

## Aus der Einleitung

L Einleitung

ben hervorragende Neuübersetzungen der Texte Spinozas ins Englische und Deutsche vorgelegt.

### Zur Aktualität Spinozas

Spinozas Denken wird unserer »nachmetaphysischen« Zeit in mancherlei Hinsicht als problematisch erscheinen – was gleichermaßen für analytische, phänomenologische, hermeneutische wie postmoderne Positionen gilt. Sind Begriffe wie »Gott« oder »Attribut« überhaupt noch sinnvoll? Oder sind sie vielmehr leere, durch nicht erkannte Unvollkommenheiten der Sprache entstandene Wortbildungen, die sich weder durch Erfahrung bewähren noch durch logische Wahrheiten als sinnvoll erweisen können? Ist die Apodiktizität, mit der Spinoza viele seiner Aussagen trifft, nicht bedenklich? Versteckt sich hinter Spinozas Begriffen und Verfahren ein autoritärer Objektivismus oder Absolutismus der Vernunft, der andere Sichtweisen nicht gelten lassen kann oder will? Man wird Spinoza heute nicht mehr lesen können, ohne dass sich solche Fragen hinsichtlich seines Denkens sowie der Berechtigung und Genealogie von Metaphysik überhaupt stellen. Hier können sie nicht behandelt werden, aber zumindest seien einige Gedanken formuliert, die zu einer kritisch-fairen Auseinandersetzung anregen mögen.

1. Eine viel zitierte Aussage aus einem Brief Spinozas lautet: »[...] ich erhebe nicht den Anspruch, die beste Philosophie gefunden zu haben, sondern ich weiß, daß ich die wahre kenne« (*SW*, Bd. 6, 76. Brief); im darauf folgenden Satz wird diese Gewissheit mit derjenigen einer geometrischen Wahrheit verglichen. Das sind selbstbewusste Aussagen, aber man muss hier berücksichtigen, auf was dieser Brief antwortet: auf den Bekehrungsversuch eines frisch zum Katholizismus übergetretenen, jungen Mannes. Der apodiktische Ton resultiert also sicher auch aus der provozierenden Haltung, auf die Spinoza hier reagiert. Noch wichtiger ist aber die Tatsache, dass Spinoza nicht etwa behauptet

## Aus der Einleitung

Zur Rezeption und Aktualität Spinozas

LI

- tet, seine eigene Philosophie bilde eine vollendete oder abschließende Phase bzw. Form des Denkens, über die hinaus keine Weiterentwicklung möglich sei. Damit ist ein weiterer Verdacht definitiv abzuwenden: Zwar werden im Rahmen der eigenen Theorie systematisch Irrtümer anderer Theoretiker oder Diskurse erklärt – etwa in Bezug auf Wahrnehmungstäuschungen, den freien Willen oder das anthropomorphe, finalistische Bild Gottes und der Natur –, aber diese abweichenden Positionen werden nicht als Entwicklungsstufen auf dem Weg zur eigenen Position behandelt; Spinoza liefert vielmehr das, was eine ›Irrtumstheorie‹ genannt wird: Der eigene theoretische Rahmen soll, neben anderen Dingen, seine explanative Kraft dadurch erweisen, dass er begründen kann, warum andere, falsche Erklärungen zustande kommen. Spinozas Analyse will damit zeigen, dass auch falsche Überzeugungen notwendig aus der Natur des Menschen folgen. Diese Analyse bilde »die einzige Philosophie, die den Irrtum weder als Mangel noch als Sünde betrachtet, sondern vielmehr eine Theorie seiner Produktion formulieren kann [...]: das Terrain einer Theorie der Ideologie ist damit erschlossen« (Moreau 1994, S. 58, 62).
2. Ein weiterer Punkt, der Spinozas Philosophie gerade heute interessant macht, ist sicherlich die Tatsache, dass mit seinem System eine Konzeption vorliegt, die uns vorführt, dass eine wissenschaftlich-rationale Durchdringung der Welt nicht mit deren ›Entzauberung‹ einhergehen muss. Das Potenzial spinozistischen Denkens in dieser Hinsicht wird heute kaum bemerkt, dabei liegt mit seiner Position ein Naturalismus ohne starke Reduktionismen vor, was durchaus derzeitigen Orientierungsversuchen entgegenzukommen scheint. Nach Darwin und Freud, und für gewisse Kreise bereits seit Spinoza, steht für das aufgeklärte westliche Denken fest: Der Mensch ist ausnahmslos Teil der Natur; nichts entzieht sich dieser ›natürlichen‹ Erklärung, ob Evolution, Emotionalität, Religion, Individualität oder Kultur. Aber, zumindest Spinoza zufolge, sind wir damit nicht einfach an einen kalten Platz am Rande eines frem-

den, bedeutungslosen Kosmos verbannt. Vielmehr werde umgekehrt durch unsere Erkenntnis die Natur »deifiziert« (Yovel <sup>2</sup>1992), indem sie den Platz einer einst supranaturalen Gottheit einnimmt, der gegenüber wir uns nicht emotionslos verhalten, sondern die wir in dem Maße lieben, in dem wir sie verstehen (vgl. E5). Spinoza bietet uns damit einen »ekstatischen« Rationalismus (Goldstein 2006) an. Ziel seines Systems ist die intellektuelle Liebe zu Gott (*Amor Dei intellectualis*), die kognitiver und emotionaler Zustand in einem ist. Und tatsächlich beschreiben Wissenschaftler wie Einstein, der sich offen zu Spinozas Gott bekannte, ihre Erkenntnishaltung als eine Form der kosmischen Religiosität. In verwandtem Geiste formuliert offenbar auch Stephen Hawking den abschließenden Gedanken seiner *Brief History of Time* (1988): Wenn wir eine vollständige Theorie des Universums entdecken würden und die Frage, warum wir und das Universum existieren, beantworten könnten, »then we would know the mind of God«. Neben all denen, für die mit der wissenschaftlichen Erkenntnis unserer Stellung in der Natur eine Reihe von Ernüchterungen einhergeht oder die schaudern angesichts der »unendlichen Weite der Räume« (Pascal, 1623–62), gibt es demnach solche, die sich mit dieser Erkenntnis nicht »klein« fühlen, sondern ein Staunen empfinden, das schon in der Antike als Quelle der Philosophie betrachtet worden ist. Diese Menschen erfahren großes Glück aus wissenschaftlicher Betrachtung und Erklärung: »Glückseligkeit ist nichts anderes als die Seelenruhe, die aus der intuitiven Gotteserkenntnis entspringt«, so der vierte Hauptsatz des Anhangs zum vierten Teil der *Ethik*. Der religiöse Impuls findet sich bei Spinoza also in Form von kognitiver Aktivität und affektiver Intensität des Erkennens. Der Gedanke, dass jedes Einzelding seinen Ort im Wirklichkeitsganzen hat und aus Gesetzmäßigkeiten dieses Gesamten adäquat zu verstehen ist, scheint aber der Philosophie und dem Alltagsdenken fremd geworden zu sein; näher liegt er dem naturwissenschaftlichen Denken, was durchaus dem Geis-

te Spinozas entgegenkommt. Spinoza könnte also gerade auch für Dialoge zwischen Wissenschaft und Philosophie interessant sein. Als Beispiel für eine zeitgemäße Position, die spinozistische Gedanken eigenständig zu einer ›Spiritualität für Atheisten‹ weiterentwickelt, sei hier A. Comte-Sponville (2006) angeführt.

3. In den letzten Jahren ist in Philosophie, Psychologie und Neurowissenschaften das Interesse an den Emotionen, und zuweilen am Verhältnis der Emotionalität zur Vernunft, zu einem prominenten Thema der Forschung und interdisziplinärer Debatten geworden. Auch hierzu hat Spinoza Substanzielles beizutragen, ist es doch genau dieses Verhältnis, das die *Ethik* behandelt, weshalb etwa Deleuze (1981) sie gar als eine »Ethologie« bezeichnet hat. Damit fügt sich Spinozas Denken leicht in jüngere Diskussionen ein, die, von Psychologie und kognitiven Neurowissenschaften unterrichtet, die Natur des Menschen in den Mittelpunkt auch *ethischer* Reflexionen stellen. Es bildet dabei eine wichtige Alternative besonders zu Modellen, die den Menschen in ein Natur- und ein Vernunftwesen zerteilen, indem der Spinozismus die Verbindungen zwischen menschlicher Affektivität und Vernunft, zwischen Individuum und Gemeinschaft herausarbeitet – Pole, die für kartesische und kantische Dualismen (Subjekt–Objekt, Natur–Vernunft, Geist–Materie) fast unüberwindbare Gegensätze bilden.
4. Viele Leser werden sich bei alledem dennoch fragen, ob man heute wirklich noch zu einer spinozistischen Perspektive gelangen kann. Müsste man dafür nicht metaphysische und epistemologische Voraussetzungen annehmen, von denen uns die wichtigsten Strömungen der Philosophie im 20. Jh. (glaubten) befreit (zu) haben? Sind aber Spinozas metaphysische und erkenntnistheoretische Grundannahmen für das zeitgenössische Denken tatsächlich spekulative, inakzeptable ›Zumutungen‹?

Der Rationalismus Spinozas ist sich grundsätzlich der Beschränkungen unseres Zugangs zum Ganzen der Natur

Aus der Einleitung

LIV

Einleitung

bewusst. Ein entscheidender Gedanke ist hier, dass wir zwar *Ausdruck* der Prinzipien des Kosmos selbst sind, gleichzeitig aber nur eine endliche Zahl verschwindend kleiner, endlicher *modi* bilden, was unseren Ausblick auf die Welt entscheidend einschränkt. In einem Brief an H. Oldenburg vom November 1665 vergleicht Spinoza die Situation des Menschen entsprechend mit derjenigen eines vernunftbegabten Würmchens, das im Blut lebt, nur die Bestandteile des Blutes wahrnehmen und deren Gesetzmäßigkeiten verstehen kann – dem aber die Funktionen dieser Bestandteile im gesamten Blutkreislauf oder gar des Organismus verborgen bleiben müssten. Wie ein solches Würmchen lebe also auch der Mensch in der Natur und betrachte gewisse Zusammenhänge als Ganze, ohne den weiteren Rahmen zu kennen. Trotzdem gelinge dem Menschen mittels der wissenschaftlichen Erkenntnis ein Blick in das Wesen der Natur. Letzteres ist, wörtlich genommen, eine starke Annahme, die heute kaum noch ein Philosoph einräumt und wohl auch nicht alle Wissenschaftler akzeptieren: Ihrem verbreiteten Selbstverständnis nach liefert die Wissenschaft »Modelle«, und Philosophen, noch bescheidener, sind meist mit der Reflexion dieser Modelle zufrieden. Das zeitgenössische Klima begegnet dem Erkenntnisoptimismus eines Spinoza daher im Allgemeinen mit Skepsis bis Ablehnung. Dennoch gibt es auch heute Stimmen im philosophischen Diskurs, die seinen Auffassungen überraschend nahekommen, die sogar einige seiner zentralen Überzeugungen zu teilen scheinen. So bekennt sich etwa J. Searle offensiv zu dem, was er »Aufklärungsvision« nennt:

Ich denke, daß das Universum völlig unabhängig vom menschlichen Geist existiert und daß wir – im Rahmen der Grenzen, die uns durch unsere evolutionäre Ausstattung gesetzt sind – dazu gelangen können, die Natur des Universums zu begreifen. (2001, S. 12)

Von ganz anderer Seite vertritt A. Negri die These, dass sich mithilfe von Spinozas Philosophie die Postmoderne auf ihrem eigenen Terrain stellen lasse: Der postmodernen

Deontologisierung, die die Erfahrung ihrer Konsistenz und Intensität beraube, ließen sich Spinozas positive Ontologie und affirmative Philosophie entgegenstellen, der postmodernen Resignation und Ironie die Liebe: »love as the strongest passion, the passion that creates common existence and destroys the world of Power« (Negri 2004, S. 117).

Man wird demnach auch am Beginn des 21. Jh. nicht alle spezifisch spinozistischen Überzeugungen über Bord werfen müssen. So kann uns etwa Spinozas Erkenntnisoptimismus die Tatsache wieder in Erinnerung bringen, dass das Ziel der Wissenschaften letztlich die Verbesserung der Lebensverhältnisse sein und die Wissenschaften dabei zur gemeinsamen Vervollkommnung beitragen sollten. In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt, dass der Naturbegriff Spinozas herangezogen wurde, um ihn zur Grundlage einer ökologischen Philosophie oder Ethik zu machen. Vielleicht finden sich hier indes noch Ansätze, die mit denen Spinozas kompatibler sind als die herangezogene *deep ecology*.

5. Schließlich könnte ein weiterer Punkt das Gesamtunternehmen Spinozas gegenwärtig und zukünftig als bedeutsam erweisen: Wir erleben global, wenn auch im säkularen Europa bislang noch hauptsächlich über Diskussionen, eine »Rückkehr der Religionen«. Befürchtungen, dass sich Kontroversen besonders zwischen den theistischen Religionen bzw. zwischen Religionen und westlichen säkularen Denkweisen zukünftig noch verschärfen werden, scheinen begründet. Nun ist Spinoza lange Zeit als gefährlichster Atheist, Gotteslästerer und Religionsfeind betrachtet worden. Sein Denken stellt sich in Wahrheit aber nur dem »Aberglauben«, dem »Asyl der Unwissenheit« (*E1app*), entgegen, d.h. anthropomorphen Gottesbildern und den daraus abgeleiteten Theologien, Institutionen und Machtmitteln, vor allem der Instrumentalisierung der Emotionen der Angst (vor Bestrafung in einem Jenseits) und der Hoffnung (auf Belohnung daselbst). Spinoza ist nicht ein Gegner von Religion an sich; seine Argumente sind vielmehr gegen

Aus der Einleitung

LVI

Einleitung

Fundamentalismen und Fanatismen gerichtet und haben insofern eine beunruhigende Aktualität.

Spinozas Denken ist natürlich zu komplex, um direkt zur Vorbeugung bzw. zur Abwehr von Fanatismen dienen zu können – darüber ist er sich schon selbst im Klaren, wenn er etwa im *Theologisch-politischen Traktat* die philosophischen Leser als seine Zielgruppe angibt. Er erwartet demnach nicht, dass seine Argumente Leser, die vom Aberglauben bestimmt werden, von diesem abbringen können. Sein Denken könnte jedoch heute dort als vermittelnder begrifflicher Rahmen dienen, wo Religionen, Wissenschaften und Philosophie miteinander einen freien, vernünftigen Dialog anstreben. Tatsächlich gewinnt man aus der Lektüre Spinozas die Überzeugung, dass die Wurzel religiösen Dissens' weniger in der Varianz von Religion zu suchen ist als in einer Haltung, die den vernünftigen Dialog ablehnt. Aus dieser Perspektive erweisen sich die ›Atheisten‹ von einst, Spinoza oder auch Hume, als potenzielle Mediatoren für interdisziplinäre und interreligiöse Dialoge. So formuliert Spinoza im 14. Kapitel des *Theologisch-politischen Traktats* Dogmen des »allgemeinen oder gemeingültigen Glaubens« als eine Art Minimalkonsens des Theismus, der alle weiteren Dogmen ausschließt, »über die es unter rechtsschaffenen Menschen eine Meinungsverschiedenheit geben kann«, um auf diese Weise keinen »Raum für kirchliche Streitigkeiten« zu lassen. Spinoza verurteilt nur jene Haltung, die bereits die Erörterung von Religion als Sünde betrachtet, sowie alle Formen des Aberglaubens und der Politik, die illegitime Machtansprüche im Namen der Religion zu rechtfertigen suchen. Er sieht in der Religion aber durchaus ein Mittel zur Realisierung von Moralität: Glaube stimmt überein mit der Moralität, wie sie von der Vernunft entwickelt wird, auch wenn er ein Reich der »Frömmigkeit und des Gehorsams« ist. Der Weg der Vernunft, den die Philosophie weist, ist wie »alles Vortreffliche [...] ebenso schwierig wie selten«, so die letzten Worte der *Ethik*.