generell in seinem Sein zu behaupten (*conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur*), doch darüber hinaus wird sich auf Grund des konkreten Daseins der Einzeldinge der *conatus* zwangsweise spezifizieren müssen, und er wird versuchen müssen, jeweils Konkretes zu erlangen oder auch abzuwehren. Dementsprechend muss es stringent erscheinen, allen Dingen ein Streben auf ein Ziel hin zuzusprechen, wie es sich analytisch aus dem Begriff des *conari* bereits ergibt. Dass es sich hierbei wesentlich um **Äußeres** handelt, dessen die Modi jeweils bedürfen oder gegen das sie sich wehren müssen, ergibt sich bereits aus Postulat 4 im Anschluss an die spinozanische Physik<sup>47</sup>, und auch aus der Affektenlehre folgt deutlich, dass man, solange man im Zeitlichen existiert, der Wirksamkeit von Affekten ausgesetzt bleiben wird. Dieser universelle sich als konkretes Streben nach Zwecken artikulieren-

---

<sup>47</sup>"Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus, a quibus continuo quasi regeneratur." (E II, postul. 4)

de *conatus* wird von Spinoza in E III, prop. 9, schol. als Trieb (*appetitus*) bezeichnet, wenn er sich auf Körper und Geist zugleich bezieht, und E IV, def. 7 bestätigt sodann mit seiner Gleichsetzung von Zweck (*finis*) und Trieb (*appetitus*)<sup>48</sup> die notwendig teleologische Struktur des als Essenz verstandenen *conatus*.

Aus dieser Einsicht, dass das zweckorientierte Handeln also über den Begriff des Triebes als das Streben des *conatus* ausgewiesen wird, ergibt sich der fundamentale Tatbestand, dass eben dieses auf Zwecke gerichtete Handeln unvermeidlich notwendig erfolgen muss und sich somit in den absoluten Determinismus der *Ethica* einfügen lässt: denn einerseits ist der *conatus* als Essenz über die immanente Kausalität durch Gott notwendig hervorgebracht (E I, propp. 18 & 25), und andererseits sind auch die aus dem *conatus* folgenden Äußerungen, entsprechend E III, prop. 9, schol., notwendig.<sup>49</sup> Gerade auch aus E I, propp. 26 & 27 ergibt sich unweigerlich, dass die Verursachung von Essentiellern durch

---

<sup>48</sup>"Per finem, cujus causa aliquid facimus, appetitum intelligo." (E IV, def. 7)

<sup>49</sup>W. Bartuschat hat auf ausführliche Weise herausgearbeitet, dass das notwendig vom menschlichen *conatus* Erstrebte nicht auch schon faktisch der Selbsterhaltung dient, wie E III, prop. 9, schol. es weitergehend fordert: "Spinoza macht deutlich, daß das, was wir für gut halten, weil wir es erstreben, deshalb noch nicht das wahrhaft Gute ist, das tatsächlich zu dem führt, um dessentwillen wir streben. Das Erstrebte ist lediglich in der Perspektive des Strebenden ein Gutes; gemessen an dem, was der Strebende intendiert, ist es jedoch ein bloß vermeintlich Gutes, wenn der Mensch in undeutlichen Vorstellungen befangen ist, die Spinoza terminologisch der Erkenntnisart der *imaginatio* zuordnet." Cf. W. Bartuschat, "Teleologie bei Spinoza im Hinblick auf Kant", p. 106. Eine weiterführende Analyse der Konzeption und Funktion des Guten entwickelt W. Bartuschat in "Die Theorie des Guten im 4. Teil der *Ethik*".

Gott in ihrer Bestimmtheit überhaupt keine Zweifel erlaubt. Unabhängig davon, ob nun auf Grund von inadäquatem Erkennen, das der Mensch nie vollständig hinter sich lassen kann, bloß ein vermeintlich Gutes als Ziel verfolgt wird oder ob das Zweckstreben des Menschen im Endeffekt äußeren Kräften unterliegt und daher scheitert, bleibt das Verfolgen von Zwecken doch stets durchgängig determiniert. E I, app. als auch E IV, praef. erläutern dies explizit, und zusätzliche Beispielsfälle bestätigen diese Einschätzung:

[...] quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, ne per somnium cogitant. Sequitur secundo homines omnia propter finem agere, videlicet propter utile, quod appetunt [...]. (E I, app.)

Spinoza macht hier deutlich, dass die Menschen alles um eines Zweckes willen tun und dass diese Triebe, die auf das Nützliche aus sind und deren sie sich bewusst sein können, zwangsläufig von Ursachen hervorgerufen werden. Eine in dieser Hinsicht vermeintlich unscheinbare Passage unterstreicht, dass die hier entworfene Determination des menschlichen Strebens nach Zwecken nicht ein bloßes Bekenntnis darstellt, sondern sich tatsächlich in der Argumentation Spinozas niederschlägt: die beispielhaft durchgeführte Kausalanalyse, die in E I, app. herleitet, wie ein herabfallender Stein einen Passanten erschlagen konnte, begründet den Aufenthaltsort des Passanten damit, *dass er von einem Freund eingeladen worden sei*. Hieran wird deutlich, dass ein an einem Zweck orientiertes Handeln, nämlich an dem Vorsatz, der Einladung des Freundes Folge zu

leisten, für Spinoza ohne weiteres dem Anspruch genügt, in einer exemplarischen und rigorosen Untersuchung einer Kausalkette als eine vollwertige Ursache zu funktionieren. Die Besonderheit dieser spezifischen zielgerichteten Handlung, dass das Ziel verfehlt wird, da der Passant vorher umkommt, zeigt, dass die Handlung -obwohl zweckgerichtet und notwendig- durchaus sowohl das spezielle Ziel des Besuches als auch das generelle Bestreben nach Selbsterhaltung nicht erfolgreich umzusetzen braucht; dies unterstreicht, dass teleologische Prozesse in der Ethica regulär ablaufende Kausalprozesse darstellen und keinesfalls einen ominösen Finalnexus, der unaufhaltbare, dem Zeitfluss entgegen wirkende Anziehungskräfte ausübte.

Das Vorwort zum vierten Teil der Ethica, in welchem Spinoza seiner Argumentation extensiv teleologische Strukturen zu Grunde legt, erläutert weitergehend, auf welche Weise menschliche Zweckorientierung kausal zu erklären sei. Während es ausführlich bespricht, wie Menschen von geistigen Entwürfen ausgehend Ziele und Projekte verfolgen, die nicht schon auf Grund dieser Intention vollendet werden, wird abermals ausdrücklich verneint, dass Gott im Hinblick auf Zwecke handeln könnte: "Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit; sed ut existendi, sic et agendi principium vel finem habet nullum." (E IV, praef.) Direkt im Anschluss hieran präzisiert es die schon in E I, app. entwickelte Negation aller Zweckursachen, an deren Stelle Spinoza Triebe setzt, die auf Zukünftiges gerichtet sind und komplexe geistige Entwürfe -wie z.B. den

Plan eines Hauses- enthalten können:

Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, **quatenus is alicujus rei veluti principium seu causa primaria consideratur**. Ex. gr. cum dicimus habitationem causam fuisse finalem hujus aut illius domus, nihil tum sane intelligimus aliud, quam quod homo ex eo, quod vitae domesticae commoda imaginatus est, appetitum habuit aedificandi domum. (E IV, praef.; Hervorhebung hinzugefügt)

Die menschlichen Triebe, die zielgerichtet sind und bis hin zu der Erreichung dieses Zieles führen können, wirken als eine Ursache des zielstrebigem Handelns, welches dadurch als zwangsläufig determiniert bestimmt wird. Im folgenden Satz bestätigt sich noch expliziter die Gültigkeit des Determinismus in Bezug auf das sich an Zwecken ausrichtende Handeln der Menschen, indem einzelne Triebe als eine bewirkende Ursache charakterisiert werden. Von diesen gilt, so wird betont, wie von allem anderen, dass auch sie notwendig durch eine vorhergehende Ursache bestimmt werden:

Quare habitatio, quatenus ut finalis causa consideratur, **nihil est praeter hunc singularem appetitum, qui revera causa est efficiens**, quae ut prima consideratur, quia homines suorum appetituum causas communiter ignorant. Sunt namque, ut jam saepe dixi, suarum quidem actionum et appetituum conscii, sed ignari **causarum, a quibus ad aliquid appetendum determinantur**. (E IV, praef.; Hervorhebung hinzugefügt)

Durch diese Eliminierung von Zweckursachen und die Erklärung des menschlichen Handelns um willen von Zwecken als das Wirken von Trieben, die streng kausal hervorgebracht sind und ebenso kausal Effekte produzieren, wird der absolute Determinismus der Ethica in seiner Leistungsfähigkeit und Absolutheit bestätigt und zwar nicht in einer

beliebigen Hinsicht, sondern in Bezug auf einen Bereich, der gewöhnlich als nicht ausnahmslos der effizienten Kausalität unterworfen aufgefasst wird. Zusammen genommen mit der ausdrücklichen Zurückweisung jeglicher Form von *backward determination* und dem Aufweis, dass alle Seinsäußerungen ausschließlich und vollständig durch bewirkende Ursachen bestimmt werden, wie es aus E I und seinem Anhang folgt, ergibt sich, dass auch die Teleologie nur innerhalb des spinozanischen Determinismus ihren Platz haben kann.

Sicherlich erschöpfen die Passagen der Ethica, welche sich mit teleologischen Phänomenen und mit den daraus resultierenden Vorurteilen auseinander setzen, nicht die gesamte, sehr komplexe Thematik der Teleologie.<sup>50</sup> Nichtsdestoweniger sind die Ausführungen Spinozas aber präzise und detailliert genug, um daraus ein exaktes allgemeines Modell zweckgerichteten menschlichen Handelns in seinen einzelnen Phasen ableiten zu können, wie es z.B. von N. Hartmann entwickelt wird.<sup>51</sup> Darüber hinaus ergeben sich

---

<sup>50</sup>Bereits J.D. Collins hat dargelegt, dass es nicht in Spinozas Absicht lag, eine vollständige, systematisch revidierte teleologische Theorie (*a systematically reconstituted teleology*) zu entwickeln. Cf. J.D. Collins, Spinoza on Nature, pp. 269-274.

<sup>51</sup>Cf. N. Hartmann, Teleologisches Denken, pp. 64-88. Hartmann entwirft in seiner Kategorialanalyse des Finalnexus ein dreistufiges 'Aktgefüge': der erste Akt setzt dabei im Bewusstsein einen Zweck und überspringt in dieser Antizipation von Künftigem den Zeitfluss. Der zweite Akt besteht in einer ebenfalls im Bewusstsein stattfindenden Selektion der Mittel von dem gesetzten Zweck aus, die dem Zeitfluss entgegengesetzt abläuft. Der abschließende dritte Akt besteht in der Realisation durch die Reihe der seligierten Mittel, und hierbei handelt es sich um einen rechtläufigen Realprozess, der außerhalb des Bewusstseins stattfindet.

notwendig innerhalb des Systems der Ethica Konvergenzen und Überschneidungen der Teleologie mit weiteren Teilen der Doktrin, die häufig Problemstellungen aus anderen Themenbereichen an den Sachverhalten der Teleologie sichtbar werden lassen. Auf Grund dieses Transfercharakters können die hieraus resultierenden Analysen aber nicht die fundamentale spinozanische Einsicht unterminieren, dass alle teleologischen Phänomene streng determiniert sein müssen, sondern richten sich vielmehr auf partielle Konsequenzen der Teleologie. Zu derartigen Betrachtungen gehören beispielsweise die Fragen danach, ob es für Spinoza ein Privileg der Menschen vor allen anderen Einzeldingen ist, auf Zwecke hin handeln zu können, und ob auch unbewusste teleologische Verhaltensweisen denkbar sind. Die erste Vermutung könnte sich auf die Tatsache stützen, dass in E III, prop. 9, schol. lediglich die Essenz des Menschen mit dem *appetitus* identifiziert wird, obwohl der *conatus* als dessen Grundlage universelle Gültigkeit besitzt.<sup>52</sup> Die

---

Die ausführliche Analyse Hartmanns ließe sich in seinen zentralen Ergebnissen weitreichend für eine vertiefende Interpretation der Auffassung Spinozas erschließen. Gerade der Nachweis, dass es keine realen rückwärts orientierten Prozesse gibt, dass Finalprozesse begrenzte Prozesse sind und dass der Finalnexus eine Überformung des Kausalnexus darstellt, verleiht den dahingehenden Ausführungen Spinozas Nachdruck.

<sup>52</sup>In E I, app. scheint Spinoza die Übertragung von Zweckdenken auf nicht-humane natürliche Dinge als ungerechtfertigt abzulehnen: "[*praejudicium*] quod scilicet communiter supponant homines omnes res naturales ut ipsos propter finem agere [...]". (Zusatz in Klammern hinzugefügt). Cf. etiam W. Bartuschat, "Teleologie bei Spinoza im Hinblick auf Kant", p. 111. Ein sehr fortentwickeltes Bewusstsein und eine hohe Erkenntnisfähigkeit werden weithin als notwendige Voraussetzungen von zweckorientierten Aktivitäten eingeschätzt. Cf. E. Curley, "On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology", pp. 45-52, besonders

zweite Hypothese könnte sich möglicherweise auf die Beurteilung des Phänomens des Schlafwandeln in der Ethica stützen. Eine weitere Problematik, die sich im Rahmen der Teleologie unweigerlich stellt, betrifft die Verbindung der Lehrstücke von Selbsterhaltungstreiben, rationaler Erkenntnis und adäquatem Handeln; dabei ergibt sich u.a. die Frage, inwiefern für den Menschen in seinem Streben adäquates Erkennen ein wahrhaftes Gut darstellen kann und wie dadurch eine Steigerung des Selbstbezuges im Streben erlangt werden kann.<sup>53</sup> Als abschließend zu nennender Aspekt mag die wiederholt von J. Bennett getroffene Feststellung erwähnt sein, dass im spinozanischen System Zwecke, die unter das Attribut Ausdehnung fallen, keinesfalls durch zukunftsbezogene Gedanken als solche -i.e. durch ihren repräsentativen Gehalt- angestrebt und eventuell sogar umgesetzt werden können. Spinoza selber (E III, prop. 2, schol.) als auch E. Curley<sup>54</sup> haben hingegen hinlänglich verdeutlicht, dass ausgehend von der Isomorphie der Attribute zielgerichtete Gedanken stets **über ihr physisches Korrelat** auf zukünftige materielle Ereignisse bezogen werden können, auch wenn sie diese -auf Grund der attributiven Differenz-

---

auch Fußnote 15, und N. Hartmann, Teleologisches Denken, pp. 71-81.

<sup>53</sup>Die Implikationen dieser Perspektive und ihre Bedeutung besonders für den vierten Teil der Ethica entwickelt W. Bartuschat ausführlich. Cf. W. Bartuschat, "Teleologie bei Spinoza im Hinblick auf Kant" und "Die Theorie des Guten im 4. Teil der *Ethik*".

<sup>54</sup>Cf. E. Curley, "On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology", pp. 46-52 und Fußnote 12.

nicht selber kausal verursachen. Von daher zeigt es sich, dass Spinozas teleologische Konzeption diesbezüglich keinen Kategorienfehler aufweist und zukunftsbezogene Ideen als Bestandteil teleologischer Erklärungen weder unzulässig noch irrelevant sind.

Auch im Lichte dieser weiterführenden Diskussionen erweist sich das prinzipielle Resultat der teleologischen Untersuchungen der Ethica, dass alle Zweckbezüge über vollständig determinierte Triebe zu erklären sind, als funktionstüchtig, so dass die Allgemeingültigkeit effizienter Kausalität und die Unbedingtheit des spinozanischen Determinismus sich bestätigt finden. Unter Hinzunahme des Ergebnisses von 2.1., dass ebenso alle Willensäußerungen streng determiniert sind und es keinen indifferenten Willen geben kann, erweist es sich, dass diese traditionellen Reservate für nicht kausal-mechanisch erfolgende Phänomene in dem System Spinozas keinen Ort haben können.

Teil 3. wird im Nachfolgenden auseinandersetzen, welchen Freiheitsbegriff die Ethica im Rahmen des absoluten Determinismus entwickelt und inwiefern er auf den Modus Mensch Anwendung finden kann, bevor Teil 4. dazu übergehen wird, die Verträglichkeit von Determinismus und menschlicher Autonomie zu analysieren und zu bewerten.

### 3. DER FREIHEITSBEGRIFF DER ETHICA

"Ce n'est pas nous qui sommes libres, c'est la liberté qui nous possède."

M. Haar. Heidegger et l'essence de l'homme.

"Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione."

B. de Spinoza. Ethica I, def. 7.

Der Begriff der Freiheit besitzt im System der Ethica eine fundamentale Bedeutung und zwar in Hinsicht auf ausnahmslos alle Teilbereiche der spinozanischen Theorie.<sup>1</sup> Vom Beginn

---

<sup>1</sup>Die hervorragende Funktion des Themas der Freiheit und seine Omnipräsenz in der gesamten Philosophie Spinozas hat Eugenio Fernández García wiederholt herausgearbeitet und die Verträglichkeit des Freiheitsbegriffes Spinozas mit seinen Konzeptionen von Natur und Rationalität dargelegt:

"En su obra la libertad es desde el comienzo tema central y reúne aspectos metafísicos, políticos y soteriológicos (KV 2, 26). La búsqueda de una libertad verdadera, integrada en la estructura de la realidad y de su sistematización racional, recorre y articula todo su sistema. Se trata de una libertad positiva, constituida por la potencia de la propia naturaleza, el conocimiento adecuado de las conexiones causales, la capacidad de acción autodeterminante [...]. Una libertad que no es concesión a la conciencia ingenua, ni privilegio de la voluntad, ni límite que circunscribe un resto de indeterminación, sino potencia activa [...]." Cf. E. Fernández García, "Necesidad libre, libertad necesaria", p. 23. Cf. etiam "Freie Notwendigkeit und *absolutum imperium*", besonders pp. 71-72.

Zu einer vergleichbaren Einschätzung gelangt V. Sokolov: "Spinoza, quant à lui, interprète ce même problème sur les divers plans: ontologique, gnoséologique, anthropologico-éthique [...]. A certaines réserves près, on peut considérer le problème de la

der an erster Stelle entwickelten Ontologie bis hin zum abschließenden Lehrsatz der Ethica erstreckt sich die Reichweite des Freiheitsbegriffes, darüberhinaus findet er Anwendung auf alles Seiende, welches im Rahmen der Philosophie Spinozas vorgesehen ist, und somit sowohl auf die Substanz als auch auf ihre Modi. Während die Substanz der zu Eingang der Ethica formulierten Definition der *res libera* (E I, def. 7) in ausgezeichneter Weise gerecht zu werden vermag, können die der *natura naturata* zugehörigen Dinge nur bedingt und lediglich bis zu einem gewissen Grad, welcher keinesfalls konstant ist, zur Freiheit gelangen. In der Tat handelt es sich bei dieser Möglichkeit des *Gelangens zur Freiheit* um einen Prozess, welcher von einzelnen Modi durchlaufen werden kann, und zwar auf Grund einer ihnen je eigenen Leistung, welche sich im Gesamtkontext der Interdetermination aller Modi gegen das Einwirken äußerer Dinge durchzusetzen vermag. Derjenige Modus, welcher besonders befähigt ist, diesen Weg zur Freiheit zu beschreiten, ist der Mensch, der sich auf Grund seiner geistigen Leistungsfähigkeit vor anderen Modifikationen Gottes auszeichnet und gerade in dieser Hinsicht das primäre Untersuchungsobjekt und -ziel der Ethica darstellt<sup>2</sup>. Die Vervollkommnung der Vernunfts- und der Verstandes-tätigkeit des Menschen befördert seine zunehmende Befreiung

---

liberté comme le principal problème de l'*Ethique*." Cf. V. Sokolov, "Le problème de la liberté dans les œuvres de Spinoza, sa place et son rôle dans l'histoire de la philosophie", p. 162.

<sup>2</sup>Cf. E II, Einl.

und kann ihn aus dem Stand eines Unwissenden (*ignarus*) bis hin zum Weisen (*sapiens*) erheben. An dem Tatbestand, dass diese Überwindung von äußerem Zwang durch das Fortschreiten im adäquaten Erkennen keineswegs einfach ist und dass dieses nur wenigen zugänglich sein wird, lässt Spinoza überhaupt keinen Zweifel,<sup>3</sup> wobei er aber zugleich hervorhebt, welche nicht zu übertreffende Bedeutsamkeit die Beförderung der menschlichen Freiheit besitzt: die Macht des Verstandes (*potentia intellectus*) verhilft dem Menschen nicht bloß zu Autonomie, sondern gleichzeitig damit zu höchster Tugend (*summa virtus*), größter Vollkommenheit (*summa perfectio*), Ewigkeit des Geistes (*aeternitas mentis*), größter Freude (*summa laetitia*), zu Seelenfrieden (*summa mentis acquiescentia, vera animi acquiescentia*), Heil (*salus*) und höchster Glückseligkeit (*summa beatitudo*), die aus dem Frei-Sein des Menschen resultieren.<sup>4</sup>

In Anbetracht einer derart zentralen Rolle für das Gelingen des menschlichen Lebens erweist es sich bereits, wie bedeutend die Konsistenz des spinozanischen Freiheitsverständnisses und seine Verträglichkeit mit den metaphysischen Grundlagen der Ethica sind. Schon die beiden

---

<sup>3</sup>"Si jam via, quam ad haec ducere ostendi, per ardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur." (E V, prop. 42, schol.).

<sup>4</sup>E V, propp. 21-42. Eine ausführliche Erörterung dieses Zusammenhanges von Freiheit und Heil wird von B. Rousset durchgeführt. Cf. La Perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut, besonders pp. 163-199.

"En tant que philosophie du salut, le spinozisme est donc nécessairement une philosophie de la liberté. Chacun des écrits de Spinoza le prouve [...]." Ibidem, p. 163.

frühen Traktate Spinozas waren in eminenter Weise von der Fragestellung geleitet, inwiefern es dem Menschen obliegen könne, nach einem beständigen Gut zu streben und auf diese Weise zur Glückseligkeit zu gelangen,<sup>5</sup> und schon die Korte Verhandeling bekräftigte diese Möglichkeit abschließend -wie später dann auch die Ethica- mit einer Erörterung der menschlichen Freiheit, die auf der unabhängigen Tätigkeit des Verstandes gründet<sup>6</sup>. Auf Grund dieser fundamentalen Ineinssetzung von Freiheit und höchster Zufriedenheit würde eine defiziente Konzeption von Freiheit, welche nicht mit dem in der Ethica entwickelten absoluten Determinismus verträglich wäre und die sich von daher als nicht tragfähig erweisen würde, unvermeidlich verheerende Konsequenzen zeitigen: mit der Theorie des Menschen würde zugleich auch das gesamte System Spinozas, welches ein in grundlegender Weise ethisches Programm verfolgt, unterminiert.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup>Gleich zu Beginn des Tractatus de intellectus emendatione betont Spinoza, dass sein Forschen nach einem *verum bonum* bzw. *fixum bonum* durch den Wunsch motiviert sei, in den Genuss von ewig wählender, höchster Freude (*summa in aeternum laetitia*) und höchstem Glück (*summa felicitas*) zu gelangen. Cf. ibidem, [1-2]. In der Einleitung zu seiner Neuübersetzung des Textes beleuchtet W. Bartuschat, inwiefern diese Orientierung an der menschlichen Glückseligkeit als kennzeichnend für das gesamte Philosophieren Spinozas angesehen werden könne und auf welche Weise gerade die Selbstverbesserung des Verstandes das Streben nach einem in höchstem Maße erfüllten Leben zu befördern vermöge. Cf. B. de Spinoza, Sämtliche Werke, Vol. V.I: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, [Philosophische Bibliothek Bd. 95a], besonders pp. VII-XIV.

<sup>6</sup>Cf. Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand, II.26.

<sup>7</sup>In seiner tiefgreifenden Studie Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz, Vol. II: Philosophie compréhensive de la nécessité libératrice arbeitet Jean-Marc Gabaude die elementare Ver-

Der dritte Teil der Untersuchung wird im Anschluss (3.1.) zunächst darlegen, worin der Freiheitsbegriff der Ethica besteht und auf welche Weise er den Anforderungen der in Teil 1. entwickelten umfassenden Determination allen Seins zu entsprechen vermag. Nachdem 3.2. die Freiheit Gottes charakterisiert haben wird, welcher allein absolut und unveränderlich frei ist, wird 3.3. davon ausgehend die Möglichkeit menschlicher Freiheit ausweisen, welche sich zwar notwendig aus der göttlichen Freiheit herleitet, unbeschadet dessen jedoch lediglich eine relative und veränderliche Eigenmächtigkeit des Menschen begründen kann.

### **3.1. Die Struktur der Freiheit**

Das Verständnis von Freiheit, welches den Ausführungen der Ethica zu Grunde liegt, wird von Spinoza als siebte Definition des ersten Teiles und damit noch vor dem Beginn

---

schränkung von Freiheit und Erkennen bei Spinoza heraus, und er weist den Begriff der Freiheit aus als zentralen Bezugspunkt für alle anderen Grundbegriffe der spinozanischen Philosophie und als finalen Fluchtpunkt für das System:

"Le but du système est d'être compris; et comme en sa compréhension réside une vraie liberté, celle-ci est bien le but de Spinoza. Du reste, le dernier chapitre du *Court Traité*, le dernier chapitre des *Pensées métaphysiques* et la dernière partie de l'*Ethique* traitent de la liberté. C'est la notion finale de la philosophie. Le dessein métaphysique et éthique de Spinoza se ramène à montrer l'adéquation de la liberté avec toutes les notions-clés." Ibidem, p. 35.

Auch Thomas Carson Mark hebt hervor, dass Wahrheit und Freiheit die grundlegenden Kategorien der ethischen Doktrin Spinozas darstellen, während die Konzepte des Guten und der Pflicht lediglich sekundäre Funktionen inne haben. Cf. Spinoza's Theory of Truth, besonders Kapitel V: "Truth and Freedom", pp. 91-92 & 125-128.

des Deduktionsganges im strengen Sinne konzis festgelegt. Diese herausragende Positionierung der Freiheitsdefinition im Hinblick auf das gesamte Werk als auch ihr spezifischer Ort zwischen den wichtigen Definitionen des Gottesbegriffes (E I, def. 6) und des Ewigkeitsbegriffes (E I, def. 8) unterstreichen zum einen die Bedeutung der Konzeption der Freiheit für das System der Ethica; zum anderen enthalten sie bereits einen impliziten Hinweis darauf, dass es sich bei demjenigen Seienden, welches als einziges den Kriterien des Freiheitsbegriffes vollständig zu entsprechen vermag, nur um Gott handeln kann, der das Thema des ersten Teiles der Ethica ("De Deo") darstellt.

Die exakte Wortwahl von E I, def. 7,<sup>8</sup> welche -im Einklang mit dem Nominalismus der Ethica- an Stelle von *libertas* den Begriff einer *res libera* aufweist, lässt zunächst völlig offen, ob irgendein Seiendes -und wenn ja welches- in dem beschriebenen Sinne als ein freies ausgewiesen werden kann. Spinoza knüpft den Status des Frei-Seins eines Dinges an zwei Kriterien, die beide zu erfüllen sind: zunächst muss ein freies Ding aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existieren ("quae ex sola suae naturae necessitate existit"), zugleich muss es sich aber selber zum Handeln bestimmen ("et a se sola ad agendum determinatur"). Bei dieser doppelten Anforderung an das Sein und an das Handeln eines Dinges zeichnen sich drei zentrale Besonderheiten des spinozanischen Freiheitsverständnisses unmittelbar ab:

---

<sup>8</sup>Das vollständige Zitat von E I, def. 7 ist Teil 3. der Untersuchung vorangestellt.

erstens wird Freiheit an den Begriff von **notwendiger Bestimmung** gebunden (*ex necessitate; determinatur*), die damit grundlegender sein muss als das Frei-Sein von Dingen.<sup>9</sup> Zweitens ist diese Art des notwendigen Existierens und Handelns, die als frei gelten kann, sodann dahin gehend qualifiziert, dass sie ein notwendiges Hervorgehen des eigenen Seins und der eigenen Handlungen **aus der Natur** des jeweiligen Dinges darstellen muss (*ex suae naturae necessitate; a se determinatur*). Drittens wird ausgeschlossen, dass das Frei-Sein eines Dinges zusätzlich noch auf irgendeiner Determinierung, welche nicht durch die eigene Natur hervorgebracht wäre, beruhen könnte, i.e. auf äußeren Einflüssen. In Anbetracht des genauen Wortlautes, der ein unbedingtes Kriterium formuliert (*ex sola suae naturae necessitate; a se sola determinatur*), muss es sogar fraglich scheinen, ob ein freies Ding mit einer zusätzlichen, partiellen Fremdbestimmung überhaupt auch nur verträglich sein könnte. Wäre dies nicht der Fall, so würde sich daraus für die Freiheit von Modi und somit auch für die Freiheit des Menschen, welche als endliche Seiende zwangsläufig äusseren Einflüssen ausgesetzt sind, eine nicht zu unterschätzende einschränkende Bedingung ergeben.

Diese drei grundlegenden Charakteristika des Frei-Seins, i.e. das notwendige Folgen (1) ausschließlich (3) aus der

---

<sup>9</sup>In Übereinstimmung mit dieser Ableitung von Freiheit aus dem Konzept der Notwendigkeit steht die Tatsache, dass der Beginn der Ethica (E I, def. 1) in der Definition des Begriffes einer *causa sui* besteht. Cf. etiam 1.1.

eigenen Natur (2), werden durch die sich in E I, def. 7 anschließende terminologische Fixierung des Gegenteiles der Freiheit, welches in dem Tatbestand des Gezwungen-Seins durch Äußeres besteht, weiter gehend verdeutlicht: 'necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione'. Auch in dem Fall, dass ein Ding dem Einwirken eines anderen unterliegt und darin unfrei ist und gezwungen wird, liegt ein determiniertes Geschehen vor (*determinatur certa ac determinata ratione*), mit dem Unterschied, dass das betrachtete Ding hierbei eine Bestimmung erfährt, die sich nicht aus seiner eigenen Natur ergibt, sondern die im Gegenteil von einem ihm Fremden (*ab alio*) ausgeübt wird.<sup>10</sup> Diese Besonderheiten seiner Freiheitskonzeption expliziert Spinoza extensiv und präzise im 58. Brief der überlieferten Korrespondenz, welchen er zu einem Zeitpunkt verfasst hat,

---

<sup>10</sup>Der Ausdruck 'necessaria autem vel potius coacta' stellt eine in gewisser Weise unnötige Komplizierung und Aufweichung des terminologischen Zusammenhanges dar, weil in der *Ethica* gerade ausnahmslos alle Ereignisse als einer umfassenden Notwendigkeit unterliegend charakterisiert werden. Dementsprechend kann die Bezeichnung *necessaria* nicht ausschliesslich für den Fall des Gezwungenwerdens eines Dinges im besonderen eingeführt werden, und aus diesem Grunde schließt sich eine alternative, das Phänomen des Unfrei-Seins schärfer abgrenzende Formulierung an (*vel potius coacta*).

Nicht nur der sich aus der spinozanischen Ontologie ergebende absolute Determinismus, sondern gerade auch die Freiheitsdefinition selber negiert in unbedingter Weise die Einschränkung des Gültigkeitsbereiches des Notwendigkeitsbegriffes: da entsprechend E I, def. 7 sowohl freies Wirken als auch zwingende Einwirkungen notwendig erfolgen, kann die Eigenschaft der Notwendigkeit in diesem Rahmen keinesfalls als differenzierendes Merkmal dienen, welches lediglich heteronomen Einflüssen zukäme.

Konsequenterweise ersetzt Spinoza in Ep. 58, wo die Definition des freien Dinges aus der *Ethica* fast *verbatim* reproduziert wird, die besprochene, ungenaue Wendung durch den kürzeren und eindeutigen Ausdruck 'coactam autem'.

als die Ethica kurz vor ihrer Vollendung stand, und der auf kritische Einwände E.W. von Tschirnhaus' eingeht. Wohl wissend, dass nicht bloß die Zurückweisung eines freien Willens bei seinen Zeitgenossen beinahe zwangsläufig zu Skepsis und Unbehagen führen musste, sondern dass gerade auch die spezifischen Grundlagen seines eigenen Freiheitsbegriffes Unklarheiten hervorrufen würden, entwickelt Spinoza weitläufig dessen Implikationen: besondere Betonung findet hierbei eben der Aspekt der Notwendigkeit bei freien wie auch unfreien Prozessen<sup>11</sup>. Während auch die Freiheit unvermeidlich auf einer Form von Notwendigkeit beruht, nämlich auf der Bestimmung eines Dinges durch sich selber, besteht das Gezwungen-Sein eines unfreien Dinges nicht bloß in dem Faktum der Notwendigkeit des Zwanges, sondern wesentlich darin, dass es sich hierbei um eine Determination durch Äußeres handelt:

Vides igitur me **libertatem** non in libero decreto; sed **in libera necessitate** ponere. [...]  
Haec igitur lapidis in motu permanentia **coacta est, non quia necessaria; sed quia impulsu causae externae definiri debet**; & quod hic de lapide, id de quacunq; re singulari, quantumvis illa composita, & ad plurima apta esse concipiatur, intelligendum est, quod scilicet unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum, & operandum certa, ac determinata ratione. (Ep. 58; Hervorhebung hinzugefügt)

Die an dieser Stelle ausgeführte und der spinozanischen

---

<sup>11</sup>So charakterisiert W. Bartuschat den Status von Notwendigkeit als eine notwendige, aber nicht schon hinreichende Bedingung in Bezug auf das Frei-Sein von Dingen. Cf. "Baruch de Spinoza", p. 952: "[...] ist auch die menschliche Freiheit an die Notwendigkeit gebunden, aber sie fällt nicht mit ihr zusammen. Sie ist gebunden an die Notwendigkeit eines Bestimmtheits durch Ursachen, der jedes Seiende unterliegt, ohne dass es deshalb frei wäre."

Definition von Freiheit zu Grunde liegende Differenzierung von Determinierung in die komplementären Begriffe von Bestimmung durch sich selber (*a se*) und Bestimmung durch anderes (*ab alio*) verbürgt bereits prinzipiell die Vereinbarkeit von Freiheits- und Determinismusbegriff: da Freiheit eine bestimmte Form von Determination ist, müssen alle freien Äußerungen, die es geben kann, unvermeidlich notwendig bestimmt sein. Die Theorie der Freiheit, welche Spinoza in der Ethica und in seinen anderen die eigene Philosophie explizierenden Schriften entwickelt, ist somit mit deren umfassendem und durchgängigem Determinismus nicht nur wie beiläufig veträglich, sondern leitet sich grundlegend von ihm her; ein freies Ding erweist sich als ein in ausgezeichneter Weise, nämlich durch sich selber, determiniertes.

Im Hinblick darauf, dass alles in Gott ist (E I, prop. 15) und alles von Gott hervorgebracht ist (E I, prop. 16 & coroll. 1), könnte alles, was geschieht, letztendlich als freie Handlung Gottes charakterisiert werden. Erst im Rahmen der endlichen Modi, welche beschränkt sind und von Äußerem bedrängt werden, und aus ihrer subjektiven Perspektive heraus können Wirkungen auf sie selber als ein Gezwungen-Werden durch anderes (*ab alio*) wahrgenommen werden. Obwohl solche Fremdeinwirkungen für einen einzelnen Modus (A) in der Tat einen Zwang darstellen, können sie aber wie alle endlichen Ereignisse nur aus dem Bestreben eines anderen Modus (B) resultieren, seine ihm eigene Macht im Kontext der Interdetermination von Modi gegen Äußeres

zur Geltung zu bringen und sich so zu behaupten. Aus einer übergeordneten Perspektive heraus erweisen sich ausnahmslos alle Handlungen als freie Handlungen eines jeweils bestimmten Modus, der auf Grund seines *conatus* seine Essenz im Angehen gegen anderes umzusetzen vermag; in der jeweiligen, beschränkten Sichtweise eines gewissen Modus jedoch erfährt dieser nicht ausschließlich ein die eigene Natur realisierendes Handeln seinerseits, sondern ebenso ein Unterliegen des eigenen *conari* gegenüber äußerer Übermacht und damit ein Leiden. Aus der zweiten Hälfte der angeführten Passage des 58. Briefes geht sogar eindeutig hervor, dass Spinoza von allen einzelnen Dingen (*de quacunq̄ue re singulari; unaquaeque res*) -entsprechend E I, prop. 28- annimmt, sie seien von außen zum Existieren und Handeln bestimmt, so dass gerade die Fremdbestimmung als das vorherrschende Merkmal modalen Seins erscheint. Zusammen mit der in der Freiheitsdefinition enthaltenen und oben unter (3) formulierten Forderung, dass ein freies Ding sich **ausnahmslos** aus sich selber heraus zu Sein und Handeln bestimmen muss, würde sich aus der beschriebenen Heteronomie endlicher Modi eine solche Aussicht ergeben, wie W. Bartuschat sie -im Hinblick auf das Leiden des affektiv Befangenen und nicht rational Erkennenden- diagnostiziert: "ein düsteres Bild menschlicher Unfreiheit"<sup>12</sup>.

Die komplexe Frage nach der Autonomie endlicher Modi in Anbetracht der Tatsache, dass sie eingelassen sind in einen

---

<sup>12</sup>Cf. W. Bartuschat, "Baruch de Spinoza", p. 943.

sie umfassenden Kontext, wird in 3.3. im Rahmen der Erörterung der menschlichen Freiheit untersucht werden, aber bereits an dieser Stelle tritt die fundamentale Bedeutung hervor, welche der Unterscheidung von interner (*a se*) und externer (*ab alio*) Bestimmung in der Philosophie Spinozas und ihrer Theorie der Freiheit zukommt.<sup>13</sup>

Diese Differenzierung von Eigen- und Fremdverursachung wird in der Untersuchung von A. Naess und J. Wetlesen zur Affektenlehre<sup>14</sup> durch eine systematische Reformulierung der relevanten Begriffe von Freiheit und Unfreiheit schärfer gefasst und ausgewertet.<sup>15</sup> Als 'free 2' bezeichnen Naess und

---

<sup>13</sup>Bereits E. Leroux betont in einem frühen Aufsatz die zentrale Funktion dieser Differenzierung: "Aussi se plaît-il à opposer vivement l'esclavage du passionné et la liberté de l'homme raisonnable. **Cette opposition se rattache elle-même à l'une des articulations maîtresses de son système: la distinction de la nécessité externe et de la nécessité interne;** distinction qui se traduit à son tour dans l'ordre mental par celle des deux types de connaissance: la connaissance confuse et la connaissance adéquate." (Hervorhebung hinzugefügt). Cf. E. Leroux, "L'indéterminisme latent de Spinoza", p. 305.

J. Lagrée erwägt über Bestimmung *a se* und *ab alio* hinaus noch ein Wirken *cum alio*, das faktisch anzutreffen sei und das in der *Ethica* auch auftritt, beispielsweise beim Sich-Zusammenschließen mehrerer Modi zu einem komplexeren Individuum, wie es der Entwurf zu einer Physik nach E II, prop. 13, schol. vorsieht. Cf. J. Lagrée, "From External Compulsion to Liberating Cooperation", pp. 188-189.

<sup>14</sup>A. Naess & J. Wetlesen, Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects. A Reconstruction.

<sup>15</sup>Ibidem, pp. 409-412.

"A is free 1.

A is determined by itself and by nothing else.

A is unfree 1.

A is determined by itself and by something else.

A is free 2.

A is not determined.

A is unfree 2.

A is determined."

Wetlesen dasjenige Verständnis von Freiheit, welches von Spinoza als falsch nachgewiesen und abgelehnt wird, i.e. Freiheit auf Grund von Indetermination. 'Unfree 2' designiert dementsprechend determinierte Sachverhalte und trifft damit in Anbetracht des universellen Determinismus auf alles Seiende zu. Somit können diese beiden Termini nicht sachdienlich zur Unterscheidung freier von unfreien Dingen im Rahmen der spinozanischen Theorie herangezogen werden, da jener auf nichts zutrifft, dieser auf alles. 'Free 1' entspricht dem Inhalt von E I, def. 7 und wird nur von demjenigen Seienden erfüllt, das überhaupt keinem Fremdeinfluss unterliegt, und das kann, wie 3.2. darlegen wird, lediglich bei der Substanz der Fall sein. 'Unfree 1' endlich bezeichnet den Status derjenigen Dinge, welche zum Teil durch sich selber und zum Teil durch anderes bestimmt

---

Ibidem, p. 409. Rein formal würde es nahe liegen, 'unfree 1' genauer als exklusive Disjunktion 'a is (determined by itself and by something else) or (by something else alone) or (is not determined)' zu bestimmen, um es so als Verneinung von 'free 1' auffassen zu können. Die kürzere und elegantere Bezeichnung, die Naess und Wetlesen entwerfen, genügt der Sachlage in der Ethica hingegen vollständig und vermeidet unnötige leere Begriffe und Überschneidungen: wenn ein Ding gemäß der ersten Alternative vollständig fremdbestimmt wäre, hörte es auf zu sein, da sein *conatus* erloschen sein müsste, und wenn entsprechend der zweiten Alternative ein Ding nicht determiniert wäre, würde es unter 'free 2' fallen.

Auf diese Weise stellt die von Naess und Wetlesen verwendete Definition von 'unfree 1' ein sinnvolles Prädikat dar für diejenigen Dinge, welche nicht gänzlich selbstbestimmt sind.

In seiner späteren Monographie The Sage and the Way verwendet J. Wetlesen die hier wiedergegebene Terminologie in veränderter Form und mit anderen Bedeutungen: gerade die Bedeutung von 'free 2' ist im späteren Werk eine radikal verschiedene, und der Begriff bezeichnet dort nicht undeterminierte Phänomene, sondern ein relatives Frei-Sein. 'Freedom 2' und 'bondage 2' werden dort als Unterbegriffe von 'bondage 1' konzipiert. Cf. ibidem pp. 3-6 und besonders pp. 20-24 und pp. 90-101.

werden, so dass sie weder im strengen Sinne frei sind noch bloß gezwungen werden. Schon an dieser Stelle ist absehbar, dass der Status endlicher Modi -und damit auch der des Menschen- in Bezug auf eine von ihnen zu erlangende Freiheit derjenige einer bloß relativen Autonomie sein muss, welche Naess und Wetlesen als 'unfree 1' kennzeichnen. Zum einen ist ihnen eine unbedingte Freiheit ('free 1') *de facto* nicht möglich, da sie gemäß Voraussetzung nicht unendlich sind und fortwährend von anderen endlichen Modi bedrängt werden, wie E IV, prop. 4 & coroll. es ausführen.<sup>16</sup> Zum anderen können Modi nicht vollständig fremdbestimmt sein, da sie in diesem Falle aufhörten als eigenständige Individuen zu existieren.<sup>17</sup> E I, prop. 36 verleiht dieser Tatsache Nachdruck, dass jedes Ding, das existiert, zwangsläufig irgendetwas eigenmächtig und damit aus seiner Natur heraus hervorbringen muss, da -so der Beweis- alles Seiende

---

<sup>16</sup>"Fieri non potest, ut homo non sit naturae pars et ut nullas possit pati mutationes, nisi quae per solam suam naturam possint intelligi quarumque adaequata sit causa." (E IV, prop. 4).

"Hinc sequitur hominem necessario passionibus esse semper obnoxium [...]." (E IV, prop. 4, coroll.). Obwohl der Lehrsatz und der Folgesatz lediglich den Modus Mensch erwähnen, da der vierte Teil der *Ethica* von der Knechtschaft speziell des Menschen handelt, gilt der ausgeführte Sachverhalt notwendig für alle Einzeldinge, und der Beweis nimmt seinen Ausgang konsequenterweise auch von der Erörterung der Macht der *res singulares* im Allgemeinen. Cf. etiam E IV, app., cap. 7.

<sup>17</sup>Cf. J. Wetlesen, *The Sage and the Way*, p. 23: "The moment he becomes completely determined from without, he ceases to exist as an agent." Ebenso T.L.S. Sprigge, *The Significance of Spinoza's Determinism*, pp. 10-11: "The contrast is bound to be one of degree. Only the universe as a whole acts in a way entirely determined by its own nature, so only the universe is completely free. Equally an individual could not exist at all if its own nature was not partly the explanation of what it did."

die Natur Gottes zum Ausdruck bringt, welche nach E I, prop. 34 in seiner Macht besteht: "Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur." (E I, prop. 36). Es zeigt sich also, dass endliche Modi in Hinsicht auf E I, def. 7 niemals einen Zustand absoluter Freiheit erreichen können, aber ebenso wenig -solange sie existieren- völlig gezwungen oder bezwungen werden können. Daher wird in vorzüglicher Weise einsichtig, warum das Sein endlicher Modi, i.e. ihre Macht, sich in Form eines *conari* äußert, da sie sich im Feld zeitlichen Existierens stets bemühen müssen, ihr eigenes Sein gegen das Streben anderer besonderer Dinge durchzusetzen. Unendliche Seiende -wie die Substanz und ihre unendlichen Modi- hingegen sind nicht durch ein Streben gegen Äußeres gekennzeichnet<sup>18</sup>, schon allein deshalb, weil es für sie -auf Grund ihrer Unendlichkeit<sup>19</sup>- überhaupt kein Gegenüber geben kann, und so können sie prinzipiell einem Zwang gar nicht ausgesetzt sein, und sie sind notwendig ausschließlich eigenbestimmt und absolut frei

---

<sup>18</sup>W. Bartuschat hat in verschiedenen Zusammenhängen den fundamentalen Gesichtspunkt herausgestellt, dass das Gott wesenhafte Handeln eine reine Machtausübung ist, die keinen Bezug auf Äußeres haben kann und schon gar nicht gegen irgendetwas auf ihn Einwirkendes angehen müsste, da nichts Gott äußerlich ist. Cf. W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, e.g. pp. 305-306: "Gott ist frei von Passionen und keinen Affekten [...] ausgesetzt, weil er nicht nur nicht einer Minderung seiner Aktivität unterliegt, sondern auch keiner Steigerung. **Seine potentia ist kein conatus**. Darin unterscheidet er sich von einem innerweltlichen Seienden." (Hervorhebung hinzugefügt). Cf. etiam ibidem, p. 354: "[...] denn darin artikuliert sich im menschlichen Geist das, was Gottes Wesen ausmacht, eine potentia zu sein, die nicht potentia gegen etwas ist, sondern reine Aktivität, so wie Gott ein reines Handeln (agere) ist, weil seine Essenz nichts als potentia ist (vgl. I, prop. 34)."

<sup>19</sup>Cf. E I, deff. 2 & 6.

('free 1')<sup>20</sup>. Gerade in dem im eigentlichen Sinne ethischen Teil der Ethica (E III-V) unternimmt es Spinoza darzulegen, auf welche Weise der endliche Modus Mensch konkret fremder Bestimmung unterliegen kann und auf welchem Wege sein ihm wesentliches Streben es erreichen kann, dass er das Ausmaß seiner Eigenmächtigkeit zu steigern vermag. Der Argumentationsgang der Ethica bewegt sich dabei primär im Bereich des Attributes Denken und im Hinblick auf die *mens humana*, welche das vornehmliche Interesse Spinozas darstellt (E II, Einl.), und lässt die ausgezeichnete Rolle des Menschen vor anderen endlichen Modi besonders sichtbar werden. Was den menschlichen Geist an der Selbstbestimmung hindert, sind die passiven Affekte, welche als Perzeptionen der Affektionen des Körpers niemals bloß durch die eigene Natur des Menschen als vielmehr immer auch durch das Einwirken von Äußerem bestimmt werden.<sup>21</sup> Sukzessive präzisiert Spinoza ab dem zweiten Teil der Ethica das Instrumentarium, anhand dessen er die affektive Fremdbestimmung des Menschen bis ins Detail auseinandersetzt, um im Anschluss daran aufzuzeigen, in welchen Formen des Denkens es dem Menschen möglich ist, von sich aus tätig zu sein. Unter Zuhilfenahme dieser eigenständigen Weisen des Erkennens, i. e. sowohl der *ratio* als auch der *scientia intuitiva*, kann der Mensch so- dann die ihn zwingenden Affekte sowohl analysieren als auch

---

<sup>20</sup>Die unendlichen Modi bleiben dabei natürlich bestimmt durch ein göttliches Attribut und eventuell noch durch weitere sie vermittelnde unendliche Modi.

<sup>21</sup>Cf. E III, def. 3.

ihnen aktive Affekte entgegensetzen, welche aus seiner autonomen Geistestätigkeit und der sie begleitenden Freude über die selbst zu Stande gebrachte Steigerung der eigenen *potentia agendi* entspringen<sup>22</sup>. Besondere Bedeutung für die Untersuchung der Faktizität menschlicher Knechtschaft und der Konzeption menschlicher *libertas mentis* kommt dabei den zu Beginn von E III eingeführten Begriffen adäquater Verursachung (*causa adaequata*; E III, def. 1) und des Handelns (*agere*; E III, def. 2) zu. Zusammen mit den bereits in *De Deo* zur Charakterisierung Gottes verwendeten Merkmalen der *potentia* und der *potestas*<sup>23</sup> lässt sich so die grundlegende Struktur substantieller wie auch modaler Freiheit in der Theorie Spinozas rekonstruieren: dasjenige, was das Wesen der Substanz ausmacht, ist ihre *potentia*, welche notwendig sich selbst und alle Dinge produziert (E I, prop. 34). Der zentrale Lehrsatz der Ontologie (E I, prop. 16 & coroll. 1-3) führt diesbezüglich aus, dass das göttliche Hervorbringen allen Seins sich gemäß einer effizienten Kausalität entfaltet, so dass von daher auch die Modi der Essenz als auch der Existenz nach von Gott ursächlich bestimmt sind (E

---

<sup>22</sup>Eine erste ausführliche Explikation der aktiven Affekte (*affectus, qui ad mentem, quatenus agit, referuntur*) gibt Spinoza in E III, propp. 58 & 59 & schol. und erweist, dass es sich dabei ausschließlich um Affekte der Freude und Begierde handeln kann. Auch E III, prop. 53 und E V, prop. 32 betonen die Freude, die der Mensch beim Begreifen seiner *potentia cogitandi* erfährt, die um so intensiver sein wird, je deutlicher dieses Begreifen und je größer die Steigerung der Macht des Denkens sind. Die aktiven Affekte fasst Spinoza in E III, prop. 59, schol. unter dem Begriff der *fortitudo animi* und stellt sie den *fluctuationes animi* gegenüber, welche den Menschen fremdbestimmen.

<sup>23</sup>E I, propp. 34 & 35.

I, propp. 25-27), weil sie nichts anderes als Affektionen der Attribute Gottes sind. Gegen Gott können sich Modi nicht zum Handeln oder Nicht-Handeln bestimmen, denn dass sie etwas bewirken können, verdanken sie der bloßen Tatsache, dass sie Gottes Macht auf bestimmte und geregelte Weise ausdrücken (E I, prop. 36, dem.). Das Teilhaben der singulären Modi an der göttlichen Macht steht jedoch unter radikal anderen Bedingungen als das Tätigsein der Substanz, die als *ens absolute infinitum* (E I, def. 6) keinem Kontext und keiner Beschränkung ausgesetzt ist. Obwohl endlichen Modi auf Grund ihrer göttlichen Verursachung ebenso wesentlich eine gewisse Macht zukommt, finden sie sich als endliche unendlich vielen anderen endlichen Machtzentren gegenüber und werden in der Entfaltung ihrer Macht gehindert. Um überhaupt erst in ihrem jeweiligen Sein bestehen zu können, müssen sie als Selbst gegen Andere angehen, so dass ihre Macht als wirkliche bzw. gegebene Essenz unvermeidlich die Form eines *agere conari* annimmt (E III, prop. 7). Diese Endlichkeit der Modi, die zu Pluralität und Differenz führt, bedingt die fundamentale Alternative zwischen freier Selbstbestimmung einerseits und zwingender Übermächtigung andererseits. Die jedem Modus eigene Macht (*potentia*) muss im Gesamtkontext der Interdetermination aller Modi mit der Macht der anderen Modi konkurrieren, und lediglich in dem Fall, dass sie nicht vollständig zurückgedrängt wird, vermag sie sich als Gewalt (*potestas*) zu behaupten. Erst dieses effektive Sich-Behaupten eines Seienden, welches seine Macht erfolgreich umsetzen und so

sein ihm eigenes Wesen realisieren kann, macht Spinoza zufolge seine Tugend aus:

Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est (per prop. 7. p. 3.), virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi. (E IV, def.8).

Evidenterweise beruht Tugend nicht bloß auf irgendeiner -so eventuell auch einer durch Äußeres zu Stande gekommenen Gewalt, über die ein Mensch verfügt-, sondern lediglich auf einer solchen Form von Gewalt, die sich der eigenen Macht verdankt, i.e. die aus einer Handlung im strengen Sinne (*agere*) resultiert. Weder ist derjenige, welcher seine Macht nicht in Wirkungen umzusetzen vermag, tugendhaft noch derjenige, welcher zwar über Gewalt verfügt, diese aber nicht aus sich selber heraus als Ausdruck seiner Essenz zu Stande gebracht hat.

Der so gefasste Begriff der Tugend hält sich in der Ethica bis hin zum letzten Lehrsatz (E V, prop. 42) durch und wird dort mit der Glückseligkeit identifiziert (*beatitudo est ipsa virtus*), welche in Bezug auf die *mens humana* in der dritten Erkenntnisgattung besteht und somit in einer reinen Aktivität des Geistes. Je mehr man sich an dieser Tugend bzw. Glückseligkeit, welche die Form einer göttlichen Liebe annimmt (*amor divinus*), innerlich erfreuen kann, desto mehr vermag man, schädliche Affekte zu hemmen, wie es bereits der letzte Absatz von E V, prop. 10, schol. konstatierte: das Fortschreiten zur Freiheit wird sich zu einem großen Teil mit der Mäßigung der Affekte befassen müssen, was nur

im Besitz der Tugend gelingen kann.<sup>24</sup> Die Tugend aber ist, entsprechend ihrer Definition, abhängig vom Grad der Realisierung der eigenen Macht im Zusammenhang der *natura naturata* und damit unvermeidlich abhängig von externen Faktoren.<sup>25</sup> Sie wird also für endliche Modi -und nur für diese kann der Gegensatz von *potentia* und *potestas* überhaupt eine Bedeutung besitzen<sup>26</sup>- immer geringer ausfallen müssen als die ihnen essentiell durch die immanente Kausalität Gottes zukommende Macht:

Sed humana potentia admodum limitata est et a potentia causarum externarum infinite superatur; atque adeo potestatem absolutam non habemus res, quae extra nos sunt, ad nostrum usum aptandi. (E IV, app., cap. 32)

Die Gewalt eines Menschen als notwendige Bedingung für dessen Tugend vermag also angesichts äußeren Zwanges niemals in vollem Maße der Macht des Menschen zu

---

<sup>24</sup>"Qui itaque suos affectus et appetitus ex solo libertatis amore moderari studet, is, quantum potest, nitetur virtutes earumque causas noscere et animum gaudio, quod ex earum vera cognitione oritur, implere [...]." (E V, prop. 10, schol.)

<sup>25</sup>Cf. E IV, propp. 2-4 & coroll.; app., capp. 1, 6 & 7.

<sup>26</sup>Cf. W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, pp. 58-59, 73. In seiner Diskussion von E I, prop. 35 macht W. Bartuschat ausdrücklich, dass das Merkmal der *potestas* und damit die Charakterisierung eines Seienden in Hinsicht auf ein Können erst aus der Perspektive des endlichen Modus Mensch heraus entsteht. Nur aus seiner eingeschränkten Sichtweise lässt sich überhaupt von einer *potestas Dei* sprechen, da Gott im eigentlichen Sinne wesentlich und unendlich *potentia* ist (E I, prop. 34).

"Gott hat mehr Macht als ein Modus; er ist mächtiger als dasjenige, das aus ihm folgt. Er hat Macht über es, und insofern ist es in seiner Gewalt. So stellt sich das Verhältnis zwar nicht in der Perspektive Gottes dar, in der der Begriff der *potestas* als Bestimmung Gottes sinnlos ist, aber durchaus in der Perspektive des Menschen. [...] Vorausgesetzt, daß unsere Perspektive und die mit ihr verbundenen defekten Erkenntnisse eine Wirklichkeit sind, macht es Sinn von einer *potestas Dei* zu sprechen." Ibidem, p. 58.

korrespondieren, die ohnehin als endliche schon sehr begrenzt ('admodum limitata') ist. Menschliche Tugend lässt sich also ausschließlich von daher bestimmen, inwieweit es dem Individuum in der Auseinandersetzung mit fremden, endlichen Modi faktisch gelingt, sich Wirksamkeit zu sichern. Erst das Resultat des Machtbestrebens im Gesamtkontext der *natura naturata* bezeugt die individuelle *potestas* und ergibt die tatsächliche Tugend:

The point of view of *potentia* refers to productivity in act; that of *potestas* (apart from its political connotations) refers not only to logical possibility or conceivability, as Gueroult appears to claim [...] or to potential productivity [...], but to the force of production considered from the point of view of its result (*a parte post*) [...].<sup>27</sup>

Dieser Sachverhalt, dass endliche Modi ihre Macht und damit ihre Natur immer nur im Angehen gegen Äußeres entfalten können, das sie immer schon bestimmt (E I, prop. 28), beruht auf der elementaren Dichotomie von Selbst und Anderem. Alle drei Definitionen des dritten Teiles der Ethica bringen diesen Sachverhalt zum Ausdruck, dass Verursachung, Handeln und Affekte sich immer im Spannungsfeld von Selbst und Anderem, von innen (*in nobis*) und außen (*extra nos*) und von Autonomie und Heteronomie ereignen. Nachdem bereits in E II -beginnend mit E II, deff. 3 & 4- menschliches Erkennen daraufhin untersucht worden ist, ob und auf welche Weise es dem Kriterium der Adäquatheit zu genügen vermag, führt E III, def. 1 den Begriff der *causa adaequata* ein:

---

<sup>27</sup>J. Lagrée, "From External Compulsion to Liberating Cooperation", pp. 187-188.

eine Ursache wird genau dann als adäquat bezeichnet, wenn ihre Wirkung aus ihr allein eingesehen werden kann. Ohne dass die Definition auf Verursachung aus der eigenen Natur heraus eingeht oder zwischen der Hervorbringung von Existenz oder Handlungen unterscheidet, wird der Bezug zur Definition der Freiheit unmittelbar deutlich: eine adäquate Ursache ist gänzlich ungezwungen. Die im Anschluss beschriebene inadäquate oder auch partiale Ursache, ist diejenige, welche ihren Effekt nicht durch sich allein hervorbringt bzw. deren Effekt nicht durch sie allein verstanden werden kann. Aus diesem Grunde muss die inadäquate Ursache bei ihrem Bewirken also noch eine zusätzliche Fremdbestimmung von außen erfahren. Entsprechend der von Naess und Wetlesen entwickelten Terminologie kann sie also lediglich den Status 'unfree 1' besitzen, so dass sie zwar auch zu einem gewissen Grad selbst kausal wirksam ist, aber nicht ausschließlich. E III, def. 2 geht sodann direkt dazu über, die Konzeption adäquater Verursachung auf das menschliche Handeln ('**nos** tum agere dico') anzuwenden, und an dieser Stelle benutzt Spinoza -wie auch schon in E I, def. 7- das Kriterium des Folgens einer Wirkung **aus der Natur** der Ursache (*ex nostra natura*).<sup>28</sup> Der Gegensatz, welcher dieser Unterscheidung von totaler und partialer

---

<sup>28</sup>Die Tatsache, dass endliche Modi ihre eigene Existenz weder adäquat noch inadäquat hervorbringen können, sondern diese vielmehr vollständig von äußeren endlichen Modi determiniert wird, ist bereits in E I hinlänglich expliziert worden (e.g. E I, propp. 17, schol. & 28). Von daher ist es nicht nur in Hinblick auf die Thematik von E III konsequent, dass die Definitionen zu Beginn der Affektenlehre sich in ihren Festlegungen auf die Sphäre menschlichen Handelns beschränken.

Verursachung in Hinsicht auf menschliches Wirken korrespondiert, ist jener von *agere*, i.e. Handeln im strengen Sinne, und *pati*. Die Begriffe *actio* und *passio* beziehen sich sodann auf den Bereich der Affekte, und E III, def. 3 bezeichnet die adäquate Verursachung einer Änderung der körperlichen Wirkungsmacht und die dazu korrelierende Idee<sup>29</sup> als Aktivität, wobei im Vorgriff auf die *conatus*-Doktrin offensichtlich ist, dass eine solche adäquate Verursachung nichts anderes als eine **Steigerung** der eigenen *potentia agendi* sein kann.<sup>30</sup>

Die Unterscheidung von Verhaltensweisen, die der Mensch als Aktivitäten entfalten kann, und solchen, in welchen er

---

<sup>29</sup>Eine notorische Schwierigkeit bezüglich der Definition des Affektbegriffes (E III, def. 3) besteht darin, dass der (geistige) Affekt nicht nur nicht ausdrücklich von der (körperlichen) Affektion abgegrenzt, sondern sogar primär mit ihr gleichgesetzt wird: "Per affectum intelligo corporis affectiones [...]." (E III, def. 3). In seiner Erörterung der menschlichen Affektivität betont W. Bartuschat die für das System der *Ethica* konstitutive Distinktion von Affekt und Affektion:

"Der Körper unterliegt überhaupt keinen Affekten (*affectus*), sondern bloß Affektionen (*affectio*), deren Vorstellung (*idea*) ein Affekt ist, sofern der Mensch als vorstellendes Wesen (*mens*) durch sie emotional betroffen ist. Die Definition 3 in *Eth. III* bringt dies nicht hinreichend zum Ausdruck, während die allgemeine Definition der Affekte (beschränkt auf Affekte, die Passionen sind) im Anhang dieses Teils den Affekt allein als einen solchen des Geistes definiert." Cf. W. Bartuschat, *Spinozas Theorie des Menschen*, p. 148, Fußnote 61.

<sup>30</sup>Im ersten Teil von E III, def. 3 werden Affektionen ganz allgemein in solche eingeteilt, welche die *potentia agendi* des Körpers entweder vermehren bzw. fördern oder aber verringern bzw. hemmen ('*affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur*'). Insofern ein Ding aber aus seiner Natur heraus handelt, ist es stets bestrebt, sein eigenes Sein gerade zu erhalten und befördern, und Dinge, die ihm entgegengesetzt sind, können nicht zu seiner Natur gehören. Cf. E III, propp. 4-9; E IV, propp. 30 & 31; app., capp. 2, 3 & 6: "Sed quia omnia illa, quorum homo efficiens est causa, necessario bona sunt, nihil ergo mali homini evenire potest nisi a causis externis[...]." (E IV, app., cap. 6.)

durch Äußeres mitbestimmt wird und somit leidet, ist zweifelsohne das zentrale Anliegen Spinozas in den ethischen Teilen seines Systems, da erst sie die Erkenntnis ermöglicht, in welchen Formen des Handelns die Freiheit und letzten Endes die Glückseligkeit des Menschen gründet. Die Überschriften der beiden letzten Teile der Ethica verleihen diesem Interesse Spinozas Ausdruck, und sie verdeutlichen, dass der Übergang des Menschen aus der Knechtschaft ("De Servitute Humana seu de Affectuum Viribus") zur Freiheit ("De Potentia Intellectus seu de Libertate Humana") durch eine Überwindung passiver Affekte, die aus einer autonomen Tätigkeit der Vernunft und des Verstandes heraus erfolgt, zu bewerkstelligen ist. E III, prop. 1 & 3 legen im Rückgriff auf die zuvor in den Definitionen von E III entwickelten Konzeptionen dar, dass diese befreiende Aktivität des menschlichen Geistes im Haben adäquater Ideen liegt; hierin handelt er ausschließlich aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur und aus seiner Macht und vermag es, Ohnmacht, welche aus der Beschränkung durch andere Teile der *natura naturata* im Haben inadäquater Ideen herrührt, von sich fernzuhalten. Diese Abhängigkeit, dass die eigenen Handlungen und Gedanken nur im Zusammenhang mit anderen endlichen Modi klar und deutlich eingesehen werden können, bewertet E III, prop. 3, schol. dahingehend, dass sie gleichsam eine Verneinung einschließt ('negationem involvere'): das nicht adäquate Erkennen eines betrachteten Geistes erweist sich als Defizienz, die in einer Dependenz von äußeren Ursachen besteht.

Auf diese Weise zeigt es sich, dass die als eine Spannung aufzufassende Relation zwischen einem endlichen Modus als Selbst und den mit ihm in Konkurrenz stehenden Modi als Anderem die Grundstruktur allen endlichen Seins auch in dessen geistiger Dimension ausmacht. Das Frei-Sein von singulären Dingen besteht in Anbetracht dieses konstitutiven Gegensatzes in derjenigen Konstellation, in welcher aus der Macht einer Ursache allein etwas notwendig bewirkt wird.

Ein Beleg dafür, dass ein solches Freiheitsmodell nicht nur eine systemimmanent konsistente Konstruktion darstellt, sondern in ausgezeichneter Weise der fundamentalen Bedeutung von Freiheit entspricht, welche jeglicher Theorie von Freiheit zu Grunde liegen muss, ergibt sich aus den Schlussfolgerungen der synoptischen Untersuchung des Freiheitsbegriffes in The Idea of Freedom<sup>31</sup>. Zunächst verdeutlicht das Ergebnis der Strukturanalyse des Freiheitsbegriffes, zu welchem die Studie gelangt, dass sich in

---

<sup>31</sup>M.J. Adler et al., The Idea of Freedom, Vol. I: A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom & Vol II: A Dialectical Examination of the Controversies about Freedom. Die vom Institute for Philosophical Research unter der Direktion von M.J. Adler durchgeführte Studie ist ihrem eigenen Verständnis nach eine *dialektische* Untersuchung. Ihre Methode ist systematisch vergleichend und nicht diachronisch, und M.J. Adler charakterisiert sie extensiv vor Beginn der eigentlichen Diskussion und grenzt sie von divergierenden Verständnisweisen von Dialektik ab. Cf. ibidem pp. 1-79.

"We have adopted the word 'dialectical' to designate the task of rendering an objective, impartial, and neutrally formulated report of a many-sided discussion, such as the discussion to be found in the voluminous literature on freedom. Those who play the role of observers and interpreters we shall call 'dialecticians'; and we shall use 'dialectic' to name the method they employ in reconstructing the controversy about freedom that is partly explicit and partly implicit in the literature." Ibidem, p. 5.

den kardinalen Texten der westlichen Philosophie drei Grundbedeutungen von Freiheit sinnvoll unterscheiden lassen. Nur eine dieser drei Bedeutungen bezieht sich allerdings auf das von Spinoza vehement zurückgewiesene Verständnis von Freiheit als Indifferenz eines freien menschlichen Willens<sup>32</sup>. Aus diesem Grunde kann diejenige skeptische These kein ausreichendes Fundament besitzen, welche unterstellt, dass das System Spinozas keinen tragfähigen Freiheitsbegriff aufweisen könnte, weil darin für den Menschen keine Willensfreiheit vorgesehen sei. Ein solch einseitiges Verständnis menschlicher Freiheit, welches für unverzichtbar erachtet, dass der Mensch a-kausal Handlungen bzw. Entscheidungen hervorbringen könne<sup>33</sup>, besitzt lediglich den Status einer spezifischen Konzeption von Freiheit unter mehreren möglichen und vermag der Sache nach keine privilegierte Dignität in Anspruch zu nehmen. Dementsprechend folgt aus der Zurückweisung dieses besonderen Verständnisses von Freiheit prinzipiell noch keine Unvollkommenheit der spinozanischen Theorie. Ganz im Gegenteil bestätigt der Befund der dialektischen

---

<sup>32</sup>Cf. 2.1.

<sup>33</sup>Diese Fähigkeit, *causa absolute prima* sein zu können, wird auch als *origination* bezeichnet; M.J. Adler klassifiziert sie unter der Kategorie *natural freedom of self-determination*. Cf. The Idea of Freedom, Vol. I: A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom, pp. 400-583.

Adler charakterisiert Entscheidungen aufgrund einer derartigen, von außen unbeeinflussbaren Entscheidungskompetenz als "intrinsically unpredictable", "not necessitated" oder auch als "flow[ing] from the causal initiative of the self, i.e., on the plane of natural causes, the self is the uncaused cause of the decision it makes." Cf. The Idea of Freedom, Vol. II: A Dialectical Examination of the Controversies about Freedom, p. 7.

Untersuchung Adlers die Kohärenz der affirmativen und der negativen Bestimmungen seitens Spinozas in Bezug auf die Form menschlicher Freiheit in seinem System. Von den drei grundlegenden Konzeptionen menschlicher Freiheit, die in The Idea of Freedom vorgesehen sind, wird in der Philosophie Spinozas -Adlers Einschätzung zufolge- eine Art zurückgewiesen, i.e. *natural freedom of self-determination*, und die zwei übrigen werden zu einem Verständnis von Freiheit als *acquired freedom of self-perfection with a circumstantial aspect* kombiniert<sup>34</sup>. Abgesehen davon, dass eine in solcher Weise qualifizierte Konzeption menschlicher Freiheit gemäß der Analyse Adlers alles andere als ungewöhnlich ist, entspricht der spinozanische Freiheitsbegriff mit seiner Differenzierung von Selbst- und Fremdbestimmung in vollem Umfang der von Adler -als Ergebnis der von ihm geleiteten Untersuchungen- ermittelten allgemeinen Bedeutung von Freiheit (*generic meaning of*

---

<sup>34</sup>Cf. M.J. Adler, The Idea of Freedom, Vol. I: A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom, pp. 313-328. Die von Adler ermittelten drei elementaren Gattungen von Freiheitskonzeptionen sind nach zwei Hinsichten differenziert: *mode of possession* und *mode of self*. Die verschiedenen auftretenden *modes of possession* sind *circumstantial*, *acquired* und *natural*; als *modes of self* identifiziert Adler *self-realization*, *self-perfection* und *self-determination*. Die hieraus resultierenden Grundkonstellationen sind *circumstantial freedom of self-realization*, *acquired freedom of self-perfection* und *natural freedom of self-determination*, obwohl auch Überschneidungen und Mischformen möglich sind. Die Einbeziehung günstiger Umstände kann so zu den beiden letztgenannten typischen Freiheitskonzeptionen noch hinzutreten und damit beispielsweise zu *acquired freedom of self-perfection with a circumstantial aspect* führen, jener Konzeption, welche Adler der spinozanischen Theorie zuordnet. Darüberhinaus wird politische Freiheit als eine Variante von *circumstantial self-realization* interpretiert und kollektive Freiheit als eine Form von *acquired self-perfection*. Cf. *ibidem*, pp. 585-620.

*freedom*).

Die deskriptive Formel, mit der das allen Freiheitstheorien gemeinsame Kernverständnis freien Handelns zusammengefasst wird, muss zwangsläufig ausreichend unbestimmt sein, um Raum zu lassen für die spezifischen Ausformungen gegensätzlichster Doktrinen, und Adler präzisiert sie wie folgt: "[...] a man is free who has in himself the ability or power to make what he does his own action and what he achieves his own property."<sup>35</sup> Das spinozanische Modell freien Handelns und die mit ihm verbundene Konstruktion von essentieller Macht, die danach strebt durch adäquate Verursachung ein Höchstmaß an *potestas* zu realisieren, können durch ein so formuliertes Minimalverständnis (*minimal understanding*) von Freiheit durchaus zutreffend charakterisiert werden und vermögen sich damit als eine vollwertige Theorie menschlicher Freiheit auszuweisen. Gerade die weitergehenden Explikationen dieser Definition einer *generic meaning of freedom* von Seiten Adlers bestätigen unmissverständlich, dass es sich bei der Freiheitstheorie der Ethica keinesfalls bloß um eine exzessiv idiosynkratische Hypothese und abwegige Chimäre handelt, die ihren eigentlichen Phänomenbereich aus dem Blick verloren hätte. Ganz im Gegenteil belegen die weit reichenden strukturellen Übereinstimmungen der Konzeptionen von Adler und Spinoza eindrucksvoll, dass das Verständnis von Freiheit, welches

---

<sup>35</sup>Cf. M.J. Adler, The Idea of Freedom, Vol. II: A Dialectical Examination of the Controversies about Freedom, p. 16.

den Überlegungen der Ethica zu Grunde liegt, das Wesen des Frei-Seins der Sache nach trifft und angemessen auseinander setzt.

*Self* and *other*, we found, are the basic common terms in the general understanding of freedom. [...] In every conception of freedom, we pointed out, the free act is that which proceeds from the self, in contrast to such behavior on a man's part which is somehow the product of another. [...] A man lacks freedom to whatever extent he is passively affected, or subject to an alien power, the power of another rather than his own. In every conception of freedom, the self is the principle of freedom through possessing the power to be actively the source of whatever kind of activity is thought to manifest human freedom.<sup>36</sup>

Die konstitutiven Strukturelemente des spinozanischen Begriffes von Freiheit lassen sich ohne weiteres in den Schlussfolgerungen der Studie Adlers ausmachen, und sogar die dabei zur Anwendung gelangte Begrifflichkeit weist Parallelen zu derjenigen der Ethica auf. Wie die Freiheitsdefinition in E I, def. 7 und die Definitionen vor E III so führt auch Adler aus, dass ein freies Wesen als ein Selbst (*self*) zu begreifen sei, welches auf Grund seiner ihm eigenen Macht (*power*) Ursprung (*source*) einer Handlung (*activity*) zu sein vermag, die *sui juris* und nicht *alterius juris*<sup>37</sup> ist. Insofern ein endliches Wesen (*finite being*) passiv affiziert wird (*to be passively affected*) und nicht in der Lage ist, inadäquate Affektionen bzw. Affekte von

---

<sup>36</sup>Ibidem, pp. 15-16. Adler hebt in diesem Zusammenhang die evidente Tatsache hervor, dass spezifische Konzeptionen von Freiheit die benannten Grundbegriffe (*self, other, the ability to act as the power whereby the self is exempt from the power of another*) unterschiedlich ausfüllen.

<sup>37</sup>Cf. Tractatus Politicus, cap. II, artt. 9-11.

sich abzuhalten, wird es gezwungen sein und der Freiheit entbehren, und zwar in dem Maße (*to that extent*), wie fremde Macht und passive Affekte ihn beherrschen. Sogar die Hervorbringung der freien Aktivität scheint bei Adler als eine prinzipiell ursächlich erfolgende Bestimmung zum Handeln eingestuft zu werden (*the free act proceeds from the self*), so wie in der Ethica ein freies Ding sich selber aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus zum Handeln bestimmt.

Bereits dieser generelle Vergleich in Hinsicht auf die Struktur und die sich aus ihm ergebende Übereinstimmung zeigen, dass die Form der Freiheit, wie Spinoza sie entwickelt, eine dem Objektbereich angemessene und insoweit leistungsfähige Konstruktion darstellt. Von dieser strukturellen Analyse ausgehend wird in den beiden folgenden Abschnitten zu untersuchen sein, inwiefern auch die inhaltliche Spezifikation des Freiheitsbegriffes in Bezug auf die *natura naturans* und die *natura naturata*<sup>38</sup> -als den beiden grundlegenden Seinsbereichen innerhalb des Systems der Ethica- konsistente und ihrer Funktion nach erklärungsstarke Lehrstücke zu entfalten vermag. Die elementare Unterscheidung von Selbst und Anderem und die ihr implizite Spannung zwischen beiden Parteien werden dabei ihren eigentlichen Platz notwendigerweise im Rahmen der Erörterung modaler Freiheit haben, welche in dem Frei-Sein eines Selbst gegenüber anderen Modi bestehen muss. Ebenso kann im

---

<sup>38</sup>Cf. E I, prop. 29, schol.

Ausgang von dieser Dichotomie die Differenz zwischen der Art von Freiheit, die Gott vorbehalten ist, und derjenigen, die dem Menschen zuteil werden kann, veranschaulicht werden<sup>39</sup>, während sie jedoch in der Perspektive der unbedingten Substanz, der keine partielle Verneinung zukommen kann und die wesentlich Macht ist, ohne Bedeutung sein muss. Auch in diesem Punkt stimmen die zu untersuchenden Ausführungen der Ethica und die Schlussfolgerungen in The Idea of Freedom<sup>40</sup> gänzlich überein und verdeutlichen, dass es sich bei der Autonomie endlicher Wesen im Gegensatz zu der absoluten Selbstentfaltung Gottes lediglich um eine relative Freiheit handeln können.

The tension between *self* and *other* [...] signifies that it is human freedom of which we are thinking, or at least the freedom of a finite being. An infinite being -infinite in existence, power, and perfection- can have no *other* in any sense that involves dependence. Only the freedom of an infinite being is said to be one of complete or absolute independence. When we use the word 'independence' as a synonym for the freedom we attribute to a finite being, we must, therefore, mean a relative independence or independence in a certain respect, not in all respects or absolutely.<sup>41</sup>

Bevor das Kapitel 3.3. diese Hinsichten entwickeln wird, in welchen der endliche Modus Mensch eine relative Unabhängig-

---

<sup>39</sup>"[...] *self* and *other* are the root terms in the generic meaning of human freedom, as well as being involved in any understanding of the distinction between human and divine freedom -or between the freedom of a finite and an infinite being." Cf. M.J. Adler, The Idea of Freedom, Vol. I: A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom, p. 617.

<sup>40</sup>Cf. *ibidem*, pp. 601-620.

<sup>41</sup>*Ibidem*, p. 616.

keit von Anderem erlangen kann, wird zunächst 3.2. im Folgenden herleiten und beurteilen, auf welche Weise die Freiheit der Substanz der Definition der *res libera* in E I, def. 7 zu entsprechen vermag.

### **3.2. Die Freiheit Gottes**

Der Freiheitsbegriff der Ethica beruht -gemäß dem in 3.1. Dargelegten- auf der Grundthese Spinozas, dass alles Sein und Handeln der Notwendigkeit unterliegt. Daraus ergibt sich im Hinblick auf die Möglichkeit freien Existierens und Handelns, dass auch sie nur innerhalb des Determinismus des Systems angesiedelt sein kann, und in der Tat gibt E I, def. 7 zu Beginn des Werkes auch bereits diese Bedingung vor, indem sie Freiheit an die Verursachung aus der eigenen Natur heraus bindet und dem Gezwungen-Sein durch Äußeres gegenüberstellt. Obwohl E I, def. 7 allgemein gehalten ist und ganz generell ohne Hinweis auf einen exakten Adressaten die Kriterien dafür festlegt, welches Ding in der Ethica als frei bezeichnet werden wird, weist der bloße Ort der Definition<sup>42</sup> schon darauf hin, dass gerade die Substanz auf ihre Freiheit hin zu untersuchen sein wird. M. Gueroult hat an diese Feststellung anknüpfend die These formuliert,

---

<sup>42</sup>Sowohl die Positionierung zu Eingang von *De Deo* als auch der exakte Ort zwischen der Definition des Gottesbegriffes und der Definition des Ewigkeitsbegriffes lassen keinen Zweifel zu, dass die Freiheitskonzeption in E I, def. 7 die auch für Gott gültige sein muss.

welche von zahlreichen Interpreten vertreten wird, dass E I, def. 7 -wie überhaupt alle Definitionen des ersten Teiles der Ethica- lediglich den Begriff der Substanz anvisiert und Eigenschaften bezeichnet, welche der *natura naturans* zugehören:

C'est pourquoi la liberté et l'éternité, objets des *Définitions* 7 et 8, [...] seront décrites de telle sorte qu'elles semblent ne pouvoir être que des propres de Dieu ou de son attribut. Il est d'ailleurs normal que toutes les définitions qui introduisent au *De Deo* ne concernent que Dieu, ses éléments, et ce qui en résulte pour lui.<sup>43</sup>

Bereits das erste Kriterium von E I, def. 7 ('*quae ex sola suae naturae necessitate existit*'), welches lediglich die Substanz als *causa sui* zu erfüllen vermag<sup>44</sup>, scheint die

---

<sup>43</sup>Cf. M. Gueroult, Spinoza, Vol. I: Dieu (Ethique I), p. 75. Die Konsequenzen hinsichtlich der Möglichkeit des Frei-Seins von endlichen Seienden und ganz besonders des Menschen, welche aus einer derartigen Beschränkung des in E I, def. 7 entwickelten Freiheitsbegriffes auf Gott resultieren, werden in 3.3. untersucht.

Aus der Tatsache, dass sich in der Ethica keine andere explizite Definition von Freiheit findet und dass somit eine der Substanz zugeordnete Begrifflichkeit auch für Modi verwendet wird, ergeben sich Gueroult zufolge durchaus terminologische Uneindeutigkeiten, welche sich aber nicht in den Konzepten selber und ihrem Gebrauch niederschlagen. Cf. *ibidem*.

G.L. Kline hat über eine genaue Textanalyse den Nachweis erbracht, dass vier der grundlegenden Begriffe Spinozas (*aeternum*, *libertas*, *necessitas*, *quatenus*) implizit zwei verschiedene systematische Bedeutungen besitzen: eine absolute und eine relative, die in einem semantischen Gegensatz zueinander stehen. Abschließend gelangt Kline in seinem viel beachteten Aufsatz zu demselben Ergebnis wie Gueroult: "My aim in this paper has been to exhibit the underlying consistency and clarity of Spinoza's thought beneath apparent terminological inconsistency and confusion at the surface level." Cf. G.L. Kline, "Absolute and Relative Senses of *liberum* and *libertas* in Spinoza", p. 279.

<sup>44</sup>Der Nachweis, dass Gott aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur heraus existiert, fungiert in E I gleichsam als ein Leitmotiv, ganz besonders in den Lehrsätzen 1 bis 20. Aus E I, prop. 7, 11 & 14 ergibt sich die in E I, prop. 17, coroll. 2 explizit gezogene Folgerung, dass allein Gott Ursache seiner selbst ist: "*Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate*

Behauptung Gueroults zu bestätigen, dass die Freiheitsdefinition der Ethica sich ausschließlich auf Gott bezieht und auch nur er imstande ist, ihr zu genügen. Gerade die Abhängigkeit der Existenz der Modi -und besonders die des Modus Mensch- von einer äußeren Ursache und letztlich von Gott wird von Spinoza wiederholt und nachdrücklich bewiesen (E I, prop. 24 & coroll.; prop. 28), angemerkt (E I, prop. 17, schol.) und dann noch axiomatisch dargetan (E II, ax. 1). Der Wortlaut von E I, prop. 28 schließt darüber hinaus im Hinblick auf endliche Modi ebenso explizit das zweite Kriterium der Freiheitsdefinition aus ('a se sola ad agendum determinatur'): jedes besondere Ding muss immer schon sowohl zum Existieren als auch zum Wirken (*operari*) von einer anderen Ursache (*ab alia causa*) bestimmt worden sein. Selbst wenn angenommen wird, dass zu der Fremdbestimmung zum Wirken auch noch eine selbstbestimmte Teilkomponente hinzuträte, so ist nichtsdestoweniger bereits widerlegt, dass irgendein Einzelding ausschließlich ('a se **sola**') eigenmächtig handeln könnte. Zudem bekräftigt die beinahe völlige Übereinstimmung der Formulierungen in E I, prop. 28 und in der Definition des Gezwungen-Seins in E I, def. 7, dass endliche Modi primär durch eine heteronome Seinsweise gekennzeichnet sind und ihre Endlichkeit unvermeidbar mit Knechtschaft einhergeht, wie es die Verweise auf E IV in 3.1. bezeugt haben. Selbst in Anbetracht der Tatsache, dass die Schlussperspektive der Ethica ausführt,

---

existit [...]." (E I, prop. 17, coroll. 2).

Zu Bedeutung und Implikationen des Begriffes *causa sui* cf. 1.1.

inwiefern einigen privilegierten Menschen die Fähigkeit zukommen kann, ihre faktische Knechtschaft zu mindern und eine autonome Verstandestätigkeit, i.e. ein selbstbestimmtes Handeln, auszubilden, ist es unmöglich, dass ein Modus die Ursache seiner selbst sein und der Freiheitsdefinition in vollem Umfang genügen könnte.

In Bezug auf die Substanz kann kein Zweifel daran bestehen, dass sie als *causa sui* aus der bloßen Notwendigkeit ihrer Natur existiert<sup>45</sup>. Um sich aber in uneingeschränktem Sinne als *res libera* erweisen zu können, ist es unerlässlich<sup>46</sup>, dass die Substanz auch das zweite Kriterium der Freiheit in

---

<sup>45</sup>Die Rekapitulation von E I, def. 1 (*causa sui*) in E I, prop. 24, dem. bedient sich des exakt selben Wortlautes wie E I, def. 7 ('*ex sola suae naturae necessitate existit*').

<sup>46</sup>Im Rahmen der Erörterung der Substanz ist es sinnvoll, die hohen Anforderungen der Freiheitsdefinition in ihrem gesamten Ausmaß zur Anwendung zu bringen, sowohl um die Macht der Substanz genau ausloten zu können als auch um die Leistungsfähigkeit der Definition selber unter Beweis zu stellen: würde die Menge der gemäß E I, def. 7 freien Dinge sich als leer herausstellen, so erwiese sich *eo ipso* eine derartige Konzeption des Freiheitsbegriffes als keine sonderlich geeignete.

Damit der Freiheitsdefinition im strengen Sinne Genüge geleistet wird, muss zwei impliziten Kriterien entsprochen werden: einerseits müssen die zwei in der Definition genannten Teilbedingungen jeweils **in der geforderten Ausschließlichkeit** erfüllt sein, und andererseits müssen **beide zugleich** zutreffen. Das erste dieser Kriterien ergibt sich aus dem qualifizierenden *sola*, welches in beide Teilbedingungen Eingang findet; das zweite Kriterium folgt aus dem Junktoren *et*, der beide Teilbedingungen verknüpft und eine Konjunktion ausdrückt.

Um die Freiheitsdefinition als eine Adjunktion (*inclusive disjunction*) interpretieren zu können, müsste an Stelle des *et* vielmehr ein *aut* oder ein *vel* erscheinen. Eine vollständige Disjunktion (*exclusive disjunction*) kann evidenterweise, da sie eine Einschränkung von Autonomie nach sich zöge, keinen Sinn machen und widerspricht zudem der Textlage.

Eine Relativierung dieser beiden unbedingten Kriterien kann -den Überlegungen G.L. Klines folgend- ihren Ort erst bei der Erörterung der Freiheit endlicher und zeitlich existierender Modi haben. Cf. G.L. Kline, "Absolute and Relative Senses of *liberum* and *libertas* in Spinoza", besonders pp. 266-275.

E I, def. 7 erfüllt. Und dieser Nachweis scheint im Lichte der beiden zentralen Lehrsätze von *De Deo* (E I, propp. 16 & 34) auch ohne weiteres geführt werden zu können; Spinoza selbst erbringt ihn in den Folgesätzen zu E I, prop. 17, nachdem der Lehrsatz und sein Beweis noch vorwiegend darauf ausgerichtet sind, jeglichen Zwang vom Handeln Gottes fernzuhalten: "Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit." (E I, prop. 17). Der Rekurs des Beweises auf E I, prop. 15, der beinhaltet, dass alles in Gott ist und nichts ohne ihn sein kann, verdeutlicht, dass Gott nicht von Äußerem gezwungen werden kann, da nichts ohne, i.e. außerhalb von Gott sein kann ('quare nihil extra ipsum esse potest, a quo ad agendum determinetur vel cogatur'). Gleich zu Beginn von E I, prop. 17, dem. hat Spinoza bereits im Verweis auf E I, prop. 16 gezeigt, dass nicht nur unendlich vieles in unbedingter Weise aus Gott folgt ('infinita absolute sequi'), sondern dass dieses **ausschließlich aus der Notwendigkeit** Gottes folgt, die an dieser Stelle mit den bloßen Gesetzen seiner Natur gleichgesetzt wird: 'ex **sola** divinae naturae necessitate vel (quod idem est) ex **solis** ejusdem naturae legibus'. Von daher ist der Sache nach schon erwiesen, dass E I, def. 7 in Bezug auf Gott in vollem Umfang Genüge geleistet wird, und der zweite Folgesatz des 17. Lehrsatzes expliziert diese Konsequenz sodann detailliert und versehen mit der zusätzlichen Affirmation, dass allein Gott eine freie Ursache sein kann:

Sequitur II°. solum Deum esse causam liberam.  
 Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate  
 existit (per prop. 11. et coroll. 1. prop. 14.)

et ex sola suae naturae necessitate agit (per prop. praeced.). Adeoque (per defin. 7.) solus est causa libera. (E I, prop. 17, coroll. 2)<sup>47</sup>

Insgesamt ergibt sich bezüglich der Freiheit Gottes in der Ethica ein im höchsten Maße kohärentes Gesamtbild: zum einen steht die umfassende Selbstbestimmung der Substanz gemäß E I, def. 7 mit den grundlegenden Aussagen der Ontologie Spinozas in Übereinstimmung und lässt sich aus ihr herleiten; zum anderen leisten E I, prop. 17 & coroll.

---

<sup>47</sup>Hinsichtlich der Reichweite des *solus* in dem Ausdruck *Deus enim solus* divergieren die Übersetzer der Ethica, da einige es ausdrücklich sowohl auf das selbstbestimmte Existieren Gottes **als auch** auf sein selbstbestimmtes Handeln beziehen, so beispielsweise W. Bartuschat und O. Baensch; andere, wie R. Caillois (ausgehend von Guérinot und Appuhn) oder auch J. Stern (revidiert von I. Rauthe-Welsch), beziehen es lediglich auf das zuerst genannte selbstbestimmte Existieren Gottes. Der lateinische Text weist bei C. Gebhardt ein Komma nach dem ersten Textnachweis in Klammern auf und trennt dadurch das erste Kriterium der Freiheitsdefinition vom zweiten. W. Bartuschat revidiert das Komma in Übereinstimmung mit der von ihm durchgeführten, systematischen Modifizierung der exzessiven Interpunktion, welche bis auf die Erstveröffentlichung der Opera posthuma im Jahre 1677 zurückging. Dadurch wird zugleich auch die Beziehung des bezeichneten *solus* auf das zweite Freiheitsmoment Gottes in der Übersetzung Bartuschats einsichtig und erscheint als konsequent. Cf. B. de Spinoza, Sämtliche Werke, Vol. II: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, [Philosophische Bibliothek Bd. 92], [neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von W. Bartuschat], pp. XXIII, 42-43. Der Sache nach ergibt sich aus diesem erweiterten Bezug des *solus* die zusätzliche These, dass Gott nicht nur völlig frei handelt, sondern ebenso, dass **er allein** völlig selbstbestimmt handeln kann. Im Rahmen der Ontologie der Ethica und hinsichtlich der Beschränktheit und Abhängigkeit der Modi ist das eine unproblematische oder sogar evidente Feststellung. Andererseits legt sie die Vermutung nahe, dass dies unmittelbar aus dem in E I, prop. 17, dem. & schol. verwendeten Lehrsatz 16 folgte und dass daher die Hervorbringung aller Dinge durch Gott selber deren Handeln schon unvermeidlich unfrei machte. Eine solche Vermutung müsste aber unverträglich sein mit der zentralen Einsicht Spinozas, dass gerade die essentielle Bestimmung durch Gott für die Dinge keinen Zwang darstellt und dass den Menschen in der Verstandestätigkeit, besonders der intuitiven Erkenntnis, in der Tat ein gänzlich selbstbestimmtes Handeln gelingen kann.

diese Deduktion selber und formulieren unmissverständlich den Tatbestand, dass Gott -und nur er- beide Kriterien der Freiheitsdefinition der Ethica in unbedingter Weise erfüllt. Von daher erweist sich die Übereinstimmung maßgeblicher Kommentatoren in der Validation dieses Teilstückes der Doktrin als schlüssig als auch ihre entschiedene Bestätigung, dass die Konzeption göttlicher Freiheit auf Notwendigkeit beruht, die konsequent als unbeeinflusste Kausalität aus sich selber heraus bestimmt wird, wie E I, prop. 16, coroll. 2 es schon hervorgehoben hat: "Sequitur II°. Deum causam esse per se [...]".<sup>48</sup>

Im Rahmen des Aufweises der absoluten Freiheit Gottes -und der damit einhergehenden Verträglichkeit von Determinismus und göttlichem Frei-Sein- verfolgt die Interpretation von W. Bartuschat noch den weiteren Aspekt einer kritischen Differenz zwischen der allgemeinen Definition eines freien Dinges und dem freiem göttlichen Handeln.<sup>49</sup> Nachdem Bartuschat zunächst bestätigt, dass das göttliche Charakteristikum der *causa sui* das erste Kriterium von E I, def. 7 in

---

<sup>48</sup>Cf. F. Alquié, Le rationalisme de Spinoza, pp. 125-143; W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, pp. 6-7, 278-281; J.-M. Gabaude, Liberté et raison, Vol. II: Philosophie compréhensive de la nécessité libératrice, pp. 41-108; M. Gueroult, Spinoza, Vol. I: Dieu (Ethique I), pp. 74-77, 243-308; B. Rousset, La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut, pp. 168, 176; J. Wetlesen, The Sage and the Way, pp. 21-28.

<sup>49</sup>Die im Nachfolgenden diskutierten Untersuchungen Bartuschats finden sich in Spinozas Theorie des Menschen, pp. 278-283.

hervorragender Weise erfülle, expliziert er im Anschluss, dass die exakte Formulierung des zweiten Freiheitskriteriums der spezifischen Struktur des göttlichen Handelns nicht genau entspreche. Die Divergenz beruht dabei darauf, dass in dem zweiten Kriterium von E I, def. 7 eine Polarisierung von verursachender Natur eines Dinges und verursachtem Handeln zum Ausdruck kommt, die eine fundamentale Verschiedenheit zu postulieren scheint, während Gott als unbedingt unendliche Substanz unteilbar (E I, prop. 13 & schol.) und einzig (E I, prop. 14, coroll. 1)<sup>50</sup> sein muss und sein Wesen mit Macht, i.e. Handeln, identisch ist und sein Handeln somit nicht erst als ein von ihm zu Unterscheidendes hervorbringt:

Denn daß Gott allein nach den Gesetzen seiner Natur handelt, heißt, daß er nicht durch diese Natur zu einem Handeln bestimmt wird, das von ihr noch verschieden ist. Gott *ist* Handeln, weil sein Wesen Macht ist, durch die er selbst und alles, d.h. alle Modi, sind und handeln ("potentia Dei, qua ipse et omnia sunt et agunt, est ipsa ipsius essentia", I, prop. 34, dem.).<sup>51</sup>

Im ersten Folgesatz zu E I, prop. 17 wird diese Einheit des göttlichen Handelns (*agere*) von Spinoza hervorgehoben und aus der bloßen Vollkommenheit seiner Natur heraus erklärt:

"Hinc sequitur I°. nullam dari causam quae Deum extrinsece vel intrinsece, praeter ipsius naturae perfectionem, inci-

---

<sup>50</sup>W. Bartuschat führt in diesem Zusammenhang als Beleg für die Einzigkeit Gottes E I, prop. 14, coroll. 2 an; cf. Spinozas Theorie des Menschen, p. 278. Treffender wäre E I, prop. 14, coroll. 1, den Spinoza selber in dem von Bartuschat erläuterten E I, prop. 17, coroll. 2 heranzieht. Auch Bartuschat bezieht sich an einer früheren Stelle zu demselben Thema auf E I, prop. 14, coroll. 1; cf. *ibidem*, p. 7.

<sup>51</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 278.

tet ad agendum." (E I, prop. 17, coroll. 1). Die explizite Zurückweisung sowohl äußerer **als auch innerer** Ursachen, die Gott zum Handeln bestimmen könnten, verdeutlicht die Konsequenz Spinozas, gerade auch innerhalb der Natur der absoluten Substanz keine Pluralität etwaiger Vermögen -wie das eines Verstandes oder eines Willens<sup>52</sup> oder noch abstruserer Anthropomorphismen wie tugendhafter Beweggründe<sup>53</sup>- zuzulassen. Gott ist dementsprechend als *natura naturans* (E I, prop. 29, schol.) reine, sich entfaltende Produktivität, die sich nicht aus irgendeiner isolierten Ursache speist und somit auch nicht ihrem Handeln und dem in ihm Verursachten transzendent gegenübersteht:

Denn Gottes Vollkommenheit im Sinne einer in den Produkten sich erfüllenden höchsten Realität bedarf nicht eines Antriebes, der ein Moment des Äußeren enthält, etwa das Besorgtsein um das Wohl der Menschen.<sup>54</sup>

Dieses reine Handeln, welches das Wesen Gottes ausmacht und das nicht unbeschadet in einen Dualismus bestehend aus handelnder Instanz und daraus erst folgender Handlung transponiert werden kann, ist durchaus charakterisierbar als ein Handeln Gottes nach den bloßen Gesetzen seiner Natur, wie

---

<sup>52</sup>Verstand und Wille werden in Bezug auf Gott von Spinoza wiederholt und entschieden als nicht zur Natur Gottes gehörend disqualifiziert. Selbst wenn sie als unendlich konzipiert werden, bleiben sie doch stets bloße Modi des Denkens und können somit lediglich der *natura naturata*, aber niemals der *natura naturans* zugehören. Cf. besonders E I, prop. 17, schol.; prop. 31; prop. 32 & coroll.; prop. 33, schol. 2.

<sup>53</sup>Cf. M. Gueroult, *Spinoza*, Vol. I: *Dieu (Ethique I)*, pp. 270-271: "Il est pareillement exclu qu'il soit incité du dedans, par sa bonté, sa miséricorde ou son amour, etc. [...]."

<sup>54</sup>Cf. W. Bartuschat, *Spinozas Theorie des Menschen*, p. 279.

E I, prop. 17 & dem. es formulieren ('Deus ex solis suae naturae legibus agit'). Nicht auf Gottes Handeln zutreffen können hingegen Wendungen wie 'determinare ad agendum' oder 'incitare ad agendum', wie Bartuschat ausführt, da sie eben eine Unterscheidung im Hinblick auf Gott und sein Handeln implizieren, so als ob das Handeln erst eigens ausgelöst werden müsste. Ihr Gebrauch in E I prop. 17, dem. & coroll. 1 erklärt sich dadurch, dass an diesen Stellen primär ein irrtümliches Verständnis von Gott ausgeschlossen wird, welches Gott ein Gezwungen-Werden unterstellte. Von daher weist Spinoza hier gerade die Annahme zurück, Gott könnte von außen oder von innen erst eigens zum Handeln bestimmt bzw. angeregt werden. Auf Grund der grammatikalischen Konstruktion von E I, prop. 17, coroll. 1 affiziert die Wendung 'incitare ad agendum' unweigerlich auch die als Vollkommenheit seiner Natur gefasste reine Produktivität Gottes, auf die sie der Sache nach nicht zutrifft. Kommt es in diesem Fall zu einer aus der Polemik sich herleitenden uneigentlichen Charakterisierung des göttlichen *agere*, so kann es sich jedoch bei der fast gleich lautenden Formulierung der Freiheitsdefinition ('a se sola ad agendum determinatur') auf gar keinen Fall um eine sprachliche Unbedachtheit handeln.

Von diesen Überlegungen ausgehend gelangt W. Bartuschat zu dem Ergebnis einer Diskrepanz zwischen dem von E I, def. 7 geforderten Handeln als einer Bestimmung zum Handeln aus sich selbst heraus und dem Handeln Gottes, der wesentlich reine Macht ist, ohne erst zur Ausübung seiner Macht

angetrieben zu werden:

Die These von der Einzigkeit des freien Dinges gilt deshalb nur hinsichtlich des ersten Teils der Definition von Freiheit, während der zweite Teil in Bezug auf Gott in dessen Einzigkeit keinen rechten Sinn macht. Das zweite Charakteristikum der Freiheitsdefinition steht in der Spannung einer Gegensätzlichkeit, die für Gott nicht gilt.<sup>55</sup>

In Anbetracht dieser Diskrepanz zwischen dem zweiten Kriterium von E I, def. 7 und der Struktur göttlichen Handelns verdeutlicht Bartuschat, dass das Charakteristikum, sich selber eigens zum Handeln zu bestimmen, gerade die freien Handlungen des Menschen treffend beschreibt. Dieser muss sich aus der für ihn konstitutiven Fremdbestimmung seines Existierens und Wirkens (cf. E I, prop. 28) zu einem freien Handeln immer erst selber determinieren. Hinsichtlich die-

---

<sup>55</sup>W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 279. In der angeführten Passage sind die semantischen Schattierungen des zweimal auftretenden Terminus 'Einzigkeit' bedeutsam. Bei dem ersten Gebrauch wird der Begriff in dem Sinne numerischer Ausschließlichkeit verwendet, wie er in den Adjektiven 'unicus' oder auch 'solus' zum Ausdruck kommt (cf. E I, prop. 14, coroll. 1; prop. 17, coroll. 2). Der zweite Gebrauch bezieht sich weitergehend noch auf ein Verständnis von Einzigkeit als Einheit, wie es in dem Adjektiv 'indivisibilis' enthalten ist (cf. E I, prop. 12; prop. 13 & coroll. & schol.). Diese zweite Bedeutung von Einzigkeit erlaubt in Hinsicht auf die Explikation im zweiten Satz des Zitates, dass dort die Negation jeglicher Gegensätzlichkeit in Bezug auf Gott auch jede Form von innerer Pluralität ausschließt. Würde lediglich ein externer Gegensatz zurückgewiesen, würde damit bloß ein Gezwungen-Werden Gottes (durch Äußeres) ausgeschlossen, wie E I, prop. 17 es deduziert, und das zweite Charakteristikum der Freiheitsdefinition wäre -im Hinblick auf Gott- dadurch noch nicht inadäquat. J.-M. Gabaude erörtert diesen Aspekt von göttlicher Einzigkeit ausführlich in dem Abschnitt "Problème de la simplicité de Dieu" und gelangt diesbezüglich zu einer Konzeption Gottes als 'incomposition sans incomplexité'. Cf. J.-M. Gabaude, Liberté et raison, Vol. II: Philosophie compréhensive de la nécessité libératrice, pp. 43-58.

ser Konstellation, dass das zweite Freiheitskriterium auf Gott nicht akkurat anwendbar scheint, auf den Menschen aber in ausgezeichneter Weise bezogen werden kann, vermag die Interpretation Bartuschats zu zeigen, dass sich aus der Freiheitsdefinition der Ethica keine unüberwindbare Spaltung der Natur in zwei isolierte Teilbereiche ergibt, wovon der eine nur frei und der andere nur gezwungen wäre. Eine derartig hermetische Korrelation von *res libera* und Substanz einerseits und von *res coacta* und Modus andererseits würde gerade die Möglichkeit unterminieren, dass der Modus Mensch zu einem gewissen Teil zu einem eigenmächtigen Handeln gelangen könnte, die Spinoza in der Ethica deutlich in Anspruch nimmt (cf. E V und 3.3.). Dementsprechend schließt Bartuschat auf eine Unabhängigkeit der beiden Momente der Freiheitskonzeption, welche er inhaltlich und strukturell voneinander abgrenzt<sup>56</sup>, wodurch sich Raum ergibt für die Freiheit eines endlichen Modus in Hinsicht auf sein Handeln.

Die von W. Bartuschat entwickelte Argumentation nimmt ihren Ausgang von der bedeutsamen und detailliert analysierten Divergenz zwischen dem tatsächlichen Handeln Gottes, das keines expliziten Antriebes bedarf, und dem Kriterium freien Handelns der Freiheitsdefinition, das eine Selbstbestimmung zum Handeln vorsieht. Ebenso vermögen die Schlussfolgerungen überzeugend die Eigenständigkeit der zwei

---

<sup>56</sup>Cf. W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 280.

Momente der Freiheitsdefinition darzulegen und von daher für den Modus Mensch die Möglichkeit einer Freiheit in Form eines adäquaten Handelns zu begründen. Da der Mensch in diesem Fall, i.e. dem eines freien Handelns, zwar seiner grundlegenden doppelten Gezwungenheit verhaftet bleibt, aber darüber hinaus auch das zweite Kriterium von Freiheit erfüllen können muss, bedarf die Ethica einer Definition von Freiheit und Zwang, die in verschiedene Momente untergliedert ist. Die Interpretation Bartuschats macht diesen Zusammenhang einsichtig und verdeutlicht damit, warum in der Ethica Frei-Sein und Substanz einerseits sowie Gezwungen-Sein und Modus andererseits nicht definitorisch unmittelbar in eins gesetzt werden können. Nichtsdestoweniger bliebe im Rahmen der Explikationen Bartuschats eine spezifische Unstimmigkeit der Theorie Spinozas bestehen, die von Bartuschat kritisch herausgearbeitet wurde: die im zweiten Moment der Freiheitskonzeption implizite Gegensätzlichkeit schien zu verhindern, dass Gott auch diesem Kriterium entsprechen -und somit im absoluten Sinne frei sein- könne, während dem Menschen dieses zweite Moment von Freiheit prinzipiell zugetraut wurde.

Doch auch diese verbleibende Unausgeglichenheit kann durchaus einer Auflösung zugeführt werden und zwar über eine zu konstruierende Vereinbarkeit von zweitem Freiheitskriterium und der Gott wesentlichen Macht. Unter Anerkennung der von Bartuschat ermittelten diesbezüglichen Divergenz ist es möglich, die Definition von Freiheit in ihren zwei Momenten in einer Weise aufzufassen, die es erlaubt, das freie Exis-

tieren und Handeln Gottes ihr gemäß zu beschreiben. Auffällig ist in der Ethica zunächst die Tatsache, dass Spinoza an zentralen Orten des Systems die Selbstverursachung der Existenz Gottes und seines Handelns zusammen als notwendig erweist. Einer dieser Orte ist der fundamentale Lehrsatz 34 von E I, den Bartuschat in seiner Interpretation heranzieht, um das reine, wesenhafte Handeln Gottes zu erläutern. Die dort verwendete Formulierung zur Beschreibung des notwendigen Existierens und Handelns Gottes ('ex sola necessitate Dei essentiae') ist gleichbedeutend mit derjenigen, welche in E I, prop. 17 & coroll. 2 und E I, app. verwendet wurde ('ex sola suae naturae necessitate'), und findet sich in leicht veränderter Form und ohne das *sola* in E I, propp. 16, 29 & 33, schol. 2. Darüber hinaus legt dieser Ausdruck eines Folgens 'aus der bloßen Notwendigkeit der eigenen Natur' in E I, def. 7 auch das erste Freiheitskriterium fest, dessen Erfüllung Gott auf Grund der ihm zukommenden Eigenschaft, eine *causa sui* zu sein, ohne weiteres zugestanden wird. Da E I, prop. 17, coroll. 2 diese Wendung in Bezug auf beide Kriterien der Freiheitsdefinition benutzt und von daher auf das unbedingte Frei-Sein Gottes schließt, kann ausgeschlossen werden, dass die Wendung in Bezug auf das zweite Freiheitskriterium eine -nicht zutreffende- Gegensätzlichkeit in Gott implizierte, nicht aber in Bezug auf das erste. Hieraus ergibt sich einerseits, dass die Formulierung 'ex sola suae naturae necessitate' keine unzulässige Gegensätzlichkeit im Hinblick auf Gott in seiner Unteilbarkeit

beinhaltet; andererseits wird durch die Anwendung dieser Formulierung auf beide Kriterien der Freiheitsdefinition deutlich, dass beide von Gott erfüllt werden, ohne dass die Einzigkeit Gottes beschädigt würde. Eine einschlägige Stelle in dem spät verfassten Tractatus Politicus bestätigt diese Einschätzung, da auch sie die Formulierung 'ex suae naturae necessitate' aufweist und auf beide Freiheitskriterien bezieht. Darüber hinausgehend beschreibt sie das freie göttliche Existieren und Handeln als dieselbe, absolute Freiheit und als aus der Notwendigkeit derselben Natur folgend:

[...] ideo Deus, qui absolute liber existit, intelligit et operatur, necessario etiam, nempe ex suae naturae necessitate, existit, intelligit et operatur. Nam non dubium est, quin Deus eadem qua existit libertate operetur: ut igitur ex ipsius naturae necessitate existit, ex ipsius etiam naturae necessitate agit, hoc est, libere absolute agit.<sup>57</sup>

Aus dieser Ineinssetzung von Freiheit des Existierens und Freiheit des Handelns und aus ihrer gemeinsamen Herleitung aus der Notwendigkeit der Natur Gottes ergibt sich, dass Gott keinesfalls nur die Freiheit einer *causa sui* zukommen könnte, nicht aber Handlungsfreiheit. Die Identifikation von *causa sui* und *causa omnium rerum* in Hinsicht auf Gott, wie sie aus E I, prop. 25, schol.<sup>58</sup> & prop. 34, dem. hervorgeht, sowie der konzise, gleichgeschaltete Ausdruck 'quod ex sola suae naturae necessitate sit et agat' (E I, app.)

---

<sup>57</sup>Tractatus Politicus, cap. II, art. 7.

<sup>58</sup>"[...] eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est [...]." (E I, prop. 25, schol.)

bestätigen die enge Verbindung beider Freiheitskriterien in Gott, i.e. von *causa sui* und unendlicher *causa agendi*.

Über diese Gleichsetzung von Freiheit des Existierens und des Handelns in Gott lässt sich in einem weiteren Schritt entwickeln, auf welche Weise das freie göttliche Handeln mit der Formulierung des zweiten Freiheitskriteriums, die eine Gegensätzlichkeit einzuschließen scheint, in Einklang gebracht werden kann. Die diagnostizierte Ineinssetzung lässt sich ebenso aus der Tatsache ableiten, dass in der Ethica die Essenz Gottes sowohl mit seiner Existenz (E I, prop. 20<sup>59</sup>) als auch mit seiner *potentia* (E I, prop. 34<sup>60</sup>) identifiziert wird. Von daher liegt es nahe, die Art der Relation, in welcher Gottes Essenz und Existenz zueinander stehen und welche durch die Definition der *causa sui* festgelegt ist, zu erschließen für eine Charakterisierung des Verhältnisses von Gottes Essenz zu seiner *potentia*, so dass eine Entsprechung des göttlichen Handelns in Bezug auf E I, def. 7 erreicht werden kann. Die Definition der *causa sui* in E I, def. 1 fordert, dass die Essenz einer *causa sui* die Existenz einschließt: "Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens." (E I, def. 1)<sup>61</sup>. Dieser Einschluss im Sinne eines *involvere* wird auch als eine konzeptionelle Notwendigkeit ('non potest concipi nisi')

---

<sup>59</sup>"Dei existentia ejusque essentia unum et idem sunt." (E I, prop. 20)

<sup>60</sup>"Dei potentia est ipsa ipsius essentia." (E I, prop. 34)

<sup>61</sup>Cf. etiam E I, prop. 24 & dem.

erläutert, so dass die Existenz im Falle einer *causa sui* bereits begrifflich in der Essenz enthalten ist und mit ihr notwendig zugleich gesetzt wird. Obwohl nominell eine zweigegliederte Struktur vorliegt, ist der eine Term doch logisch in dem zweiten enthalten und nicht von ihm getrennt. Da es sich bei der Essenz und Existenz Gottes um ewige Wahrheiten handelt (E I, prop. 20, coroll. 1), wirft ein solcher, logischer Einschluss keine prinzipiellen Widersprüche auf.<sup>62</sup> Spinoza zufolge ist mit der Essenz einer *causa sui* seine Existenz zugleich gegeben und wird nicht erst in einem gesonderten und nachgeordneten Akt hervorgebracht. In einem Transfer ließe sich von Essenz und *potentia* Gottes eine entsprechende Struktur entwerfen, so dass die Essenz Gottes seine *potentia* notwendig einschließt und sich beide lediglich nominell unterscheiden lassen; in der Natur Gottes ist sein absolut freies Handeln logisch immer schon enthalten. Der Aufweis in E I, propp. 20 & 34, dass die Essenz Gottes sowohl mit seiner Existenz als auch mit seiner *potentia* identisch ist, lässt dieses Verhältnis eines konzeptionellen Einschlusses in beiden Fällen als plausibel erscheinen.

In diesem spezifischen Sinne eines logischen Folgens des Handelns aus der Natur Gottes vermag dem zweiten Moment der Freiheitsdefinition mit seinem dualistisch formulierten Bestimmen zum Handeln aus sich selbst heraus ('*a se sola ad agendum determinatur*') entsprochen zu werden. Da Gott der

---

<sup>62</sup>Cf. etiam 1.1.

Zeitlichkeit nicht unterliegt, kann sein Verursachen stets nur ein ewiges sein, so dass ein derartiges, logisches Folgen ihm der Sache nach angemessen ist. Zudem erfordert es keine voneinander verschiedenen Vermögen in Gott, da Natur und Handeln in ihm identisch sind und nur nominell zu unterscheiden. Wenn es im Lichte einer solchen Rekonstruktion -des göttlichen Handelns als logisch in seiner mit ihm identischen Essenz inbegriffen- durchaus Sinn macht, das zweite Kriterium der Freiheit auf Gott anzuwenden, so beruht dies darauf, dass die Freiheitsdefinition nicht zwangsläufig eine reale Differenz von Natur und *agere* fordert. Nichtsdestoweniger lässt sie einen solchen Unterschied aber ebenso zu und erweist sich damit als eine gelungene Definition, die in ihrer Allgemeinheit sowohl das freie Handeln der Substanz als auch das der Modi angemessen zu beschreiben vermag. Damit ist E I, def. 7 weder eine einfache Abbildung der Seins- und Handlungsweise der Substanz noch derjenigen von Modi, welche sie bloß kopieren würde, sondern stellt vielmehr eine eigenständige und strukturell leistungsfähige Bestimmung von Freiheit nach verschiedenen Hinsichten dar.

Abschließend ergibt sich von daher, dass die Definition von Freiheit in ihren zwei Momenten und absolut nur von der *natura naturans* erfüllt wird, während die zweigliederige Definition von Gezwungen-Sein die Konstitution der *natura naturata* wiedergibt.<sup>63</sup> Auf Grund der dargelegten Differen-

---

<sup>63</sup>Cf. E I, prop. 29, schol.

zierungsfähigkeit von E I, def. 7 und der von W. Bartuschat aufgezeigten Eigenständigkeit der beiden Momente der Freiheitsdefinition erweist es sich jedoch, dass zusätzlich zu diesen beiden gültigen Korrelationen die Möglichkeit gegeben ist, dass ein Modus zu einem gewissen Grad sich selbst zu seinem Handeln bestimmen kann. Das Verhältnis solcher, autonomer Handlungen des Menschen zu der Allmacht Gottes ist dabei von entscheidender Bedeutung, weil der Mensch nicht nur sich nicht gegen die Determination durch Gott bestimmen kann (E I, prop. 27), sondern weil menschliches Handeln aus der Notwendigkeit der eigenen Natur gerade erst in der *potentia* Gottes seine Begründung findet (E I, prop. 26). Menschliche Freiheit ist notwendig nur im Rahmen der göttlichen *auto-nécessitation immanentiste* zu erlangen und zwar als eine *liberté co-naturante*, i.e. als *co-nécessitation*.<sup>64</sup> Abschnitt 3.3. wird im Folgenden untersuchen, auf welche Weise eine solche Freiheit aus Notwendigkeit dem Menschen zukommen kann und in welcher Art von Tätigkeit sie besteht.

### **3.3. Die Freiheit des Menschen**

Die Ausführungen zum Determinismus haben bereits extensiv dargelegt, dass der Mensch als ein Teil der *natura naturata*

---

<sup>64</sup>Diese Begrifflichkeit wird durchgängig von J.-M. Gabaude benutzt. Cf. Liberté et raison, Vol. II: Philosophie compréhensive de la nécessité libératrice, e.g. pp. 35, 37, 42, 49, 59, 60, 63, 309.

unvermeidlich fremdbestimmt wird sowohl in Bezug auf seine Existenz als auch auf sein Handeln. Da die Verursachung der Existenz eines Modus ein sehr begrenztes und vermutlich einzelnes Ereignis darstellt<sup>65</sup>, ist die diesbezügliche Fremdbestimmung des Menschen<sup>66</sup> einmalig und definitiv. Sein Handeln im generellen Sinne hingegen setzt sich aus einer Vielzahl von Handlungen zusammen, und von daher ist es prinzipiell nicht ausgeschlossen, dass zu den Wirkungen, von denen er bloß Teilursache ist, einzelne Handlungen im strengen Sinne hinzukommen. In der Sphäre des Körperlichen jedoch erscheint der Mensch in der Theorie Spinozas primär als jemand, der fortwährend Affektionen durch äußere Körper unterliegt und darin leidet. Es ist somit kaum ersichtlich, wie der menschliche Körper ausgewiesen werden könnte als eine adäquate Ursache von physischen Ereignissen, ganz besonders von solchen außerhalb seiner selbst, i.e. seines eigenen Körpers.<sup>67</sup> Ohne die Fähigkeiten des Körpers zu dis-

---

<sup>65</sup>Hierbei handelt es sich um das *incipere existere*, wie E I, prop. 24, coroll. es formuliert; das *perseverare in existendo* als das Verharren in der Existenz, welches seine Ursache in Gott als einer *causa essendi* hat, steht der Einmaligkeit der Verursachung einer endlichen Existenz nicht entgegen. In E I, prop. 17, schol. erklärt Spinoza ausdrücklich, dass ein [sic] Mensch die Ursache der Existenz eines anderen Menschen ist.

<sup>66</sup>Cf. e.g. E I, propp. 24 & 28, E II, ax. 1.

<sup>67</sup>Besonders W. Bartuschat hat diesen Gesichtspunkt eingehend beleuchtet. Cf. e.g. Spinozas Theorie des Menschen, p. 316: "[...] daß dem Körper eine Internität zukommt, kraft deren er sich äußerer Einwirkungen nicht nur in hohem Maße zu erwehren vermag, sondern auch Handlungen von sich allein abhängen läßt ('corporis actiones magis ab ipso solo pendent'). Aber Spinoza erweist im folgenden nirgendwo, daß der Körper von sich aus über eine solche Fähigkeit verfügt [...]. Daß ein jeder Körper eine Macht hat und insofern handelt (potentia agendi), ist ein ontologischer Tatbestand. Doch steht jeder Körper in einem Gefüge von

kreditieren<sup>68</sup> und übereinstimmend mit seiner Konzentration auf die geistigen Kapazitäten des Menschen<sup>69</sup> gelangt Spinoza zu der Einsicht, dass der menschliche Geist in der Tat einen gewissen Teil seines Denkens aus sich selbst heraus hervorbringen und somit ein *agere* zu Stande bringen kann. Dies vollbringt ein Mensch, wenn er adäquate Ideen hat, also solche, die er adäquat, i.e. vollständig, hervorbringt<sup>70</sup>, und dies ist der Fall im Erkennen der zweiten und dritten Gattung (*secundi et tertii generis cognitio*)<sup>71</sup>. In Anbetracht der Tatsache, dass das Denken des Menschen unvermeidlich Denken von Körperlichem ist, und insofern nur inadäquates und verworrenes Erkennen darstellt, muss die Möglichkeit einer adäquaten Erkenntnis für den Menschen erst plausibel gemacht werden. Am Ende von E IV, prop. 17, schol. erklärt Spinoza schlüssigerweise, dass er im vierten Teil der Ethica ('De Servitute Humana') lediglich von der menschlichen Ohnmacht (*de sola humana impotentia*) handeln wolle und die Macht der Vernunft wider die Affekte (*rationis in affectus potentia*) getrennt erörtern werde. Diese

---

Körpern, in dem er notwendigerweise Ereignissen ausgesetzt ist, durch die er etwas erleidet und denen gegenüber er nie allein von sich her ('ab ipso solo') zu handeln vermag." Cf. etiam W. Bartuschat, "Baruch de Spinoza", p. 942.

<sup>68</sup>Cf. E I, app.; E II, prop. 13, schol.; postul. 6 nach E II, prop. 13, schol.; E III, prop. 2, schol.

<sup>69</sup>Cf. E II, Einl.; E III, prop. 3, schol.: "[...] sed meum institutum est de sola mente humana agere." (E III, prop. 3, schol.)

<sup>70</sup>Cf. E III, propp. 1 & 3; E V, prop. 36, dem.

<sup>71</sup>Cf. E II, prop. 41.

Erörterung führt Spinoza sodann in zwei Schritten in E V ('De Potentia Intellectus') durch, und das Vorwort zum letzten Teil der Ethica kündigt an, dass das Hemmen der Affekte, das die Vernunft als solche (*ipsa ratio*) zu Stande bringen kann, in dem ersten Schritt dargelegt werden wird (E V, propp. 1-20), der von dem Weg handelt der zur Freiheit hin führt.<sup>72</sup> Dieser Weg, der seine Berechtigung nicht erst aus dem Erreichen des Zieles bezieht (E V, prop. 41 & schol.), ist gleichsam ein Weg der sukzessiven Befreiung, der immer noch von der Bedrängung durch passive Affekte seinen Ausgang nimmt. Er kann (E V, propp. 28; 36, schol.; 42, schol.) einige Menschen bis hin zur eigentlichen Freiheit des Geistes, i.e. zur Glückseligkeit (*mentis libertas seu beatitudo*) gelangen lassen, welche in der *scientia intuitiva* besteht und damit in einer Selbsterkenntnis aus Gott als der immanenten Ursache, die unter einem Aspekt von Ewigkeit (*sub aeternitatis specie*) erfolgt (E V, prop. 25). Obwohl der vierte Teil der Ethica in der Hauptsache die Knechtung des Menschen durch die Kräfte der Affekte expliziert<sup>73</sup>, unternimmt er an zwei Orten vorausweisend bereits extensive Erörterungen hinsichtlich der wahren menschlichen

---

<sup>72</sup>"Transeo tandem ad alteram Ethices partem, quae est de modo sive via, quae ad libertatem ducit. In hac ergo de potentia rationis agam ostendens, quid ipsa ratio in affectus possit [...]." (E V, praef.)

<sup>73</sup>Diese Untersuchung der menschlichen Ohnmacht in E IV steht bereits in eminentem Maße im Hinblick auf die anzustrebende Befreiung von den Affekten: "[...] sed ideo quia necesse est nostrae naturae tam potentiam quam impotentiam noscere, ut determinare possimus, quid ratio in moderandis affectibus possit et quid non possit [...]." (E IV, prop. 17, schol.)

Freiheit (*de vera hominis libertate*, E IV, prop. 73, schol.). Bei diesen in Zusammenhang stehenden Untersuchungen handelt es sich einerseits um die Darlegung der Gebote der Vernunft (*rationis praecepta* bzw. *rationis dictamina*<sup>74</sup>) in E IV, prop. 18, schol. bis E IV, prop. 37, schol. 2 und andererseits um die Charakterisierung des freien Menschen (*homo liber*) in E IV, prop. 67 bis E IV, prop. 73. In diesen beiden Passagen setzt Spinoza auseinander, worin menschliches Handeln aus wahrer Tugend -bzw. aus dem, was die eigene Natur postuliert,- besteht und auf welche Weise der Mensch nach der bloßen Leitung der Vernunft handelt. Denjenigen Menschen, dem es gelänge ausschließlich der Vernunft zu folgen, bezeichnet Spinoza als einen freien Menschen<sup>75</sup>, und seine Handlungen wären vollständig Äußerungen der Charakterstärke (*fortitudo*). Gemäß E III, prop. 59, schol. würde ein freier Mensch also streben, sein eigenes Sein allein nach den Geboten der Vernunft zu

---

<sup>74</sup>Eine Charakterisierung der Funktion und des Status der *dictamina rationis* hat W. Bartuschat vorgelegt: Die Bezeichnung 'Gebote der Vernunft' rührt daher, dass die diesbezüglichen Einsichten der Vernunft in der Perspektive desjenigen, der in einem inadäquaten Selbstverständnis befangen ist, als Forderungen erscheinen müssen. Ein derart Unwissender verkennt, dass die dem Menschen eigene Macht im adäquaten Erkennen besteht, welches nicht noch über dieses Erkennen hinaus etwas beehrte. Die Folge dieser falschen Selbsteinschätzung ist, dass das von ihr ausgehende Begehren desorientiert und nicht auf das dem Menschen wahrhaft Nützliche gerichtet sein wird. Cf. W. Bartuschat, Baruch de Spinoza, pp. 123-124.

Cf. etiam J. Wetlesen, The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom, p. 298: "In other words, the norms of reason are a kind of concession to human weakness; heuristic devices, which are justified by their pragmatic utility."

<sup>75</sup>Cf. E IV, prop. 68, dem.: "Illum liberum esse dixi, qui sola ducitur ratione [...]." Cf. etiam E IV, prop. 67, dem.

erhalten, und die aktiven Affekte, aus denen seine Handlungen folgten, würden gänzlich mit den Regeln der Vernunft übereinstimmen, so wie E IV, prop. 18, schol. es einfordert.<sup>76</sup> Demgemäß entwickeln diese beiden Passagen in allgemeiner Hinsicht, welche Handlungsarten in unbedingter Weise der Tugend und Vernunft entsprechen können und welche grundlegenden Eigenschaften der Charakterstärke einem freien Menschen eigen sein werden, und sie dringen bis zu Folgerungen bezüglich des Übereinstimmens und Zusammenwirkens der vernunftgeleiteten Menschen vor (E IV, propp. 35-37; propp. 71-73). Gleichwohl verbleiben diese Darlegungen im Bereich **inhaltlicher** Bestimmungen des tugendhaften Handelns und werden erst komplettiert durch die genaue Analyse der Funktionsweise der Vernunft, die herleitet, auf welche Weise diese überhaupt affektiv wirksam werden und die aus Leidenschaften resultierende menschliche Ohnmacht vermindern kann. Der letzte Satz von E IV, prop. 73, schol. kündigt für E V eben diesen Nachweis an, der die exakte Reichweite und das Vermögen der Tugend bestimmen soll. Das Vorwort zum fünften Teil der Ethica präzisiert -diesen Hinweis aufnehmend- weiter, dass das Folgende nicht nur untersuchen wird, wie weit die Herrschaft der Vernunft über die Affekte reichen kann, sondern besonders auch **auf welche Weise** die Vernunft auf Grund der ihr eigenen Macht gegen passive Affekte wirksam zu werden

---

<sup>76</sup>"Superest jam, ut ostendam, quid id sit, quod ratio nobis praescribit, et quoniam affectus cum rationis humanae regulis convenient [...]." (E IV, prop. 18, schol.)

vermag:

Hic igitur, ut dixi, de sola mentis seu rationis potentia agam et ante omnia, quantum **et quale** imperium in affectus habeat ad eosdem coercendum et moderandum, ostendam. (E V, praef.; Hervorhebung hinzugefügt)

Der erste Teil von E V erörtert die Macht des Verstandes in Hinblick auf die Macht der Vernunft und entwickelt verschiedene Strategien zur Entkräftung passiver Affekte, die nacheinander expliziert und zum Schluss in E V, prop. 20, schol. als fünf Arten aufgelistet werden. Alle dieser Varianten der Affektbewältigung beruhen auf kausalen Mechanismen und entsprechen daher dem universellen Determinismus der Ethica, wobei zumindest zwei von ihnen in Bezug auf ihren Beweisstatus problematisch bleiben müssen.<sup>77</sup> Unberührt davon erweist sich hingegen das zentrale Heilmittel gegen die passiven Affekte (*remedium affectuum*), welches darin besteht, dass die Vernunft an allen Affektionen (E V, prop. 4) und Affekten (E V, prop. 4, coroll.) etwas adäquat erkennen kann, nämlich die gemeinsamen Eigenschaften von Dingen (E V, prop. 4, dem. & prop. 7, dem.). Durch die bei diesem adäquaten Begreifen empfundene Steigerung der eigenen Wirkungsmacht entsteht ein aktiver Affekt, welcher somit aus der Vernunfttätigkeit entspringt und der -auf Grund der Beständigkeit und Omnipräsenz des erkannten

---

<sup>77</sup>Eine kritische Analyse von E V, prop. 1, dem. hat W. Bartuschat durchgeführt, während J.-M. Beyssade und M.D. Wilson die Problematik der Implikationen von E V, prop. 3, dem. herausgearbeitet haben. Cf. W. Bartuschat, "Remarques sur la première proposition de la cinquième partie de l'*Ethique*"; J.-M. Beyssade, "De l'émotion intérieure chez Descartes à l'affect actif spinoziste"; M.D. Wilson, "Comments on J.-M. Beyssade. 'De l'émotion intérieure chez Descartes à l'affect actif spinoziste'".

Bezugspunktes- keinen Schwankungen unterworfen sein kann (E V, prop. 7 & dem.).

Der Wortlaut von E V, prop. 4 & dem. & coroll. macht bereits deutlich, dass lediglich **irgendein** klarer und deutlicher Begriff von jeglicher Affektion und jeglichem Affekt gebildet werden kann<sup>78</sup>, denn nur die allen Dingen gemeinsamen Merkmale (*omnibus communia*) können an ihnen adäquat begriffen werden. Von daher zieht E V, prop. 4, schol. die Konsequenz, dass dieses adäquat Erkannte und das, was aus ihm adäquat folgt, lediglich eine Teilerkenntnis (*ex parte*) der Affekte, die uns leiden lassen, sein kann. Eine vollständige adäquate Erkenntnis passiver Affekte -wie E V, prop. 3 sie in Aussicht gestellt hat- scheint schon deshalb nicht erreichbar, da die Vernunft Dinge bloß unter einem Aspekt von Ewigkeit wahrnimmt und ihre Grundlage in allgemeinen Begriffe findet, die keinen Bezug auf Zeitlichkeit haben können (E II, prop. 44, coroll. 2 & dem.). Da nun Affekte, die einen Menschen bedrängen, immer spezifische sind und in der Zeit wirken, kann nur das allen Dingen Gemeinsame an ihnen adäquat erkannt werden, nicht aber dasjenige, was sie als besonderen Affekt kennzeichnet. Auch wenn ein passiver Affekt in seinem Status als verworrene Idee also nicht durch ein vollständiges adäquates Begreifen aufgelöst werden kann, wodurch er

---

<sup>78</sup>"Nulla est corporis affectio, cujus **aliquem** clarum et distinctum non possumus formare conceptum." (E V, prop. 4; Hervorhebung hinzugefügt)

aufhörte eine Leidenschaft zu sein<sup>79</sup>, so kann doch der Affekt der Freude, der die adäquate Erkenntnis der gemeinsamen Merkmale begleitet, dem passiven Affekt **als Affekt** entgegenwirken. Und eine solche Art der Affekthemmung entspricht der in E IV, prop. 7 & coroll. formulierten, allgemein gültigen Bestimmung, dass ein Affekt einzig durch einen ihm entgegengesetzten Affekt gehemmt oder aufgehoben werden kann.<sup>80</sup>

Bereits an dieser Stelle, i.e. bei der Explikation der Affekte, die aus der Vernunft entspringen (*affectus, qui ex ratione oriuntur vel excitantur*, E V, prop. 7), kommt ganz deutlich zum Ausdruck, dass die aktiven Affekte der Vernunft sich in der Zeit gegen ihnen entgegengesetzte Affekte erst behaupten müssen. Da die vernünftigen Affekte -als Erkenntnis der immer in gleicher Weise begriffenen gemeinsamen Eigenschaften der Dinge (*communes rerum proprietates*, E V, prop. 7, dem.)- immer dieselben bleiben, sind sie auf eine ausgezeichnete Weise konstant und im Vorteil gegenüber den passiven Affekten, die aus vergänglichen äußeren Ursachen hervorgehen. In Bezug auf die Zeit werden sich die aktiven Affekte also **mehr und mehr** durchsetzen gegenüber den prinzipiell nicht unveränderlichen, entgegengesetzten Leidenschaften<sup>81</sup>, und darin wird deutlich, dass eine Be-

---

<sup>79</sup>Diese Strategie wird in E V, prop. 3 & dem. entwickelt.

<sup>80</sup>"Affectus nec coerceri nec tolli potest nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coercendo." (E IV, prop. 7)

<sup>81</sup>"Quare talis affectus [qui ex ratione oritur] idem semper manet, et consequenter (per axiom. 1. hujus) affectus, qui eidem sunt contrarii quique a suis causis externis non foventur, eidem

freiung von den passiven Affekten auf Grund der affektiven Macht der Vernunft graduell sein muss und einen Prozess darstellt. Im Einklang mit dieser Abstufung der Stärke von Affekten entwickeln E V, propp. 8 & 9 sodann weitere Kriterien für die Beurteilung der Wirksamkeit von Affekten nach Anzahl und Kraft ihrer Ursachen.

Die Minderung passiver Affekte kann jedoch aus der Erkenntnis von Affekten noch eine weitere Steigerung erfahren, wenn das an einer beliebigen Affektion bzw. einem beliebigen Affekt klar und deutlich Erkannte im Sinne von Gemeinsamkeiten aller Dinge (*omnibus communia*; E V, prop. 4, dem.) nicht bloß abstrakte *notiones communes* sind, sondern vielmehr die Idee Gottes (E V, prop. 14). Bereits in E II, propp. 46 & 47 wurde explizit bewiesen, dass jegliche Idee die Erkenntnis Gottes adäquat und vollkommen einschließt und dass somit auch der menschliche Geist die Essenz Gottes immer schon adäquat kennt. Aus dieser adäquaten Erkenntnis der Idee Gottes an einem Affekt entspringt nun -wie auch schon beim adäquaten Erkennen der gemeinsamen Merkmale- ein Affekt der Freude, da mit dieser adäquaten Einsicht eine Steigerung der eigenen Wirkungsmacht einhergeht, die vom Menschen wahrgenommen wird, weil er -entsprechend der Voraussetzung- seinen eigenen Affekt betrachtet.

---

magis magisque sese accomodare debebunt, donec non amplius sint contrarii, et eatenus affectus, qui ex ratione oritur, est potentior." (E V, prop. 7, dem.; Erläuterung in eckigen Klammern hinzugefügt).

Die komplexen Implikationen von E V, ax. 1, auf das hier zurückgegriffen wird, legt W. Bartuschat detailliert auseinander. Cf. Spinozas Theorie des Menschen, pp. 297-298.

Gleichzeitig kann Gott als Ursache dieser Steigerung der *potentia cogitandi* ausgemacht werden, so dass der aktive Vernunftaffekt, der eine Freude darstellt, übergeht in Liebe zu Gott (*amor erga Deum*) und somit ein noch gesteigertes Maß an emotionaler Betroffenheit beinhaltet und potentiell eine Selbsterfahrung ermöglicht.<sup>82</sup> Auch die Liebe zu Gott lässt eine quantifizierbare Steigerung zu, wie der Beweis zu E V, prop. 15 ausführt ('Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit')<sup>83</sup>, so dass auch

---

<sup>82</sup>Cf. W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, pp. 302-310. Die bedeutende Tatsache, dass bei der Affekterkenntnis erst durch die Erkenntnis Gottes eine Selbsterkenntnis erlangt werden kann, hat W. Bartuschat im Verweis auf E V, prop. 15 ('qui **se suosque affectus** clare et distincte intelligit') herausgearbeitet. Ebenso deckt Bartuschat auf, in welcher Weise E V, propp. 14 & 15 durch den radikal veränderten Bezugspunkt, den Gott darstellt, den Ansatz zu einer neuen Perspektive enthalten und die Möglichkeit einer Selbsterfahrung und intensiverer Betroffenheit: "So verstanden ist Gott ein einheitlicher Bezugspunkt, wie es auch schon die *notiones communes* sind, die alle Körperaffektionen umfassen. Die Steigerung im Eingenommensein des Geistes, die Lehrsatz 16 behauptet ('maxime'), kann jedoch, soll sie auch eine Steigerung gegenüber dem sein, was in der Erkenntnis der *notiones communes* stattfindet, nicht aus einem Bezug auf alle Affektionen verständlich gemacht werden. Sie müsste so begründet werden, daß eine neue Qualität des Betroffenseins aufgezeigt wird, die sich aus dem ergibt, wie der Geist sich selbst erfährt. Anders kann die Differenz zwischen Gott und den unendlichen *Modi* nicht in den Blick geraten." Ibidem, p. 304.

<sup>83</sup>E V, prop. 20, schol. führt ebenso -zum Abschluss der Erörterung der Mittel gegen die Affekte- aus, auf welche Weise eine Größe bzw. Kraft (*vis*) von Affekten konzipiert werden kann. Direkt daran anschließend expliziert Spinoza, dass das Leiden und Handeln eines Geistes quantitativ bestimmt werden kann durch das Verhältnis adäquater und inadäquater Ideen zueinander bzw. durch die Größe der Teile des Geistes, den die jeweiligen Ideenarten ausmachen: "[...] ex quo sequitur mentem illam **maxime** pati, cujus **maximam partem** ideae inadaequatae constituunt, ita ut **magis** per id, quod patitur, **quam** per id, quod agit, dignoscatur; et illam contra **maxime** agere, cujus **maximam partem** ideae adaequatae constituunt, ita ut, quamvis huic **tot** inadaequatae ideae **quam** illi insint, **magis** tamen per illas, quae humanae virtuti tribuuntur, **quam** per has, quae humanam impotentiam arguunt, dignoscatur." (E V, prop. 20, schol.; Hervorhebungen hinzugefügt)

die Befreiung von den Leidenschaften in Form der affektiven Wirksamkeit des *amor erga Deum* in der Zeit einen Prozess darstellen wird.

Auch wenn Spinoza im Nachfolgenden zu zeigen vermag, dass Liebe zu Gott sich nicht in Hass kehren (E V, prop. 18, coroll.) und es keinen ihr unmittelbar entgegengesetzten Affekt geben kann, so dass sich diese Liebe als der beständigeste der Affekte erweist (*omnium affectuum constantissimum*, E V, prop. 20, schol.), eröffnet der zweite Teil von E V noch eine weitere Möglichkeit der Affektminderung, die auf der Freiheit des Geistes im eigentlichen Sinne beruht.

Das intuitive Erkennen (*scientia intuitiva*) bzw. die dritte Erkenntnisgattung (*tertium cognitionis genus*), die bereits am Ende von E II angekündigt wurde, bringt eine über die -dem *amor erga Deum* zu Grunde liegende- zweite Erkenntnisgattung noch hinausgehende Steigerung der menschlichen Aktivität und des menschlichen Selbstverständnisses bei:

[...] quod hic notare operae pretium duxi, ut hoc exemplo ostenderem, quantum rerum singularium cognitio, quam intuitivam sive tertii generis appellavi (vide schol. 2. prop. 40. p. 2.), polleat potiorque sit cognitione universali, quam secundi generis esse dixi. (E V, prop. 36, schol.)

In E V, prop. 25, dem., der die dritte Erkenntnisgattung als die höchste Tugend des Geistes erweist, reproduziert Spinoza die Definition dieser zweiten Form des adäquaten Erkennens aus E II, prop. 40, schol. 2: "Tertium cognitionis genus procedit ab adaequata idea quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum [...]."

(E V, prop. 25, dem.). Diese ausgesprochen konzise Charakterisierung der *scientia intuitiva* enthält alle ihrer zentralen Merkmale, die Spinoza in den sich anschließenden Lehrsätzen noch weiter expliziert. Erstens handelt es sich bei der dritten Erkenntnisart um ein Erfassen ewiger Sachverhalte, i.e. von göttlichen Attributen und modalen Essenzen, und dementsprechend fassen E V, propp. 29-31 dieses Erkennen als ein Begreifen unter einem Aspekt von Ewigkeit ('*potentia concipiendi sub specie aeternitatis*'; E V, prop. 29, dem.). Und diese Konzentration auf das Einsehen von Ewigem steht im Einklang mit der Ankündigung in E V, prop. 20, schol., dass der zweite Teil von E V vom Geist ohne Bezug auf die zeitliche Existenz des Körpers handeln werde.<sup>84</sup> Zweitens wird durch das '*procedit*' verdeutlicht, dass ein Erkennen der dritten Gattung einen Prozess darstellt und keinesfalls in einer unbestimmten, mystischen Schau besteht. Die weiteren Textstellen in der *Ethica*, welche die *scientia intuitiva* thematisieren, bestätigen diese Einschätzung und beschreiben diese höchste Form des Erkennens als ein Ableiten ('*deducere*', E II, prop. 47, schol.) und ein Schliessen ('*concludere*', E II, prop. 40,

---

<sup>84</sup>W. Bartuschat nimmt in seiner Neuübersetzung der *Ethica* im letzten Satz von E V, prop. 20, schol. eine Korrektur des überlieferten lateinischen Textes vor von '*ad mentis durationem sine relatione ad corpus pertinent*' zu '*ad mentem sine relatione ad durationem corporis pertinent*'. Diese Veränderung erweist sich im Hinblick auf die Ausführungen von E V, propp. 21-42 -und gerade unter Hinzuziehung von E V, prop. 40, schol.- als unumgänglich und befördert die Kohärenz des Textes entscheidend. Cf. B. de Spinoza, *Sämtliche Werke*, Vol. II: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, [Philosophische Bibliothek Bd. 92], pp. XXII-XXIII.

schol. 2; V, prop. 36, schol.), und das Verhältnis der Ideen aller Dinge, die intuitiv erkannt werden können, zur Idee Gottes charakterisiert Spinoza als ein Folgen ('sequi', E V, prop. 31, dem.).<sup>85</sup> Drittens nimmt die Definition der dritten Erkenntnisgattung in E V, prop. 25, dem. in Anspruch, dass ausgehend von der adäquaten Idee eines göttlichen Attributes die Essenz von Dingen adäquat zu erkennen sei. Obwohl an dieser Stelle eher allgemein in der Einzahl von der Essenz von Dingen gesprochen wird anstatt im Plural von den Essenzen der Dinge, so lassen die sich anschließenden Lehrsätze (besonders E V, propp. 29-31 & 36, schol.) keinen Zweifel daran, dass in der dritten Erkenntnisart die **singulären** Essenzen von Dingen erkannt werden können. Gerade dieses Merkmal der *scientia intuitiva*, die **einzelnen** Essenzen von Dingen aus der Erkenntnis Gottes -als ihrer Ursache- heraus einsehbar bzw. erfahrbar zu machen, erlaubt es Spinoza erst, diese Form des Erkennens als ungleich leistungsfähiger im Vergleich zu der auf Allgemeines gerichteten rationalen Erkenntnis auszuweisen, wie es E V, prop. 36, schol. erläutert.<sup>86</sup> Im Anschluss an die bereits besprochene Passage wird dort ausgeführt, dass die Vorzüglichkeit des intuitiven Erkennens eben auf seiner Kapazität gründet, das Beruhen der Dinge auf Gott im Ausgang von der

---

<sup>85</sup>Im Rahmen der Erörterung der dritten Erkenntnisgattung finden auch die Begriffe 'intelligere' und 'concipere' (e.g. E V, prop. 29) Verwendung. Eine Interpretation der intuitiven Erkenntnis, die dem Verhältnis von Intuition und Deduktion besondere Beachtung schenkt, hat F. Alquié entwickelt. Cf. Le rationalisme de Spinoza, pp. 227-244.

<sup>86</sup>Cf. supra.

Essenz eines Einzeldinges erschließen zu können:

Nam quamvis in prima parte generaliter ostenderim omnia (et consequenter mentem etiam humanam) a Deo secundum essentiam et existentiam pendere, illa tamen demonstratio, tametsi legitima sit et extra dubitationis aleam posita, non ita tamen mentem nostram afficit, quam quando id ipsum **ex ipsa essentia rei cujuscunque singularis**, quam a Deo pendere dicimus, **concluditur**. (E V, prop. 36, schol.; Hervorhebung hinzugefügt)

Eine solche Art der Einsicht eröffnet einem singulären menschlichen Geist, dass er etwas an sich selbst ist und sich selber in dieser Erkenntnis zu erfahren vermag, und zwar aus Gott als seiner unmittelbaren Ursache. Dieses Selbst-Erkennen der Natur nach aus Gott bewirkt, dass der menschliche Geist in der intuitiven Erkenntnis in gänzlich anderer Weise betroffen ist ('afficit') als beim rationalen Erkennen, welches lediglich ein Allgemeines erkennt und Einzelnes nur darunter subsummieren kann. Gerade das in dieser Anmerkung beschriebene Beruhen auf Gott ('a Deo pendere'), das der einzelne menschliche Geist aus seiner Essenz konkret zu erkennen vermag, ermöglicht dem Menschen eine neue Qualität von Selbstverständnis gegenüber dem *amor erga Deum*, in welchem Gott lediglich als die externe Ursache einer Steigerung im Denken in Bezug auf Affekte erfahren wurde (E V, prop. 14), nicht aber als die Ursache der eigenen Essenz.

Wenn der menschliche Geist intuitiv erkennt, ist er -im Gegensatz zur rationalen Erkenntnis von passiven Affekten- nicht mehr auf ein ihm Äußeres bezogen, von dem er erst ausgehen müsste, um in adäquater Weise begreifen zu können, sondern er bringt aus sich selber heraus (E V, prop. 31)

ein Erkennen zu Stande, welches aus der adäquaten Idee Gottes Dinge in ihrer singulären Essenz herleitet. In dem Erkennen der dritten Gattung ist der Geist somit gänzlich von ihm Fremden unabhängig und nur noch durch Gott als seiner immanenten Ursache bestimmt, so dass er darin ausschließlich seiner eigenen Natur zu folgen vermag. Was ihn dabei frei sein lässt, ist jedoch nicht die bloße Einsicht in die Determiniertheit aller singulären Essenzen durch die göttliche Natur, sondern vielmehr die reine Aktivität, die der menschliche Geist in diesem selbstbestimmten Erkennen realisiert, welches unbezogen ist auf irgend etwas ihm Äußeres. Gleichwohl kann durch das intuitive Erkennen der endliche Modus Mensch weder seine Individualität überwinden, noch kann er sich dabei seinem zeitlichen Existieren entziehen, in welchem er nach wie vor passiven Affekten ausgesetzt bleibt. Um diese zurückzudrängen, kann aber die intuitive Erkenntnis nicht als solche zur Geltung gebracht werden -genauso wie auch die rationale Erkenntnis an sich als unvernünftig im Hinblick auf die Affekte erwiesen wurde-, sondern gemäß E IV, prop. 7 ist dies immer nur über einen einem Affekt entgegengesetzten Affekt möglich. Entsprechend den aus der Vernunft entspringenden Affekten und dem *amor erga Deum*, die in der ersten Hälfte von E V aus der rationalen Analyse der Affekte abgeleitet wurden, sind auch mit der dritten Erkenntnisgattung zwei affektive Effekte verbunden.

Zunächst führt E V, prop. 27, dem. aus, dass die Gotteserkenntnis, welche in der dritten Erkenntnisgattung besteht,

eben die höchste Tugend des Geistes darstellt, von der E IV, prop. 28 gehandelt hat. Je mehr Dinge also vom Geist auf diese Weise erkannt werden, desto mehr steigert er sich und erfährt einen Übergang zur größten Vollkommenheit ('ad summam humanam perfectionem transit'), so dass er -streng nach der zweiten Affektdefinition- mit Freude affiziert wird. Da die diese Freude begleitende Idee nun nicht die Idee einer **äußeren** Ursache ist, sondern vielmehr die Idee des Geistes selber, entspringt der intuitive Erkenntnis nicht eine Liebe im strengen Sinne (gemäß der sechsten Affektdefinition), sondern die höchste Selbstzufriedenheit (*acquiescentia*) entsprechend E III, aff. def. 25. Wenn der menschliche Geist sich und seinen Körper *sub specie aeternitatis* begreift, hat er jedoch zugleich auch Erkenntnis von Gott und erkennt diesen als seine immanente Ursache (E V, prop. 30). Aus diesem Grunde wird die Freude des Erkennenden, welche zur höchsten Selbstzufriedenheit führt, nicht nur von der Idee seiner selbst als Ursache dieser Freude begleitet, sondern ebenso von der Idee Gottes. Dementsprechend resultiert aus der Freude über die Erkenntnissteigerung in der intuitiven Erkenntnis sowohl eine Selbstzufriedenheit des Geistes als auch eine Gottesliebe, wie E V, prop. 32, coroll. sie entwickelt. Diese zweite Art der Gottesliebe trägt die Bezeichnung eines *amor Dei intellectualis*, da sie auf der Einsicht in die Ewigkeit Gottes beruht<sup>87</sup>. Darüber hinaus ist sie charakterisiert

---

<sup>87</sup>"[...] sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus, et hoc est, quod amorem Dei intellectualem voco." (E V, prop. 32,

durch die grundlegende intuitive Einsicht, dass der menschliche Geist von Gott als seiner immanenten Ursache abhängt, so dass Gott in keiner Weise mehr als eine äußere Ursache für den Geist erscheinen kann<sup>88</sup> und dementsprechend nicht mehr als ein Gegenüber geliebt wird, wie es noch im *amor erga Deum* der Fall war. Von daher wird offenbar, dass es sich bei dem *amor Dei intellectualis* -wie auch schon bei der *acquiescentia* in E V, prop. 27- nicht um eine Liebe im exakten Sinne von E III, aff. def. 6<sup>89</sup> handeln kann, da sie nicht auf der Idee einer äußeren Ursache, sondern vielmehr einer als innerlich eingesehenen Ursache beruht. Desgleichen kann auch die Freude, die der geistigen Gottesliebe zu Grunde liegt und die der dritten Erkenntnisgattung entspringt, nicht auf einem Übergang (*transitio*, E III, aff. def. 2) beruhen, da das intuitive Erkennen (E V, prop. 31) und damit auch die geistige Gottesliebe (E V, prop. 33 & schol.) ewig sind und somit keinen Veränderungen unterliegen.<sup>90</sup> Nur die zunehmende Aufdeckung der *scientia intuitiva* durch den in der Zeit erkennenden menschlichen Geist

---

coroll.)

<sup>88</sup>E V, prop. 36, schol. charakterisiert dieses konstitutive Gründen in Gott anschaulich, indem es Gott als Anfang und Fundament der Essenz des menschlichen Geistes beschreibt: "Deinde quia nostrae mentis essentia in sola cognitione consistit, cujus principium et fundamentum Deus est [...], hinc perspicuum nobis fit, quomodo et qua ratione mens nostra secundum essentiam et existentiam ex natura divina sequatur et continuo a Deo pendeat [...]." (E V, prop. 36, schol.)

<sup>89</sup>"Amor est laetitia concomitante idea causae externae." (E III, aff. def. 6)

<sup>90</sup>Cf. W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, pp. 364-366, und "Baruch de Spinoza", p. 950.

kann eine Steigerung darstellen, und so unternimmt es E V, prop. 33, schol., durch eine terminologische Differenzierung von Freude und Glückseligkeit einsichtig zu machen, dass eine ewige Vollkommenheit, die nicht erst eigens erlangt werden muss und in keiner Weise mehr übertroffen werden kann, nicht nur eine vollwertige, sondern vielmehr noch eine höherwertige Form der Liebe zu begründen vermag:

Quod si laetitia in transitione ad majorem perfectionem consistit, beatitudo sane in eo consistere debet, quod mens ipsa perfectione sit praedita. (E V, prop. 33, schol.)

Es erweist sich also, dass auch das intuitive Erkennen eine affektive Wirksamkeit in Form von aktiven Affekten zeitigt. Wenn diese nicht den exakten Definitionen von Freude und Liebe entsprechen, wie sie sich am Ende von E III finden, dann deshalb, weil der Geist in der intuitiven Erkenntnis durch die Merkmale der Ewigkeit und der vollständigen Selbstbezogenheit gekennzeichnet ist und deshalb in dieser Art des Einsehens Veränderungen und Abhängigkeit von ihm Äußeren nicht mehr unterliegt. In der Ausübung der höchsten Tugend des Geistes erlangt der menschliche Geist hierbei eine höchste Selbstzufriedenheit und erfährt in der geistigen Gottesliebe die einzig ewige Liebe, die es geben kann (E V, prop. 34, coroll.) und der nichts entgegengesetzt sein kann (E V, prop. 37). Im Vergleich mit den Heilmitteln gegen die Leidenschaften, welche sich aus der rationalen Erkenntnis von Affekten und der damit einhergehenden Freude und Liebe speisen und damit immer auf diese externen Affekte verwiesen bleiben, erweist sich die affektive

Wirksamkeit der intuitiven Erkenntnis als vorzüglicher: auf Grund einer wahren Selbsterkenntnis erfährt der Geist in ihr eine höchste Selbstzufriedenheit, welche -wie auch der *amor Dei intellectualis*- von keinem Bezug auf ihr Fremdes mehr abhängig ist. Zudem sind sowohl *acquiescentia* als auch *amor intellectualis* nicht anfällig für Veränderungen irgendeiner Art, da sie beide auf der dritten Erkenntnisgattung beruhen, die ewig ist.

Doch diese für sich und ohne Bezug auf die zeitliche Existenz des Körpers betrachtete Aktivität des Geistes besitzt nicht nur das Vermögen, die Befreiung des Menschen im Hinblick auf das Zurückdrängen von Leidenschaften zu fördern, die ihn in seinem zeitlichen Existieren immer bedrängen werden.<sup>91</sup> Zwar zeichnet sich die *scientia intuitiva* auch in dieser Hinsicht der Affektbewältigung -auf Grund ihrer ausgezeichneten Stabilität und Autonomie- als der *ratio* qualitativ überlegen aus, aber in dieser Bezugnahme auf etwas dem adäquaten Erkennen Äußeres würde die charakteristische Verschiedenheit der zweiten und dritten Erkenntnisgattung gerade nicht ausgewiesen werden. Doch die dargeleg-

---

<sup>91</sup>E V, prop. 10 & dem. machen gleich zu Eingang deutlich, dass das adäquate Erkennen zuerst gegen die den Geist unvermeidlich bedrängenden, ihm entgegengesetzten Affekte zur Geltung gebracht werden muss. Da sie ihn eben am Einsehen hindern, unterliegt die tatsächliche Fähigkeit des Geistes, während seines zeitlichen Existierens der Vernunft gemäß zu denken, immer der Bedingung, dass er nicht von Leidenschaften dominiert wird. "Affectus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est (per prop. 30. p. 4.) qui mali sunt, eatenus mali sunt, quatenus impediunt, quominus mens intelligat (per prop. 27. p. 4.). Quamdiu igitur affectibus, qui nostrae naturae contrarii sunt, non conflictamur, tamdiu mentis potentia, qua res intelligere conatur (per prop. 26. p. 4.), non impeditur [...]." (E V, prop. 10, dem.)

ten Vorzüge der intuitiven Erkenntnis beinhalten bereits, inwiefern sich aus ihr eine spezifische Leistungsfähigkeit ergibt, die nicht lediglich den -im Vorwort zu E V beschriebenen- Weg zur Freiheit hin unterstützt, sondern die vielmehr gerade eine unbedingte Freiheit des menschlichen Geistes ausmacht. Unabhängig von dem Bezug auf irgendetwas dem Geist Fremden realisiert dieser in der intuitiven Erkenntnis eine autonome Aktivität, im Sinne eines strengen *agere*, in welcher der Geist ganz bei sich ist und eine wahre Selbsterkenntnis zu Stande bringt. In eins damit erkennt der Geist dabei Gott als seine immanente Ursache, so dass er sich in Gott weiß und diesen als ein ihm nicht Äußeres begreift. In diesem Sich-Verstehen der Natur des Geistes aus seiner ewigen Ursache, das ein ewiges Erkennen ausdrückt, entfaltet der Geist sich ausschließlich selber und handelt als eine adäquate Ursache, die an sich selber etwas ist.<sup>92</sup> Im Schlusslehrsatz der Ethica macht Spinoza explizit, dass die Glückseligkeit, die in der geistigen Liebe zu Gott besteht und aus der intuitiven Erkenntnis entspringt, eine Aktivität des Geistes, gemäß E III, prop. 3 & 59, und somit eine Tugend darstellt ('hic amor ad mentem, quatenus agit, referri debet'; E V, prop. 42, dem.). Hierin ist gelegen, dass der Geist in der Gottesliebe und der dritten Erkenntnisart keinen Fremdeinwirkungen ausgesetzt ist, und dementsprechend charakterisiert Spinoza

---

<sup>92</sup>Cf. E V, prop. 31 & dem.: "[...] ac proinde mens [...] est apta [...] ad res tertio cognitionis genere cognoscendum [...] cujus propterea mens (per defin. 1. p. 3.), quatenus aeterna est, causa est adaequata seu formalis." (E V, prop. 31, dem.)

das Sich-Freuen an der Glückseligkeit als eine **innere** Freude, die terminologisch als *gaudere* (ibidem) gefasst wird.

Diese grundlegende Fähigkeit, aus sich selber heraus geistig aktiv zu sein, ist es, die die menschliche Freiheit begründet und die den Weisen (*sapiens*) vom Unwissenden (*ignarus*) unterscheidet, der hauptsächlich von äußeren Ursachen umhergetrieben wird (E V, prop. 42, schol.). In dieser Gegenüberstellung am Ende der Ethica wird die große Bedeutung dieser Positivität der geistigen Freiheit auf extreme Weise deutlich: von dem Unwissenden, der des Vermögens geistiger Autonomie entbehrt und daher nicht etwas an sich selber zu sein vermag, sagt Spinoza hyperbolisch, dass er gleichsam nur in seinem Leiden existiere und dass, sobald sein Leiden ein Ende fände, er damit gleichzeitig aufhörte zu sein: "[...] et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit." (E V, prop. 42, schol.).

Mit dieser Betonung der Eigenständigkeit der menschlichen Freiheit des Geistes und der mit ihr einhergehenden Selbstzufriedenheit und Glückseligkeit steht die Grundüberlegung von E V, prop. 42 im Einklang, dass der Mensch die ihm mögliche Höchstform seines Seins im intuitiven Erkennen selbst vollständig realisiert. Es bleibt nicht noch auf ein ausstehendes und ihm äußerliches Telos verwiesen, durch das die höchste geistige Tugend zu einem bloßen Hilfsmittel degradiert und instrumentalisiert würde. Die Verstandes-tätigkeit erhält ihre Rechtfertigung somit nicht erst aus ihrer Wirksamkeit wider die Leidenschaften und Lüste,

sondern stellt die Glückseligkeit selber dar, welche darüber hinausgehend auch noch die Fähigkeit einschließt, die Affekte hemmen zu können. Übereinstimmend mit dem Aufbau von E V erweist es sich, dass die bloße Minderung der Affekte nicht zu adäquater Einsicht und absoluter menschlicher Freiheit wird führen können, sondern dass vielmehr umgekehrt aus der Ausweitung des adäquaten Erkennens sich gleichzeitig aktive Affekte ergeben, die passive Affekte einzudämmen vermögen. E V, prop. 28 hat ausgeführt, dass das Streben nach intuitiver Erkenntnis lediglich aus der rationalen Erkenntnis entspringen kann, nicht aber aus der *imaginatio* -und somit nicht aus passiven Affekten<sup>93</sup>-; gleichwohl trägt eine günstige affektive Konstellation zweifelsohne dazu bei, dass der menschliche Geist aus sich heraus ein adäquates Erkennen zu Stande bringen kann.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup>Cf. E III, aff. gen. def.: "Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea [...]."

<sup>94</sup>Die bereits herausgestellte Prozesshaftigkeit des Freiwerdens in der Aktivität des menschlichen Geistes wird von W. Bartuschat nachdrücklich als ein kontinuierlicher Weg der Befreiung erwiesen. Dadurch wird zugleich die Vermutung entkräftet, dass die Freiheit des Menschen darin bestehen könnte, seine essentielle Verfasstheit bloß einsehen zu müssen. Dieser Weg zur Freiheit beginnt -so stellt Bartuschat herausbereits damit, dass der durch Affekte befangene Mensch Abstand zu ihnen gewinnt, insbesondere durch ein vernünftiges Sichverhalten zu den Affekten, wie es in E IV ausgeführt wird. Somit setzt der Weg der Befreiung, welcher unerlässlich ist, schon vor E V ein, und Bartuschat hebt hervor, dass dieser Weg zwar in dem Erreichen seines Zieles, das in der Selbstgewissheit und Glückseligkeit besteht, durchaus seine Erfüllung findet und dass dieser Weg auch erst von seinem Ende her als eine kontinuierliche Befreiung verstanden werden kann. Nichtsdestoweniger ist das Beschreiten dieses Weges jedoch zu jedem Zeitpunkt immer schon gerechtfertigt, weil es sich um die Realisierung des menschlichen *conari* handelt, das sich a-teleologisch entfaltet und nicht erst durch ein ihm äußeres Ziel seine Berechtigung findet. Cf. W. Bartuschat, "Baruch de Spinoza", pp. 952-953; Spinozas

Ohne dass im Rahmen der Untersuchung der Verstandestätigkeit alle sich aus ihr ergebenden Aspekte der spinozianischen Theorie extensiv erörtert werden könnten<sup>95</sup>, sind gleichwohl einige davon in Hinsicht auf ihre Implikationen für das Frei-Werden und die Freiheit des Geistes noch im Ansatz zu bewerten. Zunächst wird der von Spinoza für die intuitive Erkenntnis vorgesehene Anwendungsbereich konzis bestimmt, auch im Hinblick auf das Zur-Geltung-Bringen intuitiven Erkennens in der Zeit, und anschließend wird die Möglichkeit der Deduktion singulärer Essenzen untersucht, welche wesentlich ist für die Funktion der dritten Erkenntnisgattung.

Bereits in E V, prop. 25 ist gelegen, dass der Geist nicht

---

Theorie des Menschen, pp. 281-283, 381-390; Baruch de Spinoza, pp. 151-153. Cf. etiam J. Wetlesen, The Sage and the Way, Kap. 4.: "Strategies of Liberation", pp. 276-321.

Diese Interpretation der *libertas humana* -als ein sukzessives Überwinden der Unfreiheit und des Zwanges bis hin zu einer reinen Aktivität- erfährt eine nachdrückliche Bestätigung durch die Ergebnisse der Freiheitsstudie unter Leitung von M.J. Adler, welche die Freiheitskonzeption der Theorie Spinozas wesentlich als eine Form von zu erringender Selbst-Vervollkommnung (*acquired freedom of self-perfection*) ausweist. Cf. M.J. Adler et al., The Idea of Freedom, Vol. I: A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom, Abschnitt II.III.B: "Self-Perfection" (Kapp. 15.-17.), pp. 250-328; besonders auch pp. 136, 140-146, 250, 258-259, 285-286, 303-306, 315-316, 321, 346, 356, 413-414, 613.

<sup>95</sup>So erfahren beispielsweise zwei für die spinozianische Theorie durchaus charakteristische Themen keine explizite Untersuchung in Hinsicht auf ihre Konformität mit dem System der Ethica, da sie keine unmittelbare Relevanz für die Frage der Kompatibilität von Determinismus und Freiheit besitzen. Zum einen wird die Möglichkeit einer privilegierten Form von Ewigkeit des Geistes gegenüber dem Körper (im Anschluss an E V, prop. 23) nicht explizit thematisiert, zum anderen wird nicht weiter verfolgt, inwieweit die Übertragung des Konzeptes einer geistigen Liebe auf Gott (E V, propp. 35 & 36) kohärent sein kann.

nur sich selber und den eigenen Körper intuitiv erkennt (E V, prop. 30), wie es nahe läge<sup>96</sup>, sondern Spinoza führt die dritte Erkenntnisgattung als höchste Tugend des Geistes unvermittelt in Bezug auf Dinge ganz generell ein. Von daher wird es einsichtig, dass das intuitive Erkennen des menschlichen Geistes, welches in der Zeit stattfindet und die höchste Form seines Strebens darstellt (E V, prop. 25), sich auf immer weitere Objekte erstrecken kann und somit eine graduelle Steigerung zulässt. Dieser zeitliche Prozess eines sich ausweitenden intuitiven Erkennens -wie es e.g. in E V, propp. 25-27 & 38 zum Ausdruck kommt- besitzt eine entscheidende Bedeutung, da er zeigt, dass der fortschreitenden Aufdeckung des intuitiv Erkannten eine Realität in der Zeit zukommt, auch wenn die dritte Erkenntnisgattung selber nur ewig sein kann (E V, propp. 31 & 33, schol.) und 'der Geist ewig ist, insofern er Dinge unter einem Aspekt

---

<sup>96</sup>Im Rahmen der Theorie der intuitiven Erkenntnis wäre es plausibel anzunehmen, dass der menschliche Geist seine eigene Essenz in ausgezeichneter Weise aus der Natur Gottes begreifen kann, während das essentielle Folgen anderer Dinge -und auch schon das des ihm korrespondierenden Körpers- aus Gott ihm nicht in der gleichen Weise einsichtig sein könnte. Eine dahingehende Differenzierung findet sich bei W. Bartuschat, nicht hingegen bei Spinoza selber. Cf. W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 331: "Darin erkennt er [der menschliche Geist] das Objekt als aus der Natur Gottes folgend und folglich es allein in dessen Essentialität, die ewig ist. Weil aber die Essenz eines *endlichen* Dinges nicht aus der Natur Gottes gefolgert werden kann, sondern in ihrem Charakter, von Gott verursacht zu sein, nur von diesem Ding her, kann Gegenstand einer solchen Erkenntnis nicht die Essenz eines Körpers sein. Es kann nur die Essenz eines solchen Dinges sein, das von sich aus einen Bezug auf Gott herstellt, wenn es ihn als die adäquate Ursache dieses Dinges *erkennt*. In der Weise des unendlichen Verstandes erkennt der menschliche Geist nur sich selber." (Zusatz in Klammern hinzugefügt).

von Ewigkeit begreift'<sup>97</sup>. Die Ausführungen J. Wetlesens zum diesbezüglichen Übergang von Knechtschaft zu Freiheit, dessen abrupten Charakter er betont, legen nahe, dass auch ein einzelner Akt intuitiven Erkennens ohne jeglichen Übergang eintreten müsste, da dieses selber ewig ist und somit inkommensurabel mit jeder Form von Zeitlichkeit.<sup>98</sup>

Ein anderer Aspekt, welchem bei der Erörterung der intuitiven Erkenntnis in der Ethica eine prominente Rolle zukommt und der zu divergierenden Interpretationen geführt hat, betrifft die Frage nach der Möglichkeit einer Deduktion singulärer Essenzen aus einem göttlichen Attribut, wie die Theorie der dritten Erkenntnisgattung sie in Anspruch nimmt. Bereits 1.2. und 1.3. haben diesen Übergang ausführlich und kritisch diskutiert und sind zu dem Ergebnis gelangt, dass er von der Ontologie ausgehend nicht erbracht werden und Spinoza aus diesem Grunde auch keinen dementsprechenden Nexus entwickeln kann. Diese Unmöglichkeit, die genaue Weise ('quomodo et qua ratione'; E V, prop. 36, schol.) des Folgens von Singulärem aus der göttlichen Natur anzugeben, hat F. Alquié dazu veranlasst zu konstatieren, dass damit auch die dritte Erkenntnisgattung als nicht zu

---

<sup>97</sup>"Sed hic notandum, quod, tametsi jam certi sumus mentem aeternam esse, quatenus res sub aeternitatis specie concipit [...]." (E V, prop. 31, schol.).

<sup>98</sup>J. Wetlesen bezeichnet den Übergang zur Freiheit als *instantaneous* und beschreibt ihn als einen *existential leap* aufgrund eines Perspektivenwechsels (*shift of perspective*). Cf. The Sage and the Way, p. 309.

realisieren gelten müsse.<sup>99</sup> M. Gueroult hat hingegen aus dieser Unmöglichkeit der Herleitung von singulären Essenzen aus der Natur Gottes die Konsequenz gezogen, dass die intuitive Erkenntnis lediglich die Deduzierbarkeit von **spezifischen** Essenzen (*essences spécifiques* bzw. *universelles*) behauptet.<sup>100</sup> Eine derartige Interpretation, die getragen ist von einem Bemühen um ein Höchstmaß an Kohärenz in Bezug auf das System der Ethica, ruft jedoch selber erhebliche innersystematische Spannungen hervor: erstens ist sie nicht in der Lage, die Vorzüglichkeit der *scientia intuitiva* gegenüber der *ratio* zu begründen, die Spinoza in E II und E V beteuert; zweitens würden die von Gueroult konzipierten Gattungessenzen, e.g. das Wesen des Menschen, exakt der Art von universalen Begriffen entsprechen, denen Spinoza in E II ausdrücklich und wiederholt jegliche ontologische Dignität abgesprochen hat; drittens könnte der Nachweis der Adäquatheit dieser spezifischen Essenzen im Sinne Gueroults der Sache nach lediglich im Rekurs auf E II, prop. 39 ange-

---

<sup>99</sup>Cf. F. Alquié, Le rationalisme de Spinoza, pp. 229-236, 240-244. Alquié vertritt im Hinblick auf die Schlussrichtung in E V, propp. 30 & 36, schol. die Auffassung, dass die 'notwendige Ordnung der Deduktion' bzw. die 'legitime Ordnung des Wissens' ausschließlich von der Ursache zur Wirkung verlaufen kann, i.e. von der Erkenntnis der Natur Gottes zur Erkenntnis einer singulären Essenz, nicht aber umgekehrt. Von daher beurteilt Alquié die Schlussrichtung in E V, propp. 30 & 36, schol., die ihren Ausgang von der Essenz (irgend)eines Einzeldinges nehmen, als unzulässig. E I, ax. 4 scheint jedoch auch ein Schließen, das dem Verlaufen eines kausalen Prozesses oder einer ursächlichen Abhängigkeit entgegengesetzt ist, ohne weiteres zu gestatten. Cf. *ibidem*, p. 244.

<sup>100</sup>Cf. M. Gueroult, Spinoza, Vol. II: L'âme (Ethique II), pp. 459-466.

strengt werden, wobei dieser Lehrsatz in seiner Beweiskraft keinesfalls als unanfechtbar gelten kann<sup>101</sup>.

Die Interpretation W. Bartuschats, welche die Philosophie Spinozas als durch einen Perspektiven-Dualismus gekennzeichnet auffasst, erkennt dem Begreifen des menschlichen Geistes, das ihn in seiner singulären Essenz als aus Gott verursacht zu erkennen vermag, eine entscheidende Funktion für die Verfassung des Systems der Ethica zu. Im Rahmen dieses Interpretationsansatzes erschließen die inhaltliche Bedeutung und die Leistungsfähigkeit der spinozanischen Theorie sich erst in der Wechselseitigkeit der beiden konstitutiven Ausgangspunkte -i.e. des Ausgehens einerseits von Gott und andererseits vom Modus Mensch<sup>102</sup>-, die in der grundlegenden Verschränkung von Ontologie und Gnoseologie zum Ausdruck kommt.<sup>103</sup> So wie die Erkenntnistheorie auf der Ontologie beruht, besitzt diese einen entscheidenden erkenntnistheoretischen Bezug -und zwar auf das intuitive Erkennen des Menschen-, aus welchem sich erst die Grundthese der Ontologie legitimieren lässt, dass Gott die Ursache von Singulärem sein kann:

In der Konzentration auf den endlichen Modus men-

---

<sup>101</sup>Zur Problematik von E II, prop. 39 cf. W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, pp. 114-116, 128-129, 172.

<sup>102</sup>Cf. W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, pp. IX-XI.

<sup>103</sup>Die im Folgenden durchgeführte Untersuchung der Interpretation W. Bartuschats stützt sich vor allem auf sein Kapitel VIII.5.: "Endlichkeit und Ewigkeit" (ibidem, pp. 355-366), berücksichtigt dabei aber zugleich die Gesamtperspektive der Monographie und des von Bartuschat entwickelten, umfassenden Interpretationsansatzes.

schlicher Geist, dem von Teil II der "Ethica" an die Untersuchung gewidmet ist (vgl. II, praef.), will Spinoza gerade umgekehrt die Rechtfertigung eines Grundtheorems seiner Ontologie geben, daß Gott die Ursache endlicher Modi ist, die seine Wirkungen sind und die darin von ihm verschieden sind, obschon die Macht Gottes eine sich in den Modi erfüllende Macht ist.<sup>104</sup>

Mit dem Gelingen dieses Nachweises, der einen einzelnen Modus aus Gott als seiner Ursache herleitet, würde zugleich bewiesen, dass die endlichen Modi sich nicht in der Unendlichkeit Gottes auflösen und dadurch als einzelne aufgehoben werden. Obwohl Gott nicht in einer Weise auf Singuläres bezogen sein kann, die ein Abhängen darstellte, so bedürfen singuläre Modi für ihr eigenes Sein immer schon Gottes, und der menschliche Geist ist im Stande, diese ursächliche Dependenz im Erkennen einzuholen, wenn es ihm gelingt im *amor Dei intellectualis* 'eine Erfahrung seiner selbst im Verhältnis zu Gott'<sup>105</sup> zu machen (E V, prop. 36, schol.). Dieses Vermögen des menschlichen Geistes beruht darauf, dass er sich in der adäquaten Erkenntnis von sich aus als ein singulärer Modus erweist, der etwas an sich selbst ist und nicht lediglich ein passiver und gleichsam anonymer Bestandteil des Ganzen der *natura naturata*. Ausgehend von seiner eigenen Natur kann der intuitiv erkennende Mensch sich selber -als einen Einzelnen, der erkennt,- als von Gott verursacht einsehen. Während die Lehrsätze 15, 16 und 36 des ersten Teiles der Ethica und ihre Beweise auf der

---

<sup>104</sup>Cf. W. Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, p. 356. Cf. etiam pp. 355, 360-364.

<sup>105</sup>Die Formulierung ist die von Bartuschat verwendete. Ibidem, p. 361.

Ebene abstrakter Allgemeinheit verbleiben müssen, vermag die *scientia intuitiva* darzulegen, wie ein **einzelner** Modus als Ausdruck und Wirkung der *potentia* Gottes begriffen werden kann. Der menschliche Geist, welcher der intuitiven Erkenntnis und der geistigen Gottesliebe verpflichtet ist, versteht und erfährt Gott als eine innere Bestimmung, die den menschlichen Geist dasjenige realisieren lässt, worin das Wesen Gottes besteht, i.e. ein reines Handeln, das bloße Entfaltung der eigenen *potentia* ist. In der dritten Erkenntnisgattung kann die Natur Gottes somit aus einem singulären Modus expliziert werden, weil der Modus menschlicher Geist in der intuitiven Erkenntnis ein von sich aus tätiges Wesen ist. Von daher ist Gott auch als die Ursache dieses bestimmten einzelnen Modus erwiesen, da der menschliche Geist in dieser reinen Aktivität, welche die intuitive Erkenntnis ist, eine Wirkung Gottes darstellt, die dessen Natur, reine *potentia* zu sein, artikuliert und bewahrt. Über diesen Nachweis eines der Ontologie immanenten Bezuges auf die Gnoseologie unternimmt es W. Bartuschat, die Kohärenz des Systems der Ethica zu befördern, indem er mit der Explikation der intuitiven Erkenntnis zugleich die Fundierung der Strukturanalyse Gottes beibringt:

Dieser Bezug [...] ist ihr [der Ontologie] so wesentlich, daß aus ihm die Legitimation des ihr wesentlichen Anspruchs erfolgt, Gott sei die Ursache von Singulärem. Diese Legitimation ist konsequenterweise auf das Singuläre eingeschränkt, das der Erkenntnis fähig ist, also auf den menschlichen Geist, der sich, ebenfalls konsequenterweise, als das einzige Singuläre erweist, das nicht nur Teil eines Ganzen ist, sondern etwas an ihm selbst, und auch das nur, gleichermaßen konsequent im Duktus der bisherigen

Argumentation, sofern es in einer bestimmten Weise erkennt, nämlich intuitiv. Spinoza meint in der Tat, daß dies eine immanente Konsequenz seiner Darlegungen zur intuitiven Erkenntnis ist, die er hier nur zu erwähnen ("notare") braucht [...].<sup>106</sup> (Zusatz in eckigen Klammern hinzugefügt)

Im Rahmen der drei referierten Einschätzungen bezüglich des genauen Status und der Möglichkeit des deduktiven Überganges, auf dem die dritte Erkenntnisgattung beruht, erweist sich die Position Bartuschats, gegenüber den Sichtweisen von Alquié und Gueroult, als diejenige, welche der spinozanischen Theorie -unter Anerkennung der exakten Textlage- ein Höchstmaß an Leistungsfähigkeit zuerkennt. Gemäß der Rekonstruktion Bartuschats ist das Lehrstück der intuitiven Erkenntnis eben jener Baustein der Doktrin, welcher imstande ist, die Grundlage der Ontologie als schlüssig und konsequent zu bestätigen, und die Freiheitstheorie der Ethica leistet somit die Vervollständigung und Rechtfertigung des Determinismus. Gleichwohl stimmen alle drei Interpretationen in der Feststellung überein, dass Spinoza auch im Rahmen der *scientia intuitiva* keinen **konkreten** Nexus in Hinsicht auf den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen zu entwickeln vermag. 1.2. und 1.3. haben ausführlich dargelegt, dass eine derartige, lückenlose Beschreibung des Hervorgehens von Endlichem aus dem Unendlichen innerhalb des Systems der Ethica gar nicht erbracht werden kann, da das spinozanische Verständnis von Unendlichkeit und Endlichkeit wie auch die Theorie der unendlichen Modi eine

---

<sup>106</sup>Cf. ibidem, p. 362.

kategoriale Differenz zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit statuieren.<sup>107</sup> Da aber die dritte Erkenntnisgattung die intuitive Einsicht der Natur Gottes und die der Essenz eines Einzeldinges nicht als getrennt und unbezüglich, sondern im Gegenteil als sich wechselseitig implizierend bestimmt<sup>108</sup>, ergibt es sich, dass eine kausale Beschreibung dieser reziproken Implikation -in Anbetracht der kategorialen Differenz von Unendlichem und Endlichem- nicht absolut definit sein kann:

From what has been said, we can therefore conclude that the logical situation stated in the *processio* in the third kind of knowledge can be considered equal to that expressed in a formula which is rather diffused in E, that is, *concomitante idea*. [...] One sees that the notion of cause is a being of reason which expresses a relation in general and does not explain in a determinate manner, why and how the infinite causes a finite effect, even through mediation. As has been seen, nothing finite is deduced from

---

<sup>107</sup>Zu derselben Einschätzung, dass die spinozanische Philosophie *de facto* und *de iure* einer Deduktion des Endlichen aus dem Unendlichen ermangeln muss, gelangt F. Mignini als Resultat seiner umsichtigen Auswertung der relevanten Passagen im Tractatus de intellectus emendatione, in der Korte Verhandeling und in der Ethica: "This is equivalent to saying that the philosopher has not offered any deductive reasons for the passage or process of [sic] the infinite to the finite, since he considered this to be impossible. He has simply limited himself to stating the *de facto* existence of the finite without giving a specific deduction of the finite and determinate - since this was made impossible by the initial suppositions." (Zusatz in Klammern hinzugefügt). Cf. F. Mignini, "In Order to Interpret Spinoza's Theory of the Third Kind of Knowledge: Should Intuitive Science be Considered *Per causam proximam* Knowledge?", p. 145.

<sup>108</sup>Cf. *ibidem*, p. 145: "It is not possible to discover clearly and distinctly the nature of God without discovering the necessity [by] which infinite[ly many] objects derive from him in infinite[ly many] modes; but neither is it possible to discover the essence of singular things without this implying the idea of God as the cause." (Zusätze in Klammern hinzugefügt)

the infinite.<sup>109</sup>

Selbst wenn man hiervon ausgehend den Überlegungen Alquiés folgt und die der intuitiven Erkenntnis inhärente Deduktion als nicht hinreichend ausgewiesen erachtet, so dass die dritte Erkenntnisgattung auf Grund einer solchen Unterbestimmung als defizient gelten müsste, so ist doch unzweifelhaft, dass Spinoza selber diese Deduktion als legitim angesehen und sie uneingeschränkt in Anspruch genommen hat, wie in 3.3. dargelegt. Darüber hinaus kann sich aus einer derartigen, kritischen Beurteilung des intuitiven Deduzierens als problematisch unterbestimmt keinerlei negative Konsequenz für die Kompatibilität von Determinismus und Freiheit im System der Ethica ergeben: da die Verursachung singulärer Essenzen durch Gott nicht nur ein wesentlicher Bestandteil der Freiheitstheorie ist (E V, prop. 25, 36, schol.), sondern ebenso ein fundamentales Theorem der Ontologie und des Determinismus darstellt, würde eine Beeinträchtigung ihrer Konsistenz und Gangbarkeit **sowohl** den Determinismus **als auch** die Freiheitstheorie der Ethica betreffen. Deshalb könnte sich keinesfalls eine einseitige Einschränkung nur der Konzeption der Freiheit ergeben, die zu irgendeinem Missverhältnis oder einer Unverträglichkeit von Determinismus und Freiheit führte; wollte man annehmen, dass die Verursachung singulärer Essenzen durch Gott un begründbar wäre und dass somit systematische Lücken und Indetermination ermöglicht würden, so zöge dies konzep-

---

<sup>109</sup>Ibidem, p. 146.

tuelle Konsequenzen immer für den Freiheits- und den Determinismusbegriff gleichzeitig nach sich. Es ist daher ausgeschlossen, dass die Unmöglichkeit einer Deduktion von Endlichem aus dem Unendlichen ausschließlich im Bereich der Freiheit die Kausalität unterminierte und damit die Konzeption der Freiheit in einen Widerspruch zu einem unverbrüchlichen Determinismus bringen könnte.

Darüber hinaus würde sich aus der Kritik der Deduktion endlicher Essenzen und einer dadurch motivierten Zurückweisung der intuitiven Erkenntnis und der absoluten Freiheit des menschlichen Geistes keine völlige Negation der Möglichkeit menschlichen Frei-Seins insgesamt ergeben. Da auch die rationale Erkenntnis ein adäquates und somit eigenmächtiges Erkennen ist, ihr Funktionieren jedoch nicht von der -als problematisch anzunehmenden- Deduktion singulärer Essenzen abhängt, würde die im rationalen Einsehen bestehende freie Aktivität keinerlei Einschränkungen unterliegen. Obschon die zweite Erkenntnisgattung keine gänzlich unbezügliche freie Tätigkeit zu begründen vermag, sondern in ihrem adäquaten Begreifen auf Zeitliches und Äußerliches verwiesen bleibt, so stellt sie unbeschadet dessen ein Handeln im strengen Sinne adäquaten Verursachens dar und ermöglicht dem rational Erkennenden eine Befreiung von den passiven Affekten.

Die Schlussperspektive der Ethica eröffnet dem Menschen somit im verstandesmäßigen Denken auf konsistente Weise die Möglichkeit eines geistigen freien Handelns, das aus der

eigenen Natur heraus erfolgt. Auch wenn er dabei bis hin zu intuitivem Einsehen gelangt und darin *sub specie aeternitatis* und ohne jeglichen Bezug auf ihm Äußeres erkennt, so wird er doch in Bezug auf das Zu-Stande-Bringen adäquaten Begreifens, das sich im Zeitlichen ereignet, immer den Fremdeinwirkungen durch andere endliche Modi ausgesetzt sein. Dieses Bedrängt-Werden durch Äußeres kann durch die Steigerung der eigenen Wirkungsmacht gemindert und hinsichtlich der Ausdehnung innerhalb des menschlichen Geistes im besten Falle auf ein Mindestmaß reduziert, hingegen niemals definitiv überwunden werden<sup>110</sup>. Daran manifestiert sich, dass der Mensch sich immer eigens im Angehen gegen anderes zur Freiheit durchringen muss: seine individuelle Essenz beinhaltet -im Gegensatz zur Natur Gottes- nicht, dass er prinzipiell keinem Fremdeinfluss ausgesetzt sein und somit ausschließlich aus sich selbst heraus handeln könnte. Um überhaupt existieren zu können, muss jeder Modus sich auch selbst bestimmen und darin seine eigene Macht zur Geltung bringen, aber dies kann niemals eine umfassende und unbedingte, sondern lediglich eine graduelle Autonomie sein.

Da der Mensch diese ihm eigene *potentia*, die er bestrebt ist, von Äußeren unbeeinflusst maximal zu realisieren, immer schon von Gott -als seiner immanenten Ursache- herhat, dessen Macht er zum Ausdruck bringt, kann der Mensch unmöglich von Gott unabhängig sein oder etwas gegen ihn

---

<sup>110</sup>Cf. E V, prop. 4, schol.; prop. 20, schol. Etiam E IV, prop. 4 & coroll.

vermögen. Dementsprechend kann seine Verursachung durch Gott für ihn keinesfalls einen Zwang darstellen, ist Gott doch der Grund alles Seins und somit auch des Seins und der Macht eines jeden Menschen, der ohne Gott nicht existieren noch wirken könnte.

Die Freiheit des Geistes, die von dem Menschen im adäquaten Erkennen realisiert werden kann, beruht -gemäß den Definitionen von E III- auf einer adäquaten Verursachung und somit auf einem Handeln des menschlichen Geistes im strengen Sinne. Einerseits wird daraus deutlich, dass dieses adäquate Begreifen der Verstandestätigkeit als ein *agere* eine reine Aktivität darstellt und nicht etwa ein untätiges Einsehen im Sinne eines bloßen, statischen Zur-Kenntnis-Nehmens. Andererseits ist darin bereits gelegen, dass diese Freiheit wesentlich auf Kausalität beruht und nicht etwa auf Indetermination oder Indifferenz<sup>111</sup>.

Die Handlungsfreiheit des Menschen muss also unvermeidbar vollständig determiniert sein, da sie in adäquater Verursachung besteht, die im Hinblick auf den Geist ein Handeln ist in der Form des Habens von adäquaten Ideen<sup>112</sup>. Die

---

<sup>111</sup>Die Konzeption der Freiheit als einer Form von Notwendigkeit beinhaltet die Negation eines Verständnisses von Freiheit auf Grund des vermeintlichen Vermögens, eine *causa absolute prima* sein zu können (*origination*). Die damit verbundene Illusion von Indifferenz wurde von Spinoza als eine bloße Unkenntnis der tatsächlich wirkenden Ursachen auseinander gesetzt und dadurch der darauf basierende Begriff von Freiheit, den M.J. Adler als *natural freedom of self-determination* kennzeichnet, entkräftet. Cf. 2.1. & M.J. Adler et al., The Idea of Freedom, Vol. I: A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom, pp. 140, 413-414.

<sup>112</sup>Cf. E III, prop. 1 & coroll., prop. 3 & schol.

Tatsache, dass jede endliche und bestimmte Idee (E II, prop. 9) -wie alle endlichen und bestimmten Modi überhaupt (E I, prop. 28)- vorgängig bestimmt sein muss, bekräftigt daher die notwendige Determination aller freien Handlungen, und auch die Definition der *res libera* (E I, def. 7) bindet das freie Existieren und Handeln an deren qualifizierte Notwendigkeit und Determiniertheit.

Die Ausführungen des letzten Teiles der Ethica erfüllen diese notwendige -aber nicht schon hinreichende- Bedingung der vollständigen Determination der Freiheit, indem sie sowohl den Weg zur Freiheit hin als auch die Freiheit des Geistes selber durchgängig als notwendiges Einsehen und als Einsehen von Notwendigkeit fassen: sowohl die Gesamtheit aller Heilmittel wider die Affekte als auch die selbstgenügsame Aktivität des intuitiven Erkennens sind als Formen adäquaten Erkennens determinierte Phänomene; und darüber hinaus sind auch die von ihnen erkannten Sachverhalte in ihrer Notwendigkeit erkannt<sup>113</sup>.

Aus den Grundüberlegungen zur Knechtschaft des Menschen -in E III und besonders in E IV- und aus dem Umstand, dass in der Ethica lediglich von der Freiheit des Geistes gehandelt wird, scheint sich unmittelbar zu ergeben, dass Modi im Allgemeinen nur eine freie Ursache von ihnen internen, nicht aber von externen Wirkungen sein können.<sup>114</sup> Obschon E

---

<sup>113</sup>Cf. E II, prop. 44, E V, prop. 6 & schol.

<sup>114</sup>Besonders nachdrücklich ist diese Position von J. Wetlesen vertreten worden, cf. The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom, pp. 27-28.

"This absolute freedom is purely interior for man. It consists

IV, prop. 2 bis prop. 4, coroll. darlegen, dass der Mensch als Teil der Natur notwendigerweise immer Formen des Erleidens unterworfen ist, so folgt daraus noch nicht, dass sich dies ausschließlich so verhält, und E III, def. 2 räumt explizit die Möglichkeit ein, dass der Mensch -insofern er eine adäquate Ursache ist- durch seine Handlungen interne oder auch externe Wirkungen hervorzubringen vermag. Nichtsdestoweniger trifft es wohl zu, dass die Sphäre des Äußeren in der Ethica primär als ein potentielles Hindernis in Bezug auf die Selbst-Realisierung eines jeden Modus charakterisiert wird, so dass -im Rahmen des *communis naturae ordo*- die eigene *potentia* immer erst in Form eines *conari* gegen anderes angehen muss, um sich als *potestas* manifestieren zu können. Selbst wenn die äußeren Umstände die Entfaltung der eigenen Wirkungsmacht einmal begünstigen sollten, so kann dies bloß zu einer Beförderung der Wirksamkeit, nicht aber zu einer Steigerung des freien Handelns führen, das nur aus der Notwendigkeit der eigenen Natur heraus erfolgen kann. Von daher zeigt es sich, dass die menschliche Freiheit in der Ethica, auch wenn sie im intuitiven Erkennen unbezogen auf Äußeres ist, bezüglich

---

in a certain kind of contemplation and love from the viewpoint of eternity. It has an internal cause, and also internal effects. If a human agent desires to produce determinate external effects, he must himself be externally determined. [...] What Spinoza wants to say in 4P4 is that if a human being desires to produce external effects through his actions, it is not possible for him to be an adequate cause of these effects. He can only be an inadequate cause. He acts as a part of nature, and both his actions and their results are co-determined by external causes. For this reason it is impossible for men to be absolutely free in relation to external effects." Ibidem, p. 27.

ihrer Entfaltung im Zeitlichen und ihrer Wirksamkeit gegen Äußeres sich im Kontext aller Modi befindet und deren Konstellation ausgesetzt ist. In der Terminologie M.J. Adlers kann dieses Merkmal der Freiheitskonzeption als *circumstantial aspect* beschrieben werden<sup>115</sup>, bei gleichzeitiger Feststellung, dass das Wesen der Freiheit in der Theorie Spinozas nicht von dem Bezug auf Äußeres her und nicht *a parte post* bestimmt wird -und somit nicht von den Wirkungen und der Realisierung des Selbst in der Zeit her<sup>116</sup>-, sondern im Hinblick auf die unbezügliche Selbst-Bestimmung.

Im adäquaten Erkennen *sub specie aeternitatis* und ganz besonders in seiner Höchstform, der intuitiven Erkenntnis, vermag der Mensch eine geistige Selbst-Determination zu entfalten, die der Bedrängung durch ihm Äußerliches weitestgehend entzogen ist. Sie stellt eine Auszeichnung des Menschen dar, welche die Möglichkeit seiner Freiheit und seiner Glückseligkeit verbürgt, und lässt aus der Hinsicht auf die Gesamtheit der Theorie die Konzentration Spinozas auf die Explikation des Modus menschlicher Geist einsichtig werden. Darüber hinaus erfordert jedoch die Struktur des Systems auf Grund der Isomorphie der Attribute, dass der von Spinoza aufgezeigten Möglichkeit eines geistigen Frei-Seins ein in dem gleichen Maße freies körperliches Korrelat

---

<sup>115</sup>Cf. M.J. Adler et al., The Idea of Freedom, Vol. I: A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom, pp. 252, 315-316, 346, 356.

<sup>116</sup>Cf. *ibidem*, II.III.B, Kap. 17.: "Self-Realization as Subordinate to Self-Perfection", pp. 313-328. Besonders p. 321.

entsprechen muss.<sup>117</sup> Auch wenn das Programm der Ethica diesen Aspekt des Systems nicht eigens verfolgt, sondern primär die geistige Autonomie des Menschen expliziert und auf die darin gelegene Heilsmöglichkeit abhebt, so stellt Spinoza doch ebenso an mehreren, bereits untersuchten Orten heraus, über welche ausgesprochene Leistungsfähigkeit der menschliche Körper -in Kongruenz mit seinen geistigen Kapazitäten<sup>118</sup>- grundsätzlich verfügen kann. Dementsprechend erweist es sich als konsequent, dass E V, prop. 39 & schol. -gegen Ende der zweiten Hälfte von E V, dessen zentrales Thema eigentlich der menschliche Geist ist,- die Bedeutung des Körpers in Hinsicht auf das Frei-Sein des Menschen darlegen: zum einen wird einem leistungsfähigen Körper notwendig eine ebenso günstige Ausgangskonstellation im Bereich

---

<sup>117</sup>Die systematische Relevanz und die komplexen Implikationen dieses Tatbestandes sind von Kommentatoren nachdrücklich herausgearbeitet worden. Gerade B. Rousset hat diesen Gesichtspunkt auf das Eingehendste verfolgt und es unternommen, seine Konformität mit Grundtheoremen der Ethica, e.g. der Umkehrbarkeit des Parallelismus (*réversibilité du parallélisme*), zu erweisen. Cf. B. Rousset, La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme, pp. 194-199; T.C. Mark, Spinoza's Theory of Truth, pp. 91-101, 115-116; J. Wetlesen, The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom, pp. 11-12; E. Giancotti, "Théorie et pratique de la liberté au jour de l'ontologie spinoziste: Notes pour une discussion", pp. 248-250.

<sup>118</sup>Cf. B. Rousset, La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme, p. 198: "Il en est de même pour la puissance que sont la libération et la liberté: l'activité de l'homme est identiquement activité de l'esprit et activité du corps, affirmation et accroissement de leur être propre commun en face des êtres extérieurs, sans qu'il soit jamais question d'une action du premier capable de modifier le second [...]. [...] la puissance de l'esprit, pouvoir sur ses idées, est identiquement la puissance du corps, pouvoir sur ses affections, les deux étant notre puissance, le pouvoir que nous, cette chose unique et identique qu'est un homme pensant et étendu, avons sur nos idées et nos affections [...]."

des Geistigen korrelieren, zum anderen muss zweifelsohne einem zum größten Teil freien Geist ein genauso eigenmächtiger Körper korrespondieren<sup>119</sup>. Ohne gesondert eine Theorie von Freiheit unter dem Attribut der Ausdehnung im Einzelnen zu entwickeln, macht Spinoza selber die sich aus den Grundlagen des Systems der Ethica ergebende Folgerung ausdrücklich, dass Befreiung und Freiheit dem Menschen nicht nur exklusiv in Bezug auf seinen Geist zukommen können, sondern ihn unweigerlich in seiner ursprünglichen Identität betreffen als einen Modus, der wesentlich und gleichförmig sowohl geistig als auch körperlich existiert.

Die Ausführungen von Teil 3. haben somit im Detail darge-  
tan, dass die Ethica über eine Theorie verfügt, welche das  
Phänomen der Freiheit und ihre grundlegende Struktur in  
deren Wesen angemessen erfasst. Davon ausgehend wird eine  
spezifische Konzeption von Freiheit -dem Existieren wie  
auch dem Handeln nach- entwickelt, die auf der ursächlichen  
Bestimmung durch sich selber gründet und die konsistent auf  
alles Seiende Anwendung findet. Sowohl Gott als auch der  
Mensch sind in der Lage, diesem Freiheitsbegriff zu  
entsprechen, mit dem Unterschied, dass Gott die Anforderun-  
gen der Freiheitsdefinition in unbedingter Weise erfüllt,  
während der Modus Mensch lediglich in eingeschränkter Weise  
frei zu sein vermag. Obschon der Mensch in seinem zeit-

---

<sup>119</sup>"Quia corpora humana ad plurima apta sunt, non dubium est, quin ejus naturae possint esse, ut ad mentes referantur, quae magnam sui et Dei habeant cognitionem et quarum maxima seu praecipua pars est aeterna [...]." (E V, prop. 39, schol.)

lichen Existieren immer durch ihm Fremdes bedrängt bleibt, kann es ihm doch gelingen, ein eigenständiges Handeln zu entfalten. Spinoza führt dies für die Sphäre des Geistigen aus, in welcher der menschliche Verstand ein adäquates und somit selbstbestimmtes Erkennen zu Stande bringen kann. Von diesem streng ursächlichen -da adäquat verursachten- Verstehen kann zum einen eine affektive Wirksamkeit ausgehen, die einem Menschen entgegengesetzte Leidenschaften zu mindern und ihn somit fortschreitend von diesen zu befreien vermag. Zum anderen bringt der Mensch in der Verstandes-tätigkeit in Form der intuitiven Erkenntnis außerdem eine Aktivität zu Stande, welche völlig selbstbestimmt und ohne jeden Bezug auf Äußeres erfolgt und darin absolut frei ist.

Nachdem Teil 3. somit aufgezeigt hat, dass die Ethica über eine phänomengerechte und tragfähige Konzeption von Freiheit verfügt, wird Teil 4. es im Nachfolgenden unternehmen, abschließend zu beurteilen, inwiefern die Theorie Spinozas als eine kompatibilistische eingestuft werden kann.

#### 4. ZUM KOMPATIBILISMUS IN DER ETHICA

"Only the free are bond, and only the bond are free."

R. Kipling. The Light That Failed.

"[...] atque adeo hominem eatenus liberum omnino voco, quatenus ratione ducitur, quia eatenus ex causis, quae per solam ejus naturam possunt adaequate intelligi, ad agendum determinatur, tametsi ex iis necessario ad agendum determinetur. Nam libertas [...] agendi necessitatem non tollit, sed ponit."

B. de Spinoza. Tractatus Politicus, cap. II, art. 11.

Die ersten drei Teile der Untersuchung haben expliziert, auf welche Weise Spinoza in der Ethica einen umfassenden und durchgängigen Determinismus (1.), eine Zurückweisung von Willensfreiheit und finaler Kausalität (2.) und eine leistungsfähige und auf Notwendigkeit beruhende Konzeption von Freiheit (3.) systemverträglich zu entwickeln vermag. Ihre wesentliche Grundlage finden diese zentralen Teile der Theorie Spinozas dabei in dem absoluten Determinismus, welcher an erster Stelle untersucht wurde und der ebenso in der Ethica gleich zu Beginn in der Ontologie deduziert wird. Aus der uneingeschränkten Gültigkeit effizienter Kausalität heraus kann Spinoza, wie in Teil 2. dargelegt, zwei klassische Hypothesen entkräften, welche vermeintlich a-kausale bzw. kontra-kausale Phänomene zu instituieren

suchen, wobei der Negation eines indifferenten Willens besondere Bedeutung zukommt in Hinsicht auf die zu erweisende Kompatibilität von Determinismus und Freiheit. Darauf konsequent aufbauend ist das System der Ethica in der Lage, eine Konzeption von Freiheit zu entwickeln, die nicht nur bloß in Einklang steht mit dem absoluten Primat effizienter Kausalität, sondern die vielmehr -wie in 3. dargelegt- das Wesen von Frei-Sein im Allgemeinen als eine spezielle Form von Notwendigkeit fasst. Von daher ist es der Sache nach bereits erwiesen, dass der Freiheitsbegriff der Ethica mit deren Determinismusbegriff verträglich sein muss, weil der erste auf dem zweiten beruht und sich notwendig aus ihm herleitet.

Diese Kompatibilität stellt ohne Zweifel eine der fundamentalen Stärken der spinozanischen Philosophie dar, und das Vorwort zu E III macht generell deutlich, dass für Spinoza die im höchsten Maße systematische und uneingeschränkte Anwendung des Konzeptes der Kausalität ein Charakteristikum seiner Theorie darstellt. Gleichwohl wird in der Ethica die Kompatibilität von Determinismus und Freiheit, durch die das Werk gekennzeichnet ist, nicht gesondert thematisiert oder auch nur speziell hervorgehoben. Von E I, def. 7 her gesehen, welche die Freiheit -wie auch das Gezwungen-Sein schon vor Beginn des Deduktionsganges explizit als einen Fall von Notwendigkeit definiert, müsste es als redundant erscheinen, die Vereinbarkeit von Frei- und Verursacht-Sein zusätzlich noch eigens zu rechtfertigen. Im Rahmen der überlieferten Korrespondenz jedoch kommt Spinoza nicht um-

hin, seine kompatibilistische Position und spezielle, meist ethische, Aspekte des von ihm entwickelten Determinismus wiederholt und weitläufig zu verdeutlichen, um den kritischen Nachfragen seiner Briefpartner zu begegnen.<sup>1</sup> Dabei ist auffällig, dass gebildete und größtenteils aufgeklärte Korrespondenten ganz unterschiedlicher Laufbahnen -wie H. Oldenburg, W.v. Blyenbergh, J. Ostens (bzw. L.v. Velthuyzen), H. Boxel oder E.W.v. Tschirnhaus- Spinoza beharrlich vorhalten, zusammen mit der Willensfreiheit nicht nur die Verantwortung und Schuldfähigkeit des Menschen zu unterminieren, sondern damit auch prinzipiell die Autonomie und Dignität von Gott und Mensch zu verabschieden. Aus diesem Grunde sieht Spinoza sich in zahlreichen Briefen gezwungen, seinen Freiheitsbegriff prägnant von konkurrierenden Auffassungen abzuheben und seine Verträglichkeit mit einem absoluten Determinismus zu verdeutlichen. Spinoza expliziert in solchen Zusammenhängen, dass er Freiheit als eine *libera necessitas* bestimmt, die in der Determination aus der eigenen Natur heraus besteht und ihren Gegensatz somit in dem Gezwungen-Sein durch Äußeres hat. Weiterhin weist Spinoza die Annahme irgendwelcher Indetermination zurück und stellt die Hypothese indifferenten Wollens als eine Illusion dar, die aus einer bloßen Unkenntnis von Ursachen zu erklären ist. Daraus folgt, dass es keine unverursachten Entscheidungen (*origination, natural freedom of self-determination*) geben kann und dass alle Geschehnisse und Hand-

---

<sup>1</sup>Cf. Epp. 2, 21, 43, 54, 56, 58, 75, 78.

lungen vollständig aus Ursachen hervorgehen, aus denen sie herzuleiten sind. In den diesbezüglichen Passagen des Briefwechsels stellt Spinoza explizit heraus, dass die 'unvermeidliche Notwendigkeit der Dinge' weder die Lehren der Moral, noch die Möglichkeit von Tugendhaftigkeit, Nützlichkeit oder Schädlichkeit<sup>2</sup> und ebenso wenig die Realität der Affektivität in irgendeiner Weise einschränkt:

Deinde haec inevitabilis rerum necessitas nec jura divina, nec humana tollit. Nam ipsa moralia documenta, sive formam legis, seu juris ab ipso Deo accipiant, sive non, divina tamen sunt, & salutaria, & si bonum, quod ex virtute, & amore divino sequitur, a Deo tanquam Judice accipiamus, vel ex necessitate Divinae naturae emanet, non erit propterea magis, aut minus optabile, ut nec contra mala, quae ex pravis actionibus, & affectibus sequuntur, ideo, quia necessario ex iisdem sequuntur, minus timenda sunt, & denique sive ea, quae agimus, necessario, vel contingenter agamus,

---

<sup>2</sup>Die genaue Bestimmung des Verhältnisses von Tugend und Nützlichkeit, welche von Spinoza zentral in E IV erörtert werden, ist zweifelsohne kompliziert, die Relation scheint aber letztendlich in einer generellen Reziprozität zu bestehen. Auf der einen Seite beinhaltet der Begriff der Tugend immer schon das Streben nach und die Realisierung von Nützlichem (e.g. E IV, def. 8, prop. 18, schol., propp. 20 & 24 ), so dass es nichts gibt, was für den Menschen mehr von Vorteil sein könnte. Auf der anderen Seite kann dasjenige, welches als nützlich erscheint, jedoch der Tugend und dem, was aus ihr folgt, widerspricht, kein wahrhaft Nützlichem sein, sondern lediglich ein vermeintlich Nützlichem (e.g. E IV, prop. 60 & schol., prop. 62, schol., prop. 72, schol.). Dieser irreführende Schein beruht im Allgemeinen auf einer lebensweltlich verkürzten bzw. eingeschränkten Perspektive und kann durch die Aufblendung in eine umfassende Sichtweise behoben werden (e.g. E IV, prop. 62 & schol., prop. 65, prop. 66 & coroll. & schol.). Unabhängig von einer solchen Fehleinschätzung von Nützlichkeit gibt es hingegen noch eine der Sache nach angemessene Relativität des -der Tugend nicht entgegengesetzten- Nutzens eines Objektes, welche von der tatsächlichen, jeweiligen lebensweltlichen Konstellation abhängt, wie u.a. gegen Ende von E IV, praef. erläutert wird. Dementsprechend ist wahrhaft Nützlichem der Tugend förderlich, auch wenn es nicht notwendig aus der eigenen Macht heraus zustande kommt. Eine weiterführende Explikation dieser Thematik hat W. Bartuschat in "Die Theorie des Guten im 4. Teil der *Ethik*" entwickelt.

spe tamen, & metu ducimur.<sup>3</sup>

Die deterministische Theorie Spinozas erweist sich zudem -über den Tatbestand der Kompatibilität von Freiheit und umfassender Notwendigkeit hinaus- im Vergleich mit indeterministischen Hypothesen als leistungsfähiger, weil sie in der Lage ist, Handlungen eindeutig dem jeweils Handelnden zuzuordnen, ohne ein a-kausales und somit nicht ursächlich erklärbares Einsetzen des Handelns annehmen zu müssen.<sup>4</sup> Durch diese eindeutige Bindung der Handlung an ihren Verursacher verfügt Spinoza über eine Konzeption, die es ermöglicht, eine faktische Urhebererschaft exakt zu konstatieren und auf diese Weise Begriffe wie 'Verantwortung' und 'Schuld', in denen die Kontrahenten Spinozas das Fundament jeglicher Moral erblicken, mit einer sinnvollen Bedeutung zu versehen.<sup>5</sup> Tatsächlich findet sich eine solche Termino-

---

<sup>3</sup>Ep. 75. Cf. etiam Ep. 43.

<sup>4</sup>Cf. supra, 2.1. und besonders Fußnote 13.

<sup>5</sup>L.E. Goodman hat dargelegt, inwiefern die spinozanische Philosophie -gerade in ihrer Eigenschaft als ein absoluter Determinismus- in der Lage ist, die Berechtigung von Vergeltungsmaßnahmen kritisch zu begründen: einerseits verbürgt eben die durchgehende Notwendigkeit die Zurechenbarkeit von Handlungen; andererseits entspricht es dem vornehmlichen Bezug von Gesetzen auf Taten anstatt auf Beweggründe, dass Sanktionen -im Sinne von Prävention- sich bei Spinoza nach einer verwirklichten Handlung und deren Folgeschwere richten:

"Punishment and reward do not logically require belief in arbitrary, uncaused choices. Indeed, punishment presupposes some measure of causal control over our actions. How else could we single out and differentiate whom to punish and whom to reward, and for what? But no notion of free will is required. We can (in keeping with the idea more recent philosophers label as that of 'strict liability') punish or reward persons for what they have done, without regard for what they may take to be the ultimate source of their motives. [...] The overriding concern of law, it

logie aber eher bei den Korrespondenten Spinozas, welche inkompatibilistische Standpunkte vertreten, als bei ihm selber, der vielmehr ein anderes Charakteristikum von Handlungen betont, welches es erlaubt, deren Güte zu bewerten. Gänzlich unabhängig von dem Umstand, ob eine Handlung unvermeidlich oder auf Grund von Willensfreiheit einträte, besteht das primäre Kriterium zum Beurteilen von Handlungen in deren faktischer Nützlichkeit bzw. Schädlichkeit, wie die referierte Passage und ebenso die Briefe 43 und 58 hervorheben. Der Vorteil eines solchen, objektiven<sup>6</sup> Bewertens von Handlungen, das ausschließlich den jeweiligen Nutzen ihrer Wirkungen in den Blick nimmt, besteht darin, dass es zu einer Versachlichung -und damit zu einer Reduzierung der emotionalen Dimension- moralischer Erörterungen beitragen kann<sup>7</sup>, indem das Nachforschen ob der vermeintlichen Vermeidbarkeit von Handlungen und Schuldfähigkeit von Personen

---

can be argued, is not with motives or intentions in any case, but with actions." L.E. Goodman, "Determinism and Freedom in Spinoza, Maimonides, and Aristotle: A Retrospective Study", pp. 122-123.

<sup>6</sup>Die Bedeutung des Begriffes 'objektiv' an dieser Stelle gründet sich auf dessen Verständnis bei P.F. Strawson in "Freedom and Resentment". Cf. etiam die diesbezüglichen Erläuterungen von U. Pothast in Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise, pp. 152-175, besonders pp. 154-159.

<sup>7</sup>Diese potentielle, sich aus der Einsicht in den Determinismus ergebende Beruhigung des Gemütes ist sowohl von Spinoza als auch von Kommentatoren wiederholt hervorgehoben worden. Cf. L.E. Goodman, "Determinism and Freedom in Spinoza, Maimonides, and Aristotle: A Retrospective Study", p. 122: "Praise and blame are impertinent. Our task is not to bemoan the human condition nor to congratulate ourselves upon it, but to understand it and to think and act in accordance with that understanding."

irrelevant würde.<sup>8</sup>

Genauso wie auf diese Weise weder das Konzept der Verantwortung noch dasjenige der Güte von Handlungen als Instrumente der Moraltheorie ihre Funktion verlieren müssten, genauso würden -an der effektiven Schädlichkeit von Handlungen und Handelnden ausgerichtete- präventive Repressionsmaßnahmen sinnvoll und notwendig bleiben.<sup>9</sup> Aus dem Determinismus, wie Spinoza ihn entwickelt, folgt dementsprechend keinesfalls eine vollständige Entwertung der Sphäre der Moral, und auch die affektive Dimension menschlichen Seins wird in keiner Weise durch das Anerkennen absolut allgemeingültiger Kausalität als auf bloßen Illusionen beruhend widerlegt, wie der Status der Affektenlehre und ihre Grundlagen es verbürgen: gerade die Analyse der Affektivität des Menschen, welche in der Ethica ausschließlich aus der ihr wesentlichen Ursächlichkeit heraus verständlich gemacht wird, stellt eines der prononciertesten und leistungsfähigsten Lehrstücke der Theorie Spinozas dar.

Die Befürchtungen der genannten Briefpartner Spinozas, dass ein absoluter Determinismus das konstitutive Selbstverständnis der Menschen und instituierte Interpretationsmuster ihres Umganges miteinander vollständig unterminieren

---

<sup>8</sup>Cf. E II, prop. 49, schol., besonders I°-III°; E V, prop. 6, schol.

<sup>9</sup>Cf. Epp. 58 & 75.  
Für nicht vollständig nach der Leitung der Vernunft lebende Personen würden sogar pädagogische Konstruktionen wie Lob und Tadel im Rahmen der Philosophie Spinozas weiterhin ihre Wirksamkeit und Berechtigung behalten.

könnte, erweisen sich somit als nicht begründet.<sup>10</sup> Gleichwohl besitzen zentrale ethische Konzepte -wie der Tugend- oder eben der Freiheitsbegriff- in der Ethica fundamental eigenständige Bedeutungen auf Grund ihrer Einbeziehung der deterministischen Grundlage des Systems. Dabei beruht der Freiheitsbegriff nicht nur auf einer Form von Notwendigkeit, sondern im Falle menschlicher Freiheit darüber hinaus auf der Einsicht in die Notwendigkeit, woraus eine zunehmende Befreiung und letztendlich sogar eine völlig freie Aktivität resultieren kann. Mit dem fortschreitenden Begreifen notwendiger Zusammenhänge ist der Mensch weniger bedrängt durch Leidenschaften und im Stande, eigenmächtiger und entsprechend der Vernunft zu handeln, so dass er zunehmend provisorischer Lebensregeln und moralischer Modelle<sup>11</sup> nicht mehr bedarf. Je mehr der Mensch aus den Einsichten der Vernunft heraus lebt, desto mehr wird er sein Verhalten daran ausrichten, was er aus der adäquaten Erkenntnis von Notwendigem ableiten kann.

Im Rahmen des Determinismus der Ethica und des auf ihm gründenden Verständnisses von Freiheit folgt daher nicht, dass alle Authentizität der lebensweltlichen Erfahrungen

---

<sup>10</sup>Besonders eingehend hat T.L.S. Sprigge diesen Aspekt verfolgt und gezeigt, dass der Determinismus Spinozas dem Menschen durchaus die Möglichkeit eröffnet, negative, i.e. passive, Emotionen zu überwinden, aber dass damit keineswegs eine absolute Zersetzung aller genuin menschlichen Bezugsformen einhergeht. Cf. T.L.S. Sprigge, "The Significance of Spinoza's Determinism", besonders pp. 6-7.

<sup>11</sup>Cf. hierzu besonders die drei Arbeiten von H. de Dijn, "The Possibility of an Ethics in a Deterministic System like Spinoza's", "The Compatibility of Determinism and Moral Attitudes" und "Naturalism, Freedom and Ethics in Spinoza".

durch die Einsicht in deren uneingeschränkte Notwendigkeit als irrtümlich erwiesen und destruiert würde. Ganz im Gegenteil bleibt die Realität menschlichen Sich-Erfahrens davon unberührt, aber die Inhalte zahlreicher Überzeugungen, etwa der Glaube an Willensfreiheit oder finale Kausalität, können sich durch ein gesteigertes adäquates Verstehen als inkohärent und illusionär und somit als ohne Entsprechung in der Wirklichkeit erweisen. In einer solchen Verbesserung der Erkenntnis ist prinzipiell bereits eine Verminderung von Fremdbestimmung und affektivem Leiden impliziert, da adäquates Einsehen ein autonomes Handeln ist und die dem Menschen mögliche Form darstellt, seine individuelle *potentia* so vollständig wie möglich gegen anderes durchzusetzen.

Dementsprechend zeigt es sich, dass der Determinismus der Ethica keinesfalls die Affektivität der Menschen als ein verfehltes Selbstverständnis dekonstruiert und damit negiert. Die Untersuchung der Affekte auf der Grundlage der Kausalität legitimiert und expliziert ganz im Gegenteil die affektive Dimension menschlichen Daseins. Von daher ist die Ethica in der Lage, diese zentralen Phänomene konsistent in ihre Theorie zu integrieren und einen systematischen Ort auszuweisen für jene Art von -häufig nicht durchgehend rationalen- Erscheinungen, die P.F. Strawson als *personal-reactive feelings, attitudes and practices*<sup>12</sup> und T. Honde-

---

<sup>12</sup>Cf. P.F. Strawson, "Freedom and Resentment".

rich als *life-hopes, personal feelings and moral disapproval and approval*<sup>13</sup> bezeichnen. Die Gefahr der Auflösung dieser für die Menschen charakteristischen Gefühle und Haltungen, welche gemeinhin als Konsequenz eines unbedingten Determinismus angesehen wird, ist somit mit der Ethica nicht verbunden. Die Kausalanalyse innerhalb der Affektenlehre, ein originäres und fundamentales Lehrstück des Systems der Ethica, vermag darüber hinaus sogar aktive Affekte als eine Form freien Handelns herzuleiten.

In inhaltlicher Hinsicht ergibt sich im Lichte der Ergebnisse der Teile 1. bis 3., dass die Ethica eine Kompatibilität von Determinismus und Freiheitsbegriff aufweist, die nicht nur frei von inneren Spannungen, sondern auch erklärungsstark ist. Das Höchstmaß an Kohärenz zwischen den beiden Konzeptionen beruht grundlegend darauf, dass Spinoza in seiner Theorie konsequent jegliche Form von Indetermination zurückweist und ihr somit auch im Bereich der Anthropologie keinen Raum lässt. Darauf aufbauend wird der Begriff der Freiheit als ein spezifischer Fall von Notwendigkeit gefasst, so dass keine Aufweichung des umfassenden und durchgängigen Determinismus nötig wird, um ein Frei-Sein von Substanz und Modus -als eine Selbst-Bestimmung ausschließlich aus der eigenen Natur heraus- zu ermöglichen. Die uneingeschränkt kausale Struktur der Freiheit gestattet es dabei einerseits, Handlungen lückenlos aus ihren Ursachen herzuleiten und so die Urheberschaft exakt zu bestim-

---

<sup>13</sup>Cf. T. Honderich, A Theory of Determinism, Vol. II: The Consequences of Determinism, besonders Kapp. 1-3.

men. Andererseits ist damit ausgeschlossen, dass die Hypothese von Akausalität und Zufall -als Gegensatz der Notwendigkeit- irgendeine Grundlage besitzen und dass es für Gott oder den Menschen in ihrer jeweiligen Freiheit alternative Handlungsoptionen geben könnte.

Die Konzeption der Freiheit erweist sich daher als ein kohärenter Teil des spinozanischen Systems, in welchem ihr zudem eine weitreichende strategische Funktion zukommt als einem Grundbegriff der Ontologie in E I, der sich bezüglich seiner Relevanz durchhält bis zum letzten Lehrsatz der Ethica. Die als ein unbedingter Determinismus konstituierte Theorie findet auf diese Weise ihre Zielperspektive in dem Aufweis der Möglichkeit einer Freiheit des Menschen und in der Darlegung ihres Wirkungsvermögens, und sie löst dadurch den Anspruch ihres Titels ein, eine Ethik zu entwickeln. Die besondere Bedeutung der Freiheitskonzeption und ihres Verhältnisses zum Determinismus manifestiert sich darüber hinaus in dem Tatbestand, dass gerade in der menschlichen Freiheit des Geistes die bedeutsame Bestätigung jener Grundthese des Determinismus erbracht wird, dass Endliches vom Unendlichen ursächlich und wesentlich abhängt. Zusätzlich zu diesem Nachweis, der sich speziell auf den Inhalt der intuitiven Erkenntnis stützt und somit auf das in der freien geistigen Tätigkeit Erkannte, verdeutlicht bereits die rein strukturelle Charakterisierung der Freiheit als *libera necessitas* und als Bestimmung, etwas aus der Notwendigkeit der eigenen Natur heraus zu tun, die genaue Form der wechselseitigen Relation von Notwendigkeit und Frei-

heit: wie das Frei-Sein immer schon das Determiniert-Sein einschließt, so folgt aus der bloßen Determination nicht auch schon automatisch das Frei-Sein. Freiheit als adäquate Selbst-Bestimmung muss erst eigens erlangt werden, und sie ist manchen Individuen auf Grund ihrer spezifischen Kapazitäten und der besonderen Umstände, in denen sie unvermeidlich agieren, sogar ganz verschlossen. Diejenigen, die sich fortschreitend zu befreien vermögen und die eventuell bis zu einem reinen geistigen Handeln gelangen, steigern aus sich selber heraus ihre Autonomie, welche sich den äußeren Bedingungen gegenüber durchzusetzen vermag. Und auch sie unterliegen in ihrem Frei-Sein der Notwendigkeit, weil sie in ihrer Autonomie ebenso Gesetzmäßigkeiten und Ursachen folgen wie die Gezwungenen in ihrer Heteronomie, aber eben ausschließlich den eigenen.<sup>14</sup> Auf diese Weise agieren auch die Freien immer schon in der Notwendigkeit -und nicht gegen sie oder etwa unabhängig von ihr-, wie das diesem Teil vorangestellte Zitat es nachdrücklich formuliert: "Nam libertas [...] agendi necessitatem non tollit, sed ponit."<sup>15</sup> Die Kompatibilität von Determinismus und Freiheit ist somit bereits in der Konzeption der Freiheit impliziert und wird durch deren Gültigkeit und Kohärenz be-

---

<sup>14</sup>Cf. B. Rousset, La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme, p. 177: "[...] Spinoza a résolu ce problème, en montrant qu'une détermination immanente, quelle que soit sa nécessité, n'en est pas moins une autonomie [...]. Spinoza nous refuse, en effet, la liberté de la liberté: il nie que nous puissions nous rendre indépendants de la nécessité naturelle et que nous jouissions d'une faculté inconditionnée de choix et de détermination [...]."

<sup>15</sup>Cf. Tractatus Politicus, cap. II, art. 11.

stätigt.

Auf Grund der Tatsache, dass die für den Kompatibilismusbegriff fundamentalen Konzepte 'Determinismus' und 'Freiheit' generell je nach Verwendungszusammenhang ganz verschiedene Bedeutungen besitzen können und sich somit auf völlig unterschiedliche Sachverhalte beziehen können<sup>16</sup>, ist es notwendig gewesen, das exakte Verständnis dieser Bezeichnungen im Rahmen der Ethica zu ermitteln<sup>17</sup>. Erst auf der Grundlage einer detaillierten Explikation dieser beiden Konzepte und ihrer wechselseitigen Abhängigkeiten und jeweiligen Implikationen, wie sie in den Teilen 1. bis 3. durchgeführt wurde, ist es überhaupt möglich zu beurteilen, ob und aus welchen Gründen eine spezifische Theorie -in diesem Falle die der Ethica- eine Kompatibilität von Determinismus und Freiheit zu entwickeln in der Lage ist.

Im Vorangehenden ist nachgewiesen worden, dass die Ethica der Sache nach eine solche Kompatibilität aufweist und zwar notwendigerweise, da der Determinismus und die Konzeption von Freiheit sich in ihr gegenseitig bedingen bzw. vervollständigen. Auf die Verträglichkeit dieser beiden Momente hebt Spinoza in der Ethica hingegen nicht eigens ab, was auch darin seine Begründung haben mag, dass im Rahmen der Negation der Willensfreiheit die Vermutung von Akausalität

---

<sup>16</sup>Cf. R.C. Weatherford, The Implications of Determinism, pp. 3-7; und A. Naess, "Is Freedom Consistent with Spinoza's Determinism?", p. 22.

<sup>17</sup>Cf. B. Rousset, La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme, p. 164.

als des Wesens von Freiheit bereits explizit zurückgewiesen wurde. Da die Ethica die Kompatibilität nun nicht im Besonderen thematisiert und in ihrem Status ausweist, wäre es denkbar, sie nominell nicht als einen Kompatibilismus im strengen Sinne aufzufassen, da diese Bezeichnung denjenigen Theorien vorbehalten werden könnte, die ausdrücklich auf die ihnen inhärente Kompatibilität reflektieren und sie besonders zu rechtfertigen suchen. Gleichwohl wäre ein derartiger Wortgebrauch ausgesprochen restriktiv, und die tatsächliche Verwendungspraxis legt es nahe, dass auch Theorien, die lediglich eine Kompatibilität von Determinismus und Freiheit beinhalten, durchaus als kompatibilistische bezeichnet werden können. In Anbetracht der Tatsache, dass Spinoza an verschiedenen Stellen in der überlieferten Korrespondenz und auch im späten Tractatus Politicus die unbedingte Vereinbarkeit der in der Ethica benutzten Konzepte von Notwendigkeit und Freiheit eigens ausweist und betont, erscheint es plausibel, nicht nur seine Philosophie in ihrer Gesamtheit, sondern auch das System der Ethica an sich als kompatibilistisch einzustufen.

Eine Bestätigung dieser Einschätzung kann -wie auch schon in Teil 3. durchgeführt- auf die Weise beigebracht werden, dass überprüft wird, ob die Theorie Spinozas einer Definition des Wesens von Kompatibilismus, i.e. dessen *generic meaning*, zu entsprechen vermag. Meta-kompatibilistische Studien, die sich als Grundlage ihrer Untersuchung jedoch auf einige bestimmte, historische Beispiele von Kompatibilismen beschränken, bleiben dabei prinzipiell der Gefahr

ausgesetzt, auf Grund des eingeschränkten Objektbereiches eine verkürzende und unzutreffende Definition des Kompatibilismusbegriffes zu entwerfen. Und in der Tat weisen drei derartige, historisch-vergleichende Arbeiten diese Schwäche auf, dass sie abstrahierend nicht-repräsentative Merkmale gewisser Theorien als verbindliche Mindestanforderungen für jegliche Form von Kompatibilismus zu erweisen versuchen.<sup>18</sup> Es ist nicht zu sehen, warum alle kompatibilistischen Konstruktionen notwendig die Kompatibilität von Determinismus und Freiheit aus einem Verständnis von Freiwilligkeit (*voluntariness*) herleiten müssten, auch wenn eine Vielzahl von historischen Theorien in der Tat so verfährt. Ganz besonders aber die Annahme, dass Kompatibilisten unvermeidlich einen indifferenten Willen mit einem Determinismus in Einklang zu bringen versuchten<sup>19</sup>, kann nichts für sich haben, selbst wenn man gewillt ist, mit J. Newman anzunehmen, dass die Äußerungen eines solchen Willens (*intentions, reasons, motives*) keine kausale Wirksamkeit bezüglich des Physischen hätten, sondern nur eine zustimmende Funktion ausüben könnten.

Mit solcherart begrenzten Verständnissen von Kompatibilismus kann die Theorie der Ethica auf keinen Fall übereinstimmen, da sie einerseits a-kausale Ereignisse -und ins-

---

<sup>18</sup>Cf. J. Newman, "The Compatibilist Interpretation of Spinoza"; T. Honderich, A Theory of Determinism, Vol. II: The Consequences of Determinism; R.C. Weatherford, The Implications of Determinism.

<sup>19</sup>Cf. J. Newman, "The Compatibilist Interpretation of Spinoza", pp. 360-364, und R.C. Weatherford, The Implications of Determinism, p. 77.

besondere einen indifferenten Willen- als unmöglich und illusionär zurückweist und andererseits ihre Freiheitskonzeption nicht darauf stützt, dass das determinierte menschliche Verhalten mit ihm korrespondierenden Willensakten übereinzustimmen vermag.<sup>20</sup>

Unter Hinzuziehung einer -sich nicht bloß auf vorgegebene kompatibilistische Theorien gründende- Bestimmung des Kompatibilismusbegriffes, die diesen allgemein genug fasst, um keine sachlich unangemessene Verengung des Definitionsbereiches von vorneherein zu verfügen, lässt sich das System der Ethica hingegen problemlos als ein kompatibilistisches ausweisen. Die analytisch-systematische Taxonomie, die von G. Strawson entwickelt wird<sup>21</sup>, erkennt die grundlegende Gemeinsamkeit von Kompatibilismen darin, dass diese es als möglich zulassen müssen, dass Determinismus und Freiheit zugleich existieren bzw. der Fall sein können, während Inkompatibilisten dies für nicht möglich halten. In Bezug auf die tatsächliche Gegebenheit von Determinismus bzw. Frei-

---

<sup>20</sup>Im 58. Brief beschreibt Spinoza -im Rahmen seiner Erläuterung Descartes' und auf Einwürfe Tschirnhausens eingehend- einen Menschen als frei, der in Übereinstimmung mit seinem Willen handelt, und spricht **in dieser Hinsicht** sogar von einem freien Willen. Die Erläuterungen Spinozas an dieser Stelle beziehen sich nicht vornehmlich auf seine eigene Position und richten sich vielmehr auf die bloße Tatsache, dass der Wille wie alles Seiende nicht unverursacht sein kann. Ebenso legen sie nicht nahe, dass Spinoza selber Zwang und Freiheit hauptsächlich auf den menschlichen Willen bezöge:

"Nam, quod cum Cartesio ait, illum liberum esse, qui a nulla causa externa cogitur, si per hominem coactum intelligit eum, qui invitus agit, concedo nos quibusdam in rebus nullatenus cogi, hocque respectu habere liberum arbitrium; Sed si per coactum intelligit, qui quamvis non invitus, necessario tamen agit, (ut supra explicui) nego nos aliqua in re liberos esse." (Ep. 58)

<sup>21</sup>Cf. G. Strawson, Freedom and Belief, besonders pp. 1-21.

heit kann es dabei drei verschiedene Haltungen geben, nämlich die Bejahung, die Verneinung oder auch das Unentschieden-Lassen, was sich einerseits auf den Determinismus und andererseits auf die Freiheitskonzeption beziehen kann. Dementsprechend können kombinatorisch neun verschiedene, prinzipiell mögliche Positionen hergeleitet werden, von denen ausnahmslos jede im Stande ist, Grundlage einer kompatibilistischen Theorie zu sein. Die endgültige Beurteilung einer spezifischen Theorie daraufhin, ob und auf welche Weise sie einen leistungsfähigen Kompatibilismus darstellt, muss sich zwangsläufig auf die jeweilige Theorie selber konzentrieren, indem sie deren Begrifflichkeit und inhaltliche Thesen auswertet, so wie es im Vorangehenden für das System der Ethica im Einzelnen durchgeführt wurde. Über die Anforderung der bloßen Möglichkeit der Koexistenz von Determinismus und Freiheit hinaus ergibt sich also im Rahmen der systematischen Klassifizierung Strawsons kein weiteres, inhaltliches Mindestkriterium, das jeder Kompatibilismus noch zu erfüllen hätte. Auf Grund eines derartigen, differenzierten, aber gleichzeitig hinreichend indefiniten Terminologieverständnisses kann die Ethica ohne weiteres als eine kompatibilistische Theorie ausgewiesen werden, da sie die Vereinbarkeit von Determinismus und Freiheit nicht nur in Anspruch nimmt, sondern sie auch konsistent einzulösen vermag.

Über die reine Verträglichkeit von Determinismusbegriff und Freiheitskonzeption hinaus bekräftigt die Theorie Spinozas weiterhin, dass beide Elemente auch tatsächlich existieren,

und nimmt damit den Standpunkt der ausgeprägtesten kompatibilistischen Position ein, die Determinismus wie auch Freiheit als wahr und -somit notwendigerweise- als miteinander vereinbar einstuft. Im Rückgriff auf die lange Zeit vorherrschende Terminologie von William James, welche jedoch nicht die Vollständigkeit der Systematik Strawsons besitzt, wird diese Position als *soft determinism* bezeichnet und gehört zu den drei relevanteren Formen von Kompatibilismus, welche die Möglichkeit der Freiheit als real ansehen.

Im Rahmen einer umfassenden und genau abgestuften Klassifikation, wie G. Strawson sie entwickelt, und im Lichte der in den Teilen 1. bis 4. ausgeführten Untersuchung lässt sich die Theorie der Ethica somit als eine in ausgezeichneter Weise kompatibilistische ausweisen. Als eine Form von *soft determinism* stellt sie eine charakteristische Variante von Kompatibilismus dar und untermauert mit ihrer Konzeption einer *libera necessitas* konsequent den begründeten und starken Anspruch, dass Freiheit nur auf der Grundlage des Determinismus möglich ist, den diese nicht nur der Struktur nach impliziert, sondern ebenso inhaltlich bekräftigt und vervollständigt.

## **BIBLIOGRAPHIE**

### **Primärliteratur**

#### **Spinoza, Benedictus de.**

- Spinoza Opera, Voll. I-IV. C. Gebhardt (ed.). Heidelberg 1924-1926.
- Sämtliche Werke, Voll. I-VII. W. Bartuschat, G. Gawlick & M. Walther (edd.). [Philosophische Bibliothek Bdd. 91-96b]. Hamburg 1986-1999.
- Die Ethik. [Universal-Bibliothek Bd. 851]. Stuttgart 1990. (<sup>1</sup>1977).
- Œuvres complètes. R. Caillois, M. Francès & R. Misrahi (edd.). [Bibliothèque de la Pléiade Bd. 108]. Paris 1992. (<sup>1</sup>1954).

\* \* \*

#### **Descartes, René.**

- Principia Philosophiae. (<sup>1</sup>1644).

#### **Hobbes, Thomas.**

- Of Liberty and Necessity. (<sup>1</sup>1646).
- Leviathan. (<sup>1</sup>1651).

#### **Hume, David.**

- A Treatise of Human Nature. (<sup>1</sup>1739).
- An Enquiry Concerning Human Understanding. (<sup>1</sup>1748).

#### **Schelling, F.W.J.**

- Das Wesen der menschlichen Freiheit. (<sup>1</sup>1809).

## Sekundärliteratur

### **Adler, Mortimer J. et al.**

- The Idea of Freedom, Vol. I: A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom. Garden City (NY) 1958.
- The Idea of Freedom, Vol. II: A Dialectical Examination of the Controversies about Freedom. Garden City (NY) 1961.

### **Alexander, Samuel.**

- "Spinoza and Time." In: S. Paul Kashap (ed.). Studies in Spinoza. Critical and Interpretive Essays. Berkeley 1972: 68-85.

### **Alquié, Ferdinand.**

- Le rationalisme de Spinoza. Paris 1981.

### **Amann, Francis.**

- Ganzes und Teil. Wahrheit und Erkennen bei Spinoza. Dissertation an der Universität Hamburg 1999. [Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft, Vol. IX]. Würzburg 2000.

### **Bartuschat, Wolfgang.**

- "Metaphysik als Ethik. Zu einem Buchtitel Spinozas." In: Zeitschrift für philosophische Forschung 28 (1974): 132-145.
- "Selbstsein und Absolutes." In: Neue Hefte für Philosophie 12 (1977): 21-63.
- "Neuere Spinoza-Literatur." In: Philosophische Rundschau 24 (1977): 1-44.
- "Über Spinozismus und menschliche Freiheit beim frühen Schelling." In: H.-M. Pawlowski et al. (edd.). Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie. Stuttgart 1989: 153-175.
- "Das Kontingente in Spinozas Philosophie des Absoluten." In: Hans Radermacher et al. (edd.). Rationale Metaphysik. Die Philosophie von Wolfgang Cramer, Vol. II. Stuttgart 1990: 99-121.
- "Metaphysik und Ethik in Spinozas *Ethica*." In: Studia Spinozana 7 (1991): 15-37.

- "Die Theorie des Guten im 4. Teil der *Ethik*." In: Atilano Domínguez (ed.). La ética de Spinoza. Fundamentos y significado. [Actas del Congreso Internacional; (Almagro, 1990)]. Cuenca 1992: 331-339.
- Spinozas Theorie des Menschen. Hamburg 1992.
- "Baruch de Spinoza." In: J.P. Schobinger (ed.). Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Vol. II: Frankreich und die Niederlande. Basel 1993: 893-986.
- "Remarques sur la première proposition de la cinquième partie de l'*Ethique*." In: Revue Philosophique de la France et de l'Etranger 119 (1994): 5-21.
- "Teleologie bei Spinoza im Hinblick auf Kant." In: Jürgen-Eckhardt Pleines (ed.). Teleologie. Ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart. Würzburg 1994: 98-112.
- "The Infinite Intellect and Human Knowledge." In: Yirmiyahu Yovel (ed.). Spinoza on Knowledge and the Human Mind. [Papers Presented at the Second Jerusalem Conference]. Leiden 1994: 187-208.
- Individuum und Gemeinschaft bei Spinoza. Delft 1996.
- Baruch de Spinoza. München 1996.
- "Moralität bei Spinoza." In: Marcel Senn & Manfred Walther (edd.). Ethik, Recht und Politik bei Spinoza. [Vorträge gehalten anlässlich des 6. Internationalen Kongresses der Spinoza-Gesellschaft; (Zürich, 2000)]. Zürich 2001: 23-45.

**Bennett, Jonathan.**

- "Teleology and Spinoza's Conatus." In: Midwest Studies in Philosophy 8 (1983): 143-160.
- A Study of Spinoza's Ethics. Indianapolis 1984.
- "Spinoza and Teleology: A Reply to Curley." In: Edwin Curley and Pierre-François Moreau (edd.). Spinoza. Issues and Directions. [The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference]. Leiden 1990: 53-57.

**Bernard, Walter.**

- "Free Will or Determinism?" In: Baruch Spinoza. [Spinoza Institute of America]. New York 1933: 57-64.

**Berofsky, Bernard (ed.).**

- Free Will and Determinism. New York 1966.

**Beyssade, Jean-Marie.**

- "De l'émotion intérieure chez Descartes à l'affect actif spinoziste." In: Edwin Curley & Pierre-François Moreau (edd.). Spinoza. Issues and Directions. [The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference]. Leiden 1990: 176-190.

**Boss, Gilbert.**

- La différence des philosophies. Hume & Spinoza, Vol. I. Zürich 1982.

**Boutroux, Emile.**

- "Exposition de la doctrine de Spinoza sur la liberté." In: Revue de Métaphysique et de Morale 31 (1924): 505-542.

**Bravo-Navalpatro, José María.**

- Freiheit als Sein und Handeln in der Notwendigkeit bei Spinoza. Dissertation. München 1972.

**Brunner, Peter.**

- Probleme der Teleologie bei Maimonides, Thomas von Aquin und Spinoza. Heidelberg 1928.

**Capek, Milic.**

- "The Doctrine of Necessity Re-examined." In: The Review of Metaphysics 5 (1951): 11-54.

**Clark, Mary T.**

- "How Plotinian is Spinoza's Doctrine of Freedom?" In: The New Scholasticism 33 (1959): 273-290.

**Clark, Mary T. (ed.).**

- The Problem of Freedom. New York 1973.

**Coelho, António.**

- "O problema da liberdade em Espinosa." In: Revista Portuguesa de Filosofia 20 (1964): 293-313.

**Collins, James Daniel.**

- Spinoza on Nature. Southern Illinois University 1984.

**Cook, Thomas.**

- Understanding Human Freedom in a Naturalistic Context: A Spinozistic Study. Dissertation an der Vanderbilt University 1981.

**Cremaschi, Sergio.**

- "Concepts of Force in Spinoza's Philosophy." In: Studia Leibnitiana Supplementa 20 [Theoria cum Praxi 2] (1981): 138-144.

**Curley, Edwin.**

- Spinoza's Metaphysics. Cambridge (U.S.) 1969.
- Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics. Princeton 1988.
- "On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology." In: Edwin Curley & Pierre-François Moreau (edd.). Spinoza. Issues and Directions. [The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference]. Leiden 1990: 39-52.

**De Dijn, Herman.**

- "The Possibility of an Ethics in a Deterministic System like Spinoza's." In: Jon Wetlesen (ed.). Spinoza's Philosophy of Man. [Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium 1977]. Oslo 1978: 27-35.
- "The Compatibility of Determinism and Moral Attitudes." In: Emilia Giancotti (ed.). Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Napoli 1985: 205-219.
- "Naturalism, Freedom and Ethics in Spinoza." In: Studia Leibnitiana 22 (1990): 138-150.
- "Wisdom and Theoretical Knowledge in Spinoza." In: Edwin Curley & Pierre-François Moreau (edd.). Spinoza. Issues and Directions. [The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference]. Leiden 1990: 147-156.

**Delbos, Victor.**

- Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme. Paris 1893.

**Demos, Raphael.**

- "Spinoza's Doctrine of Privation." In: S. Paul Kashap (ed.). Studies in Spinoza. Critical and Interpretive Essays. Berkeley 1972: 276-288.

**Dienstfertig, Marcus.**

- Die menschliche Freiheit nach Spinoza. Dissertation. Breslau 1872.

**Domínguez, Atilano (ed.).**

- Spinoza y España. [Actas del Congreso Internacional sobre 'Relaciones entre Spinoza y España'; (Almagro, 1992)]. Cuenca 1994.

**Donagan, Alan.**

- Spinoza. Chicago 1988.

**Duflo, Colas.**

- La finalité dans la nature. De Descartes à Kant. Paris 1996.

**Eisenberg, Paul D.**

- "Is Spinoza an Ethical Naturalist?" In: Siegfried Hessing (ed.). Speculum Spinozanum 1677-1977. London 1977: 145-164.

**Fernández García, Eugenio.**

- "Freie Notwendigkeit und *absolutum imperium*." In: Etienne Balibar, Helmut Seidel & Manfred Walther (edd.). Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus. [Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft, Vol. III]. Würzburg 1994: 71-84.
- "Necesidad libre, libertad necesaria. E. Giancotti in memoriam." In: Er. Revista de Filosofía 22 (1997): 21-58.

**Flew, Anthony & Godfrey Vesey.**

- Agency & Necessity. Oxford 1987.

**Forsyth, T.M.**

- "Spinoza's Doctrine of God in Relation to His Conception of Causality." In: S. Paul Kashap (ed.). Studies in Spinoza. Critical and Interpretive Essays. Berkeley 1972: 3-15.

**Frankena, William K.**

- "Spinoza's 'New Morality': Notes on Book IV." In: Eugene Freeman & Maurice Mandelbaum (edd.). Spinoza. Essays in Interpretation. La Salle (Illinois) 1975: 85-100.

**Friedman, J.I.**

- "Spinoza's Denial of Free Will in Man and God." In: Jon Wetlesen (ed.). Spinoza's Philosophy of Man. [Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium 1977]. Oslo 1978: 51-83.

**Friquegnon, Marie-Louise.**

- "The Paradoxes of Determinism." In: Philosophy and Phenomenological Research 33 (1972-1973): 112-116.

**Gabaude, Jean-Marc.**

- Liberté et raison, Vol. II: Philosophie compréhensive de la nécessité libératrice. Toulouse 1972.

**Gabhart, Mitchell.**

- "Spinoza, Nagel, and the View from Nowhere." In: The Southern Journal of Philosophy 32 (1994): 161-178.

**Garrett, Don.**

- "Spinoza's Necessitarianism." In: Yirmiyahu Yovel (ed.). God and Nature. Spinoza's Metaphysics. [Papers Presented at the First Jerusalem Conference]. Leiden 1991: 191-218.

**Garrett, Don (ed.).**

- The Cambridge Companion to Spinoza. Cambridge (GB) 1996.

**Giancotti Boscherini, Emilia.**

- Lexicon Spinozanum, Voll. I & II. La Haye 1970.
- "Necessity and Freedom - Reflections on Texts by Spinoza." In: Siegfried Hessing (ed.). Speculum Spinozanum. 1677-1977. London 1977: 90-107.
- "Théorie et pratique de la liberté au jour de l'ontologie spinoziste: Notes pour une discussion." In: Edwin Curley & Pierre-François Moreau (edd.). Spinoza. Issues and Directions. [The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference]. Leiden 1990: 239-257.

**Goodman, Lenn E.**

- "Determinism and Freedom in Spinoza, Maimonides, and Aristotle: A Retrospective Study." In: Ferdinand Schoeman (ed.). Responsibility, Character, and the Emotions. New Essays in Moral Psychology. Cambridge (GB) 1987: 107-164.

**Gruen, William.**

- "Determinism, Fatalism and Historical Materialism." In: The Journal of Philosophy 33 (1936): 617-628.

**Gueroult, Martial.**

- Spinoza, Vol. I: Dieu (Ethique I). Paris 1968.

- Spinoza, Vol. II: L'âme (Ethique II). Paris 1974.

**Hampshire, Stuart.**

- Freedom of Mind. Oxford 1972.
- "Spinoza and the Idea of Freedom." In: S. Paul Kashap (ed.). Studies in Spinoza. Critical and Interpretive Essays. Berkeley 1972: 310-331.
- "Spinoza's Theory of Human Freedom." In: Eugene Freeman & Maurice Mandelbaum (edd.). Spinoza. Essays in Interpretation. La Salle (Illinois) 1975: 35-48.

**Harris, Errol E.**

- "Comment." In: Canadian Journal of Philosophy 2 (1972): 191-197.
- Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy. The Hague 1973.
- "Finite and Infinite in Spinoza's System." In: Siegfried Hessing (ed.). Speculum Spinozanum. 1677-1977. London 1977: 197-211.

**Hartmann, Nicolai.**

- Teleologisches Denken. Berlin 1966. (<sup>1</sup>1951).

**Henle, Mary.**

- "A Psychological Concept of Freedom: Footnotes to Spinoza." In: Social Research 27 (1960): 359-374.

**Honderich, Ted.**

- A Theory of Determinism, Vol. I: Mind and Brain. Oxford 1988.
- A Theory of Determinism, Vol. II: The Consequences of Determinism. Oxford 1988.
- How Free are You? The Determinism Problem. Oxford 1993.

**Hook, Sidney (ed.).**

- Determinism and Freedom in the Age of Modern Science. New York 1958.

**Jarrett, Charles.**

- "Spinoza's Denial of Mind-Body Interaction and the Explanation of Human Action." In: The Southern Journal of Philosophy 29 (1991): 465-485.

**Kaeser, Walter.**

- Die Bedeutung und Stellung des Begriffs der menschlichen Freiheit im System Spinozas. Dissertation. Frankfurt a.M. 1926.

**Kashap, S. Paul.**

- "Thought and Action in Spinoza." In: S. Paul Kashap (ed.). Studies in Spinoza. Critical and Interpretive Essays. Berkeley 1972: 332-350.

**Kauz, Frank.**

- Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz. Freiburg/München 1972.

**Kenny, Anthony.**

- Will, Freedom and Power. Oxford 1975.
- Freewill and Responsibility. London 1978.

**Kenny, A.J.P.; H.C. Longuet-Higgins, J.R. Lucas, C.H. Waddington.**

- The Nature of Mind. [The Gifford Lectures 1971/72]. Edinburgh 1972.

**Kisser, Thomas.**

- "Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung." In: Etienne Balibar, Helmut Seidel & Manfred Walther (edd.). Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus. [Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft, Vol. III]. Würzburg 1994: 41-45.

**Kline, George L.**

- "Absolute and Relative Senses of *liberum* and *libertas* in Spinoza." In: Emilia Giancotti (ed.). Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Napoli 1985: 259-280.

**Lagrée, Jacqueline.**

- "From External Compulsion to Liberating Cooperation: A Reply to Macherey." In: Yirmiyahu Yovel (ed.). God and Nature. Spinoza's Metaphysics. [Papers Presented at the First Jerusalem Conference]. Leiden 1991: 181-190.

**Lennox, James G.**

- "The Causality of Finite Modes in Spinoza's *Ethics*." In: Canadian Journal of Philosophy 6 (1976): 479-500.

**Lermond, Lucia.**

- The Form of Man. Human Essence in Spinoza's Ethics. Leiden 1988.

**Leroux, Emmanuel.**

- "L'indéterminisme latent de Spinoza." In: Revue Philosophique de la France et de l'Etranger 49 (1924): 301-308.

**Levert, Paule.**

- "La croyance en la liberté chez Spinoza." In: Les Etudes Philosophiques (1972): 351-356.

**Lloyd, Genevieve.**

- "Spinoza on the Distinction between Intellect and Will." In: Edwin Curley & Pierre-François Moreau (edd.). Spinoza. Issues and Directions. [The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference]. Leiden 1990: 113-123.
- Part of Nature. Self-Knowledge in Spinoza's Ethics. Ithaca 1994.

**Lucash, Frank.**

- "What Spinoza's View of Freedom Should Have Been." In: Philosophy Research Archives 10 (1985): 491-499.

**Macherey, Pierre.**

- Hegel ou Spinoza. Paris 1990.
- "From Action to Production of Effects: Observations on the Ethical Significance of *Ethics* I." In: Yirmiyahu Yovel (ed.). God and Nature. Spinoza's Metaphysics. [Papers Presented at the First Jerusalem Conference]. Leiden 1991: 161-180.

**Mandelbaum, Maurice.**

- "The Determinants of Choice." In: Philosophy Research Archives 11 (1985): 355-377.

**Margot, Jean-Paul.**

- "El hombre bajo la conducta de la razón y la libertad en Spinoza." In: Razón y Fábula 40-41 (1976): 113-127.

**Mark, Thomas Carson.**

- Spinoza's Theory of Truth. New York 1972.

**Martínez, Francisco José.**

- "Necesidad y libertad en Espinosa a la luz de la escolástica tardía española." In: Atilano Domínguez (ed.). Spinoza y España. [Actas del Congreso Internacional sobre 'Relaciones entre Spinoza y España'; (Almagro, 1992)]. Cuenca 1994: 147-154.

**Mason, Richard V.**

- "Spinoza on the Causality of Individuals." In: Journal of the History of Philosophy 24 (1986): 197-210.
- "Spinoza on Modality." In: The Philosophical Quarterly 36 (1986): 311-342.
- The God of Spinoza. Cambridge (GB) 1997.

**Matheron, Alexandre.**

- Individu et communauté chez Spinoza. Paris 1988. (<sup>1</sup>1969).

**Matson, Wallace.**

- "Body Essence and Mind Eternity in Spinoza." In: Edwin Curley & Pierre-François Moreau (edd.). Spinoza. Issues and Directions. [The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference]. Leiden 1990: 82-95.

**Melden, A.I.**

- Free Action. London 1961.

**Metzinger, Thomas (ed.).**

- Bewußtsein. Paderborn 2001.

**Mignini, Filippo.**

- "In Order to Interpret Spinoza's Theory of the Third Kind of Knowledge: Should Intuitive Science be Considered *Per causam proximam* Knowledge?" In: Edwin Curley & Pierre-François Moreau (edd.). Spinoza. Issues and Directions. [The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference]. Leiden 1990: 136-146.
- "The Potency of Reason and the Power of Fortune." In: Yirmiyahu Yovel (ed.). Spinoza on Knowledge and the Human Mind. [Papers Presented at the Second Jerusalem Conference]. Leiden 1994: 223-232.

**Misrahi, Robert.**

- "La possibilité théorique et pratique de l'éthique dans le système de Spinoza." In: Revue de Synthèse 99 (1978): 189-202.

**Naess, Arne.**

- "Is Freedom Consistent with Spinoza's Determinism?" In: J.G. van der Bend (ed.). Spinoza on Knowing, Being and Freedom. [Proceedings of the Spinoza Symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands; (Leusden, September 1973)]. Assen 1974: 6-23.
- Freedom, Emotion and Self-subsistence. The Structure of a Central Part of Spinoza's Ethics. Oslo 1975.

**Naess, Arne & Jon Wetlesen.**

- Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects. A Reconstruction. Oslo 1967.

**Nails, Debra.**

- "Some Implications of Spinoza's Doctrine of Determinism and Human Freedom." In: Kinesis 9 (1978): 11-22.

**Newman, Jay.**

- "The Compatibilist Interpretation of Spinoza." In: The Personalist 55 (1974): 360-368.

**Nicolson, Margaret Erskine.**

- A Comparative Study of the Ethics of Spinoza and Nietzsche. Dissertation an der Yale University 1924.

**Oshiro, Jorge.**

- Spinozas Kritik der anthropozentrischen Betrachtungsweise in ihrer systematischen Bedeutung. Magisterarbeit an der Universität Hamburg 1982.

**Palmedo, Kurt.**

- Der Freiheitsbegriff in der Lehre Spinozas. Ein Beitrag zur Geschichte der ethischen Prinzipien. Dissertation an der Universität Leipzig 1919. Weida/Thüringen 1920.

**Parkinson, George H.R.**

- "Leibniz on Human Freedom." In: Studia Leibnitiana Sonderheft 2 (1970).

- "Spinoza on the Power and Freedom of Man." In: Eugene Freeman & Maurice Mandelbaum (edd.). Spinoza. Essays in Interpretation. La Salle (Illinois) 1975: 7-33.

**Pauen, Michael.**

- Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Frankfurt a.M. 2001.

**Pothast, Ulrich.**

- Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Frankfurt a.M. 1980.

**Pothast, Ulrich (ed.).**

- Seminar: Freies Handeln und Determinismus. Frankfurt a.M. 1978.

**Préposiet, Jean.**

- Spinoza et la liberté des hommes. [Les Essais 130]. Paris 1967.
- "Remarques sur la doctrine de la double nécessité dans le spinozisme." In: Revue Internationale de Philosophie 31 (1977): 135-144.

**Ramond, Charles.**

- Spinoza et la pensée moderne. Constitutions de l'objectivité. Paris 1998.

**Remus, Daniela P.**

- Zur systematischen Bedeutung des Freiheitsbegriffs in der Philosophie Spinozas. Dissertation an der Universität Hamburg 1994.

**Rice, Lee C.**

- "Emotion, Appetition, and Conatus in Spinoza." In: Revue Internationale de Philosophie 31 (1977): 101-116.
- "Spinoza, Bennett, and Teleology." In: The Southern Journal of Philosophy 23 (1985): 241-253.

**Rivaud, Albert.**

- Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza. Paris 1905.

**Roe Jr., Edward D.**

- "The Probability of Freedom: A Critique of Spinoza's Demonstration of Necessity." In: Bibliotheca Sacra 51 (1894): 641-659.

**Rotenstreich, Nathan.**

- "Freedom as a Cause and as a Situation." In: Revue Internationale de Philosophie 24 (1970): 53-71.
- "Freedom, Reflection and Finitude." In: Philosophy and Phenomenological Research 33 (1972-1973): 163-173.
- "Conatus and Amor Dei: The Total and Partial Norm." In: Revue Internationale de Philosophie 31 (1977): 117-134.

**Rousset, Bernard.**

- La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut. Paris 1968.

**Russell, John M.**

- "Freedom and Determinism in Spinoza." In: Auslegung 11 (1984): 378-389.

**Schewe, Martin.**

- Rationalität kontra Finalität. Spinozas Anthropomorphismuskritik als Element seiner Methodenlehre. Dissertation an der Universität Münster. Frankfurt a.M. 1987.

**Schewe, Martin & Achim Engstler (edd.).**

- Spinoza. Frankfurt a.M. 1990.

**Schipper, Edith Watson.**

- "Two Concepts of Human Freedom." In: The Southern Journal of Philosophy 11 (1973): 309-315.

**Schlesing, E.**

- Das Verhältnis zwischen Leidenschaft und Freiheit in der Lehre Spinozas. Dissertation an der Universität Heidelberg. Heidelberg 1899.

**Schnepf, Robert.**

- "Freiheit und Notwendigkeit in den *Cogitata Metaphysica*." In: Etienne Balibar, Helmut Seidel & Manfred Walther (edd.). Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus. [Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft, Vol. III]. Würzburg 1994: 23-30.

**Schottlaender, Rudolf.**

- "Spinoza: Ein Meister der Freiheit." In: Zeitschrift für Philosophische Forschung 31 (1977): 511-526.

**Schrijvers, Michael.**

- Spinozas Affektenlehre. Bern 1989.

**Schütt, Hans-Peter.**

- "Spinozas Konzeption der Modalitäten." In: Neue Hefte für Philosophie 24/25 (1985): 165-183.

**Seidl, Horst.**

- "Zu Freiheit und Notwendigkeit bei Spinoza." In: Etienne Balibar, Helmut Seidel & Manfred Walther (edd.). Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus. [Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft, Vol. III]. Würzburg 1994: 31-39.

**Slote, Michael A.**

- "Understanding Free Will." In: The Journal of Philosophy 77 (1980): 136-151.
- "Ethics Without Free Will." In: Social Theory and Practice 16 (1990): 369-383.

**Sokolov, V.**

- "Le problème de la liberté dans les œuvres de Spinoza, sa place et son rôle dans l'histoire de la philosophie." In: Revue Internationale de Philosophie 31 (1977): 158-173.

**Sontag, Frederick.**

- "Being and Freedom: The Metaphysics of Freedom." In: Process Studies 8 (1978): 180-185.

**Spaemann, Robert & Reinhard Löw.**

- Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens. München 1981.

**Sprigge, T.L.S.**

- The Significance of Spinoza's Determinism. Leiden 1990.

**Steinvorth, Ulrich.**

- Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit. Darmstadt 1987.
- "Determinismus, Freiheit und Moral: Skinner contra Popper." In: Kant-Studien 68 (1977): 478-492.

**Stern, Axel.**

- "Persönliche und politische Freiheit bei Spinoza." In: J. Simon (ed.). Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems. Freiburg 1977: 271-297.

**Strack, R.**

- Notwendigkeit und Freiheit. Eine Erläuterung der Lehre Spinozas über das relative Verstandesdenken (ratio). Dissertation an der Universität Bonn. Berlin 1921.

**Strawson, Galen.**

- Freedom and Belief. Oxford 1986.

**Strawson, Peter F.**

- Freedom and Resentment. London 1974.
- "Spinoza: Liberty and Necessity." In: N. Rotenstreich & N. Schneider (edd.). Spinoza. His Thought and Work. Jerusalem 1983: 120-129.

**Strenger, Irineu.**

- "Da liberdade, segundo Espinosa." In: Revista Brasileira de Filosofia 6 (1956): 538-543.

**Sullivan Jr., Celestine J.**

- "Spinoza and Hume on Causation." In: Storia della filosofia moderna e contemporanea. [Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia; (Venezia, 1958)]. Firenze 1961: 431-437.

**Taylor, A.E.**

- "Some Incoherencies in Spinozism (II)." In: S. Paul Kashap (ed.). Studies in Spinoza. Critical and Interpretive Essays. Berkeley 1972: 289-309.

**Temkine, Pierre.**

- "Le modèle de l'homme libre." In: Revue de Métaphysique et de Morale 99 (1994): 437-448.

**Umphrey, Stewart.**

- "Spinoza's Defense of Human Freedom." In: James B. Wilbur (ed.). Spinoza's Metaphysics. Essays in Critical Appreciation. Assen 1976: 44-65.

**Vassallo, Angel.**

- "Consideraciones sobre la idea de la libertad en Spinoza." In: Cuadernos de Filosofía 18 (1978): 169-177.

**Voisé, W.**

- "Äußere und Innere Freiheit: Spinoza, Leibniz und Wir." In: Studia Leibnitiana Supplementa 20 [Theoria cum Praxi 2] (1981): 145-151.

**Watkins, John W.N.**

- "Three Views Concerning Human Freedom." In: R.S. Peters (ed.). Nature and Conduct. London 1975: 200-228.

**Watson, Gary.**

- Free Will. Oxford 1982.

**Watt, A.J.**

- "The Causality of God in Spinoza's Philosophy." In: Canadian Journal of Philosophy 2 (1972): 171-189.
- "A Reply to Harris." In: Canadian Journal of Philosophy 2 (1973): 541-544.

**Weatherford, Roy.**

- The Implications of Determinism. London 1991.

**Wetlesen, Jon.**

- The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom. Assen 1979.

**White, Nicholas.**

- "A Modern Approach to Aristotle's *Causa Finalis*." In: Internationale Zeitschrift für Philosophie (1998): 230-241.

**Wiehl, Reiner.**

- "Von der Teleologie zur Theologie - Sackgasse oder Weg: Zur Auseinandersetzung Kants mit Spinoza." In: Manfred Walther (ed.). Spinoza und der deutsche Idealismus. [Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft, Vol. I]. Würzburg 1992: 15-41.

**Wiessner, K.**

- Die Freiheit bei Spinoza. Dissertation an der Universität Jena 1901. Osterwieck/Harz 1902.

**Wilson, Margaret D.**

- "Comments on J.-M. Beyssade. 'De l'émotion intérieure chez Descartes à l'affect actif spinoziste'." In: Edwin Curley & Pierre-François Moreau (edd.). Spinoza. Issues and Directions. [Proceedings of the Chicago Spinoza Conference]. Leiden 1990: 191-195.
- "Spinoza's Causal Axiom (*Ethics* I, Axiom 4)." In: Yirmiyahu Yovel (ed.). God and Nature. Spinoza's Metaphysics. [Papers Presented at the First Jerusalem Conference]. Leiden 1991: 133-160.

**Yakira, Elhanan.**

- Contrainte, nécessité, choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz. Zürich 1989.

**Yovel, Yirmiyahu.**

- "The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation." In: Edwin Curley & Pierre-François Moreau (edd.). Spinoza. Issues and Directions. [The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference]. Leiden 1990: 157-175.

**Yovel, Yirmiyahu (ed.).**

- God and Nature. Spinoza's Metaphysics. [Papers Presented at the First Jerusalem Conference]. Leiden 1991.
- Spinoza on Knowledge and the Human Mind. [Papers Presented at the Second Jerusalem Conference]. Leiden 1994.

**Zubiri, Xavier.**

- Vom Wesen. München 1968.

**Zulawski, Jerzy.**

- Das Problem der Kausalität bei Spinoza. Dissertation an der Universität Bern. Bern 1899.

\* \* \*

Nicht angetroffene Schriften:

**Alquié, Ferdinand.**

- Servitude et liberté selon Spinoza. [Cours de Sorbonne; 9<sup>e</sup> leçon]. Ohne Datum.

**Chauí, Marilena de Souza.**

- Nervura do real. Espinosa e a questão da liberdade. Habilitation. São Paulo 1977.
- "Linguagem e liberdade. O contradiscurso de Baruch de Espinosa." In: Marilena de Souza Chauí. Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. São Paulo 1981: 10-103.
- Espinosa. Uma filosofia da liberdade. São Paulo 1995.

**Dunham, James Henry.**

- Freedom and Purpose. An Interpretation of the Psychology of Spinoza. Princeton 1916.

**Everett, Katherine.**

- Mechanism and Teleology in the Philosophy of Spinoza. Dissertation an der Cornell University 1912.

**Farid, Arifa.**

- "Spinoza's Deterministic Ethics." In: Pakistan Philosophical Congress 12 (1965): 305-313.

**Hardin, William J.**

- Free Will, Determinism, and the Nature of Education. The Philosophical Viewpoints of Benedict Spinoza and John Dewey. Dissertation an der St. Louis University 1971.

**Kaphagawani, Didier N.**

- Leibniz on Freedom and Determinism in Relation to His Predecessors. Dissertation an der University of Leeds 1987.

**Kashap, S. Paul.**

- Spinoza and Moral Freedom. Albany (NY) 1987.

**Kline, David.**

- "A Rejoinder to the supposed Freedom-Determinism Quandary in Spinoza's *Ethics*." In: Dialogue (PST) 12 (1970): 23-30.

**Lange, M.**

- Spinoza's Argument for Intellectual Freedom. Magisterarbeit. Vancouver 1977.

**Little, Ivan.**

- "Freedom, Determinism, and Reason." In: Proceedings of the New Mexico - West Texas Philosophical Society 1974: 21-27.

**Misrahi, Robert.**

- "Spinoza, philosophe juif et penseur de la liberté." In: Information Juive 271 (1977).

**Pines, Shlomo.**

- "On Spinoza's Conception of Human Freedom and of Good and Evil." In: N. Rotenstreich & N. Schneider (edd.). Spinoza. His Thought and Work. Jerusalem 1983: 147-159.  
[Ebenso in: Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza 6 (1981): 13-25.]

**Spakovsky, A.v.**

- Freedom, Determinism, Indeterminism. The Hague 1963.

**Zakaria, A.**

- La liberté selon Descartes et la critique de Spinoza. Dissertation. Paris 1980.

"Although you have been prepared for it for a long time, there is something sudden about freedom when it finally comes."

F. Gulda, The Long Road to Freedom.

"Si jam via, quam ad haec ducere ostendi, per ardua videatur, inveniri tamen potest. [...] Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt."

B. de Spinoza, Ethica V, prop. 42, schol.

"Les preuves fatiguent la vérité."

G. Braque