



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Spinoza und die Metaphysik der Subjektivität

Author(s): Rudolf Boehm

Source: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 22, H. 2 (Apr. - Jun., 1968), pp. 165-186

Published by: Vittorio Klostermann GmbH

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20481686>

Accessed: 06-01-2016 07:32 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Vittorio Klostermann GmbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zeitschrift für philosophische Forschung*.

<http://www.jstor.org>

SPINOZA UND DIE METAPHYSIK DER SUBJEKTIVITÄT¹⁾

Von Rudolf Boehm*), Gent

I.

„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 potest²⁾.“ „Zum Wesen einer Sache gehörig nenne ich, durch wessen Gegebensein die Sache notwendig gesetzt und durch wessen Entzug die Sache notwendig aufgehoben wird; oder das, ohne welches die Sache, und welches umgekehrt ohne die Sache nicht sein noch begriffen werden kann.“ Es heiße dies Spinozas Prinzip der Wesensidentität. Eine solche Identität liegt also nach Spinoza vor, wenn 1. durch das Sein von A notwendig B gesetzt wird, wenn nicht „A sein und B nicht sein“ kann, m. a. W. wenn A (oder das Sein von A) *zureichender Grund* von B (oder des Seins von B) ist; und wenn überdies 2. durch das Nichtsein von A das Sein von B unmöglich wird, wenn nicht „A nicht sein und B sein“ kann, m. a. W. wenn A (oder das Sein von A) zugleich auch *notwendige Bedingung der Möglichkeit* von B (oder des Seins von B) ist. A gehört zum Wesen von B, wenn A *zureichender Grund und notwendige Bedingung* von B ist. Spinoza gibt eine zweite Formulierung dieses Verhältnisses, welche als der ersten gleichwertig hingestellt ist: „... vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse, nec concipi potest“ — es gehöre zum Wesen einer Sache „das, ohne welches die Sache, und welches umgekehrt ohne die Sache nicht sein noch begriffen werden kann“. A kann nicht sein ohne B, B kann nicht sein ohne A. „B kann nicht sein ohne A“ — das bedeutet, was wir soeben zuvor durch den Begriff bestimmten, daß A *notwendige Bedingung* von B ist. Doch was wir soeben zuvor durch den Begriff bestimmten, daß A zugleich auch *zureichender Grund* von B ist, das wird jetzt durch die Formulierung ausgedrückt, daß auch „A nicht sein kann ohne B“, m. a. W. durch den Begriff bestimmt, daß auch B *notwendige Bedingung* von A ist. Demnach sind gleichwertig die Verhältnisse: daß A *zureichender Grund* von B ist, und daß B *notwendige Bedingung* von A ist. Spinozas Definition der Wesensidentität setzt für jedes A und jedes B das folgende Axiom voraus: Daß A *zureichender*

*) Meinem Vater zum 75. Geburtstag.

1) Erweiterte deutsche Fassung des Textes eines Vortrages, gehalten unter dem Titel „Spinoza en het grondprobleem van de moderne metaphysica“ auf dem von der „Vereniging Het Spinozahuis“ im April 1966 auf „De Hoornse Boeg“ bei Hilversum veranstalteten Colloquium über „De actualiteit van Spinoza“. Der niederländische Originaltext erscheint in den Akten des Colloquiums.

2) *Ethica*, II, def. II.

Grund von B ist, bedeutet nichts anderes, als daß B notwendige Möglichkeitsbedingung von A ist; daß B notwendige Möglichkeitsbedingung von A ist, bedeutet nichts anderes, als daß A zureichender Grund von B ist. Nennen wir einen im strengsten Sinne des Ausdrucks zureichenden Grund kurz eine *Ursache* und eine notwendige Möglichkeitsbedingung kurz eine *Bedingung*, dann müssen wir sagen: *Ursachen verursachen ihre Bedingungen, Bedingungen bedingen ihre Ursachen*. Ich nenne dieses von Spinoza vorausgesetzte Axiom den Satz vom Grundunterschied. Er ist nicht völlig neu. In jüngerer Zeit gab die fragliche Äquivalenz z. B. Anlaß zu einer Diskussion zwischen Husserl und Frege³), und das Prinzip selber fand Anwendung in Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*⁴).

Spinozas Prinzip der Wesensidentität, die Definition II im Zweiten Teile der *Ethik*, bestimmt die Wesensidentität als den besonderen Fall unter dem Satz vom Grundunterschied, wo A Ursache oder zureichender Grund von B und folglich B notwendige Möglichkeitsbedingung von A, und umgekehrt auch B Ursache oder zureichender Grund von A und folglich auch A notwendige Möglichkeitsbedingung von B ist: A nicht ohne B, und B nicht ohne A; B durch A und A durch B. In diesem Verhältnis herrscht Wesensidentität.

Welche Folgen hat es, daß Spinozas Bestimmung der Wesensidentität den Satz vom Grundunterschied voraussetzt? Spinoza macht von seiner Definition vor allem einen negativen Gebrauch: sie gestattet ihm, zu bestreiten, daß die Natur Gottes zum Wesen aller Dinge gehört, daß Gott selbst das Wesen aller Dinge sollte zu nennen sein, und des näheren, den folgenden Satz zu beweisen: „Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit⁵).“ „Zum Wesen des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz, oder die Substanz bildet nicht die Form des Menschen.“ Der Beweis lautet wie folgt: „Esse enim substantiae involvit necessariam existentiam (. . .). Si igitur ad hominis essentiam pertineret esse substantiae, data ergo substantia, daretur necessario homo (*per def. 2. hujus*), et consequenter homo necessario existeret, quod (. . .) est absurdum. Ergo etc. Q. E. D.“ „Das Sein der Substanz nämlich schließt die notwendige Existenz ein. Gehörte also zum Wesen des Menschen das Sein der Substanz, so müßte durch das Gegebensein der Substanz also notwendig der Mensch gegeben sein (gemäß der Definition II des Zweiten Teils der *Ethik*), und folglich existierte der Mensch notwendig, was absurd

3) In einem Briefwechsel, veranlaßt durch Husserls „Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895 — 99“, Fünfter Artikel, *Archiv für systematische Philosophie*, X (1904), S. 101 — 125, des näheren S. 122, Anm. 11.

4) Vgl. die Hinweise in meiner Vorrede zur deutschen Übersetzung des Werkes, Berlin, 1966, insbesondere S. XIII ff.

5) *Ethica*, II, prop. 10.

ist. Also usw.“ Wäre der Mensch eine Substanz, so müßte er, gemäß dem Prinzip der Wesensidentität, notwendig existieren dadurch, daß Gott existiert; doch daß der Mensch notwendig existieren sollte, wäre absurd. Die Bedeutung, die Spinoza diesem Satze beimißt, erhellt daraus, daß er der Proposition 10 ein Scholium, ein Corollarium und noch ein zweites Scholium beifügt und daß er in letzterem ausdrücklich erklärt, daß gerade dies der Grund war, „warum er nicht sagte, zum Wesen einer Sache gehöre das, ohne welches diese Sache nicht sein noch begriffen werden kann“: „nimirum, quia res singulares non possunt sine Deo esse, nec concipi; et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet; sed id necessario essentiam alicujus rei constituere dixi, quo dato res ponitur, et quo sublato res tollitur: vel id sine quo res, et vice versa id, quod sine re nec esse, nec concipi potest⁶⁾.“ „Allerdings weil die einzelnen Dinge nicht ohne Gott sein noch begriffen werden können; und gleichwohl Gott nicht zu ihrem Wesen gehört; sondern das, sagte ich, bilde notwendig das Wesen einer Sache, durch wessen Gegebenheit die Sache gesetzt und durch wessen Entzug die Sache aufgehoben wird: oder das, ohne welches die Sache, und umgekehrt das, welches ohne die Sache nicht sein noch begriffen werden kann.“ Denn: „Omnes sane concedere debent, nihil sine Deo esse, neque concipi posse (. . .) At interim plerique id ad essentiam alicujus rei pertinere dicunt, sine quo res nec esse, nec concipi, potest; adeoque vel naturam Dei ad essentiam rerum creatarum pertinere, vel res creatas sine Deo vel esse, vel concipi posse credunt, vel, quod certius est, sibi non satis constant⁷⁾.“ „Jedermann muß freilich zugestehen, daß nichts ohne Gott sein noch begriffen werden kann. Indessen aber sagen die meisten, zum Wesen einer Sache gehöre das, ohne welches die Sache nicht sein noch begriffen werden kann; und somit glauben sie entweder, daß die Natur Gottes zum Wesen der geschaffenen Dinge gehöre, oder daß die geschaffenen Dinge doch ohne Gott sein bzw. begriffen werden können, oder aber, was wahrscheinlicher ist, sie sind sich selber darüber nicht im klaren.“ Spinozas Prinzip der Wesensidentität richtet sich also gegen ein anderes, gebräuchlicheres Prinzip der Wesensidentität, demgemäß das zum Wesen einer Sache gehöre, ohne welches die Sache nicht sein noch begriffen werden kann, indessen dieses seinerseits sehr wohl ohne die Sache sein und begriffen werden kann. Jedoch ist dieses nach Spinoza gerade das Verhältnis, wie es zwischen Gott und den geschaffenen Dingen besteht: diese können nicht sein ohne Gott, während Gott wohl sein und begriffen werden kann ohne sie.

Nun könnte an sich jene unannehmbare Konsequenz, daß die Natur Gottes zum Wesen aller Dinge gehöre, nach Spinozas eigenem

6) II, prop. 10, schol. II.

7) Ib.

Prinzip der Wesensidentität auch dadurch vermieden werden, daß Gott als der zureichende Grund alles Seienden begriffen würde, nicht aber als alles Seienden notwendige Möglichkeitsbedingung. Diese mögliche Lösung zieht aber Spinoza nicht einmal in Betracht. In der Tat wäre in diesem Falle Gott faktisch der Schöpfer der Welt, wiewohl im Prinzip auch ein anderer zureichender Grund für ihr Sein denkbar wäre; und andererseits könnte dann, gemäß dem Satz vom Grundunterschied, Gott selbst nicht ohne die Welt sein noch begriffen werden, es wäre die Existenz der Welt notwendige Möglichkeitsbedingung für das Sein Gottes. Der Gott, von dem Spinoza spricht, ist nicht im Sinne eines zureichenden Grundes Ursache der Welt, und kann es auch prinzipiell nicht sein. Spinozas Gott ist *ausschließlich*: notwendige Möglichkeitsbedingung alles Seienden. Dies wäre denn die erste große Bedeutung des Satzes vom Grundunterschied, den Spinoza als erster in aller Deutlichkeit, sei es auch nur auf implizite Weise, in die Philosophie eingeführt hat: Müssen Gott und das endlich Seiende voneinander unterschieden werden, dann kann Gott nur *entweder* zureichender Grund des Seins des Seienden, *oder* aber notwendige Möglichkeitsbedingung für das Sein des Seienden sein.

Spinoza läßt also die erste dieser beiden Möglichkeiten ohne weiteres zur Seite. In der Tat, sollte Gott *ausschließlich* ein zureichender Grund für das Sein des Seienden sein, dann könnte das Seiende sehr wohl ohne ihn sein und begriffen werden; es bestünde im Bereich der Philosophie keinerlei Notwendigkeit, von Gott zu reden. Doch wie steht es andererseits, wenn Gott *ausschließlich* ein „Wesen“ genannt wird, ohne welches „nichts“ zu sein noch begriffen zu werden vermag?

Was können und müssen wir nennen als die universale notwendige Möglichkeitsbedingung all dessen, was ist, welches aber auf keine Weise auch schon zureichender Grund für alles, was ist, wäre in dem Sinne, daß „eo dato omnes res necessario ponuntur“? Wir können und müssen es nennen: das Sein, und zwar, mit Heidegger zu reden, „das Sein selbst“ — „wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein“⁸⁾. Das Sein, so aufgefaßt, ist keineswegs „zureichender Grund“ all des Seienden, das ist, oder, was nach Spinoza damit gleichbedeutend ist, das Sein „west“ wohl ohne das Seiende; nichtsdestoweniger vermöchte kein Seiendes zu sein, nämlich kein Seiendes ein Seiendes zu sein, ohne das Sein. Heideggers Formulierung paßt genau auf Spinozas Gottesbegriff. Heidegger behauptet und betont indessen immer wieder, daß das Sein, von dem er spricht, *nicht* Gott ist. Es ist nicht Gott dessentwegen, was Heidegger die „ontologische Differenz“ nennt. Doch die schärfste Formulierung dieser „ontologischen Diffe-

8) Was ist Metaphysik?, 4. Auflage 1943, S. 26 (Nachwort).

renz", des Unterschieds zwischen Sein und Seiendem, findet sich bei Heidegger gerade in den Worten, die wir soeben anführten. Sie stehen in folgendem Zusammenhang:

„[Man] mag prüfen, ob das Nichts, das die Angst in ihr Wesen stimmt, sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden Sich-unterscheidende, das wir das Sein nennen. Wo immer und wie weit auch alle Forschung das Seiende absucht, nirgends findet sie das Sein. Sie trifft immer nur das Seiende, weil sie zum voraus in der Absicht ihres Erklärens beim Seienden beharrt. Das Sein jedoch ist keine seiende Beschaffenheit am Seienden. Das Sein läßt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und herstellen. Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein. Wir sagen dem Denken zu übereilt ab, wenn wir das Nichts in billiger Erklärung für das bloß Nichtigte ausgeben und es dem Wesenlosen gleichsetzen. Statt solcher Übereilung eines leeren Scharfsinns nachzugeben und die rätselhafte Mehrdeutigkeit des Nichts preiszugeben, müssen wir uns auf die einzige Bereitschaft rüsten, im Nichts die Weiträumigkeit dessen zu erfahren, was jedem Seienden die Gewähr gibt, zu sein. Das ist das Sein selbst. Ohne das Sein, dessen abgründiges, aber noch unentfaltetes Wesen uns das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt, bliebe alles Seiende in der Seinlosigkeit. Allein auch diese ist wiederum nicht ein nichtiges Nichts, wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein⁹⁾.“

Nach Spinozas implizitem Axiom, welches wir den Satz vom Grundunterschied nannten, müssen wir aber daraus, daß, was er „Gott“ nennt, ausschließlich die notwendige Möglichkeitsbedingung des Seienden ist, sogar schließen, daß das Seiende seinerseits den zureichenden Grund enthält, „quo dato Deus ponitur“; und dies nicht etwa allein in der Ordnung „unserer Erkenntnis“, sondern in der Ordnung der „Sachen selbst“; denn „die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge“: „Ordo et connexio rerum idem est, ac ordo et connexio rerum¹⁰⁾.“ Was Spinoza Gott nennt, hat andere Ursachen. Gott soll aber „causa sui“ sein. Was Spinoza Gott nennt, ist am Ende nicht Gott. Es ist das Sein selbst. Es ist *nicht* Gott, weil es das Sein selbst ist. Denn der Satz vom Grundunterschied, Spinozas implizites Axiom, macht es in eins notwendig, die universale notwendige Möglichkeitsbedingung von allem, was ist, aufzufassen als das Sein selbst, gedacht in strengem Unterschied zum Seienden, und unmöglich, dieses Sein mit Gott zu identifizieren. Eher noch wäre es

9) S. 25 f.

10) *Ethica*, II, prop. 7.

denkbar, daß Gott in der Tat allein ein Wesen ist, welches faktisch die Ursache — der zureichende Grund, wiewohl keine notwendige Bedingung — des Seins aller Dinge ist; ein Wesen, von dem wir dann aber nur auf Grund einer Offenbarung dieses Wesens selber Kenntnis zu haben vermöchten. Endlich wäre noch auf die Möglichkeit zurückzukommen, daß Gott gerade doch im Sinne von Spinozas Prinzip der Wesensidentität zureichender Grund sowohl als auch notwendige Bedingung des Seins des Seienden ist; in welchem Falle dann Gott und das Ganze des Seienden im Wesen identisch wären, Gott nichts anderes wäre als schlechthin das Ganze absolut gesetzt (Hegel)^{10a)}.

Hierzu, ehe wir diese Gedankengänge zunächst unterbrechen, noch die folgende kurze Anmerkung. Heidegger hat in dem angeführten Text aus seinem „Nachwort“ zu *Was ist Metaphysik?* die Formulierung, „daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein“, in einer späteren Neuauflage ersetzt durch die andere, „daß das Sein *nie* west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein“¹¹⁾. Demnach vermöchten das Sein und das Seiende eines nicht ohne das andere zu sein: das Sein und das Seiende stünden zueinander in dem durch Spinoza als die Wesensidentität definierten Verhältnis. Es scheint in der Tat, daß Heideggers neue Wendung als das Zeichen einer Verdunkelung des Gedankens der ontologischen Differenz betrachtet werden muß, wie er von Heidegger selbst zuerst in seiner Vorlesung *Was ist Metaphysik?* von 1929 entwickelt wurde. In seiner späteren Schrift über *Identität und Differenz*¹²⁾ scheint Heidegger denn auch die Differenz nur mehr aufrechtzuerhalten, insofern er sie selber dialektisch mit der Identität zu identifizieren und dergestalt „aufzuheben“ vermag¹³⁾. —

10a) Hegel hat, soweit ich sehe, zu Spinozas Definition der Wesensidentität (def. II), zur Proposition 10 und dem zweiten Scholium zu dieser im Zweiten Teil der *Ethik* nirgends etwas bemerkt. Das ist sehr seltsam. Denn einerseits hat Hegel am Ende eine ebensolche Definition zur Voraussetzung seines Systems gebraucht, andererseits konnte, was diese Definition ihrerseits implizit voraussetzt, einen grundsätzlichen Einwand gegen seine dialektischen Versuche abgeben, und drittens mußte, was Spinoza aus jener Definition folgert, das geläufige Bild von der Philosophie Spinozas zweifelhaft machen. — In ähnlich seltsamer Weise hat auch Leibniz jene Definition und Spinozas Folgerungen aus ihr übersehen. Mit Verblüffung stellt man fest, daß Leibniz' Bemerkungen zum zweiten Scholium der Proposition 10 des Zweiten Teils der *Ethik* an Hand des Buches von Wachter (*Réputation de Spinoza*, ed. Foucher de Careil, S. 22 ff.) zu entnehmen ist, daß Leibniz gerade das für Spinozas Meinung hält, dem dieser hier nachdrücklich widerspricht. Allerdings ist offenbar auch Wachers Spinoza-Zitat unvollständig.

11) 5. Auflage 1949, S. 41; Hervorhebung von mir.

12) 1957.

13) Nach der zitierten Schrift Heideggers ist es die „Metaphysik, deren Verfassung durch die Differenz bestimmt ist“, indessen Heidegger nunmehr zeigen will, „inwiefern die Differenz dem Wesen der Identität entstammt“; S. 10. Zwar kennzeichnet die Metaphysik, von der Heidegger sich distanziert, „die Vergessenheit der Differenz“ (S. 46), aber gerade dadurch wird sie von dieser beherrscht; denn: „Die Vergessenheit gehört

Die vorstehenden Betrachtungen könnten schon hinreichen, der noch stets andauernden Aktualität des philosophischen Werkes Spinozas zu versichern. Doch unvermeidlicherweise müssen sie eben daher, unter historischem Gesichtspunkt betrachtet, ein gewisses Mißtrauen erregen. Denn worauf laufen sie hinaus? Fundamentale Bedeutung schrieben wir dem von uns formulierten und so genannten Satz vom Grundunterschied zu, der bei Spinoza selbst faktisch keine explizite Formulierung gefunden hat; bei Spinoza, dessen Werk in besonderem Maße sich auszeichnet durch die Sorge, allen Voraussetzungen und Schlüssen den deutlichsten expliziten Ausdruck zu geben. Und als die wichtigste Folgerung aus jenem Prinzip bezeichneten wir, daß das „Wesen“, das Spinoza Gott nennt, das Sein selbst, nicht aber Gott ist, indessen Spinoza selber es nie das Sein nennt, stets vielmehr als Gott begreift. Nun ist freilich unbestreitbar, daß der von uns formulierte Satz vom Grundunterschied Spinozas Definition der Wesensidentität implizit zugrunde liegt. Und wir sind nicht die ersten, die sich fragen, ob wohl, was Spinoza Gott nennt, in der Tat als Gott zu begreifen ist. Und doch scheint offenbar, daß unsere Betrachtungen in eine Richtung gingen, welche nicht die der unverkennbaren Absichten Spinozas ist.

Andererseits liefen unsere Betrachtungen darauf hinaus, einen nahen Zusammenhang zwischen den Gedanken Spinozas und grundlegenden Thesen Heideggers anzudeuten. Damit haben wir vermutlich auch diesen Thesen Heideggers wiederum eine Bedeutung geliehen, die mit Heideggers eigener Meinung nicht ohne weiteres übereinkommt. Jedenfalls schließen Heideggers Thesen eine bestimmte Meinung über den Gang der Geschichte der Philosophie ein, welche die Möglichkeit einer Annäherung seines Denkens an eine Gedankenwelt des „metaphysischen“ Zeitalters der Philosophie vielleicht zwar nicht faktisch, jedoch zweifellos im Prinzip ausschließt. Für Heidegger selbst gehört eine radikale Scheidung seiner Weise des Denkens von derjenigen der traditionellen Metaphysik und insbesondere derjenigen der neuzeitlichen Philosophie zum eigensten Sinne seiner Intentionen. Kurz, Betrachtungen wie die oben angestellten laufen Gefahr, von Heidegger zum voraus als verfehlt, ja als grobes Mißverständnis abgewiesen zu werden; vielleicht auch erblickte er in ihnen nichts anderes als nur notdürftig verhüllte Einwände gegen seine Gedanken.

Die logisch-ontologische Erörterung, von der wir ausgingen, schließt in der Tat ebenfalls eine bestimmte These historischer Art ein. Sie legt die Vermutung nahe, daß eine neue Auseinandersetzung mit den Ge-

zur Differenz, weil diese jener zugehört“ (S. 47). Zwar stellt es sich Heidegger zur Aufgabe, „die Differenz als solche zu bedenken“ (S. 63), doch will er damit den „Unterschied“ selber als „das Selbe“ fassen (S. 62), als sei die Differenz als Differenz (die nicht vergessene, sondern als solche bedachte Differenz) selber die Identität.

danken Spinozas, wie sie wohl erst durch Heideggers Lehre möglich und in gewissem Sinne notwendig geworden ist, und eine neue Auseinandersetzung mit dem Denken Heideggers, wie sie im Gefolge eben dieser geschichtlichen Besinnung unvermeidlich wird, zu der Einsicht führen könnte, daß Heideggers Gedanken gar nicht in einem radikalen Gegensatz zur Problematik der modernen Philosophie seit Descartes, sondern im Gegenteil als eine vorläufige letzte Auskunft aus eben dieser Problematik der modernen Metaphysik zu verstehen wären.

II.

Auf die Frage, was eigentlich die moderne Philosophie ihrem Wesen nach ist, besitzen wir eine einfache und ziemlich allgemein für richtig gehaltene Antwort, abkünftig von Hegel, Dilthey und Husserl und — in eigenem Sinne — übernommen von Heidegger: die Philosophie der Neuzeit ist ihrem Wesen nach Philosophie und Metaphysik der Subjektivität oder, wie Heidegger lieber sagt, der Subjektivität. Und was heißt das? Darüber ist nun zu reden, und es wird zu zeigen sein, daß die Konfrontierung mit der Philosophie Spinozas zu einer Revision dieses Begriffs von Metaphysik der Subjektivität zwingt. Vielleicht ist es mehr als ein bloßer Zufall, daß Heidegger selbst, der sich ausführlich über Descartes und Leibniz, über Kant, Hegel und Nietzsche ausgesprochen hat, einer Konfrontierung mit Spinoza bis heute aus dem Weg gegangen ist. In seinen Veröffentlichungen ist gerade so viel oder so wenig im Vorbeigehen über Spinoza gesagt, daß die Vermutung nahe liegt, er habe sich mit dessen Werk fast gar nicht befaßt¹⁴). Was Hegel betrifft, so kam seiner Meinung nach „alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensowohl als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“¹⁵), und betonte er, „daß die Philosophie, welche sich auf den Standpunkt der *Substanz* stellt und darauf stehen bleibt, das *System des Spinoza*“ war¹⁶). — Hegels Äußerung und Heideggers Schweigen können gleichermaßen bedeuten, daß es schon auf den ersten Blick gesehen schwierig scheint, Spinozas Gedanken ihren Ort zuzuweisen in der Entwicklung einer Philosophie der Subjektivität, wie diese für gewöhnlich begriffen wird. Gleichwohl kann keine Rede davon sein, Spinoza etwa als eine abseitige Gestalt im Bilde der neueren Philosophie ein wenig zur Seite zu lassen. Einerseits hat ja sein Denken be-

14) Man sehe eine Stelle wie *Identität und Differenz*, S. 43; zur Fraglichkeit des von Heidegger angenommenen Verhältnisses Hegels zu Spinoza vgl. übrigens Hegel, *Logik*, hrsg. von Lasson, II, S. 165, oben und Mitte.

15) Vorrede zum *System der Wissenschaft*, vorangestellt der *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Hoffmeister, S. 19.

16) *Logik*, II, S. 216.

kanntlich gerade für den deutschen Idealismus eine höchst bedeutsame Rolle gespielt, und insbesondere für Hegel, dessen System auch Heidegger als die Vollendung der modernen Metaphysik der Subjektivität betrachtet. Und andererseits ist Spinoza Nachfolger Descartes', an dessen Philosophie, deren Darstellung er ein wichtiges Werk gewidmet hat, er seine eigenen Gedanken beinahe unmittelbar angeschlossen hat, und Descartes ist für Hegel wie für Husserl und auch für Heidegger eben der Begründer der modernen Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Hier ist nun freilich zu bemerken, daß auch schon die Anwendung des Begriffs der „Philosophie der Subjektivität“ auf das System Descartes', wie wir sie bei Heidegger finden, dessen Verhältnis zur Philosophie der Neuzeit uns hier in erster Linie interessieren muß, einige Schwierigkeiten bietet. Es wird logisch sein, hier von neuem anzusetzen.

Heidegger schrieb in *Sein und Zeit*: „Descartes, dem man die Entdeckung des *cogito sum* als Ausgangsbasis des neuzeitlichen philosophischen Fragens zuschreibt, untersuchte das *cogitare* des *sum* — in gewissen Grenzen. Dagegen läßt er das *sum* völlig unerörtert (. . .). Die [existenziale] Analytik [Heideggers] stellt die ontologische Frage nach dem Sein des *sum* (. . .). Eine ihrer ersten Aufgaben wird es sein, zu erweisen, daß der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenologischen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt. Jede Idee von ‚Subjekt‘ macht noch . . . den Ansatz des *subjectum* (ὄπιοκείμενον) ontologisch mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die ‚Seelensubstanz‘ oder die ‚Verdinglichung des Bewußtseins‘ zur Wehr setzen mag¹⁷⁾.“ „Substantialität ist der ontologische Leitfaden für die Bestimmung des Seienden¹⁸⁾“, will Heidegger sagen, wo das „Bewußtsein“ als Subjekt und Subjektivität bestimmt wird. Man sieht, daß gerade diese Bestimmung nach Heidegger hier bedeutet, daß wir es in Wirklichkeit bei Descartes *nicht* mit einer echten Philosophie der „Subjektivität“ zu tun haben, sondern, ontologisch gesehen, mit einer Fortsetzung der Philosophie der Substanz. Nun ist Tatsache, daß Descartes das *cogito* ausdrücklich faßt als eine *res cogitans*, und diese als eine *substantia*, ja sogar als eine *substantia pura*. Doch Tatsache ist auch, daß Descartes sich *nicht* des Begriffs „Subjekt“ (*subjectum*) bedient, um das *cogito* oder die *res cogitans* zu bestimmen. Dieses Wort *subjectum* kommt bei Descartes überhaupt beinahe gar nicht vor, von einigen Ausnahmen abgesehen, unter welchen eine bedeutsam ist: Im wohlbekanntesten Zusammenhang des ersten Gottesbeweises der *Meditationen* steht die Bemerkung: „nec potest calor in subjectum quod prius non calebat induci, nisi a re quae sit ordinis saltem aequae perfecti atque

17) *Sein und Zeit*, 1927, S. 45 f.

18) Ebenda, S. 114.

est calor, et sic de caeteris"¹⁹); „Wärme kann in ein Subjekt, das zuvor nicht warm war, nur gebracht werden durch etwas von zumindest gleicher Vollkommenheit wie diese Wärme, und so überall“. Und dieses Beispiel überträgt er sodann auf das Verhältnis zwischen der „endlichen“ *mens* (als dem „subjectum“ im hier fraglichen Sinne) und ihrer Gottesidee (entsprechend der Wärme im Beispiel). Was heißt hier *subjectum*? Offenbar dasselbe wie bei Thomas von Aquino, der nebeneinander und zusammenstellte: „pati, recipere, subjectum esse, et omnia hujusmodi quae videntur rebus ratione materiae convenire²⁰“ — „Leiden, Empfangen, Unterworfensein, und alles dieser Art, was den Dingen auf Grund ihrer Materie zuzukommen scheint“; dasselbe wie bei Thomas von Aquino, der auf folgende Weise bewies, daß in Gott keine Zufälle sind: „Omne accidens in subjecto est: Deus autem non potest esse subjectum, quia ‚forma simplex non potest esse subjectum‘, ut dicit Boetius in libro *De Trinitate*²¹); ergo in Deo non potest esse accidens²².“ „Jederlei Zufall ist bei einem Subjekt: Gott aber kann nicht Subjekt sein, da, wie Boetius in seinem Buche *Über die Dreieinigkeit* sagt, ‚eine einfache Form nicht Subjekt sein kann‘; also kann in Gott kein Zufall sein.“ Es ist nämlich nicht wahr, was man so oft wiederholen hört: daß in der theologischen Metaphysik des Mittelalters *subjectum* ungefähr dasselbe bedeute wie *substantia*. Vielmehr ist eine Substanz Substanz, insofern sie durch sich selbst ist und bestimmt ist; ein Subjekt ist Subjekt, insofern es durch anderes ist und bestimmt ist; ein reines Subjekt — das „ultimum subjectum“ — ist die „erste Materie“, die auf keine Weise durch sich selbst ist oder bestimmt ist und insofern mitnichten eine Substanz ist; eine reine Substanz ist allein Gott, der auf keine Weise Zufällen (Akzidentien) unterworfen (subjekt) ist; eine Substanz, die zugleich auch Subjekt ist, ist eine endliche und unvollkommene Substanz, teilweise durch sich selbst, teilweise durch andere Dinge seiend und bestimmt.

Schon scheint hier alles in Verwirrung zu geraten, und nicht zuletzt der Begriff des „Philosophie der Subjektivität“ selber, von dem wir ja bereits zum Voraus sagten, er bedürfe einer Revision. Vielleicht aber werden wir klarer sehen, wenn wir auf dem einmal eingeschlagenen Weg noch einen Schritt weiter und damit zurück gehen auf den griechischen Begriff des ὑποκείμενον, von dem das lateinische *subjectum* und unsere Ausdrücke „Subjekt“ und „Subjektivität“ sich herleiten. Auch Heidegger selbst hat etwa zehn Jahre nach *Sein und Zeit* seine Ansicht von der Philosophie der Subjektivität bei Descartes revidiert

19) *Meditationes*, ed. Rodi-Lewis, p. 41 (ed. Adam-Tannery, t. VII, p. 41).

20) *De ente et essentia*, ed. Roland-Gosselin, p. 35.

21) Kapitel 2.

22) *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 6, sed contra.

und nunmehr auf die folgende Formel gebracht, von der wir wiederum ausgehen wollen: es sei, sagt er jetzt, „das Entscheidende, . . . daß das Wesen des Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird. Dieses Wort *subjectum* müssen wir freilich als die Übersetzung des griechischen ὑποκείμενον verstehen. Das Wort nennt das Vor-Liegende, das als Grund alles auf sich sammelt. Diese metaphysische Bedeutung des Subjektbegriffes hat zunächst keinen betonten Bezug zum Menschen und vollends nicht zum Ich. Wenn aber der Mensch zu dem ersten und eigentlichen *subjectum* wird, dann heißt das: Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmittelpunkt des Seienden im Ganzen²³⁾.“ Sparen wir uns die Mühe, diese neue Deutung im einzelnen zu vergleichen mit derjenigen von *Sein und Zeit*. Kommen wir auch nicht nochmals auf die Tatsache zurück, daß Descartes nirgends den Menschen ausdrücklich als Subjekt oder gar als „das“ Subjekt bestimmt. Gehen wir indessen der „metaphysischen Bedeutung des Subjektbegriffes“ ein wenig nach, die Heidegger dem griechischen ὑποκείμενον glaubt zuschreiben zu können. Danach wäre das ὑποκείμενον „das Vor-Liegende, das als Grund alles auf sich sammelt“, das „erste und eigentliche“ ὑποκείμενον wäre „jenes Seiende, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet“, die „Bezugsmittelpunkt des Seienden im Ganzen“. Tatsache ist, daß der Begriff des ὑποκείμενον beheimatet ist in der Metaphysik des Aristoteles. Tatsache ist auch, daß Aristoteles seine thematische Untersuchung „über das Sein (die οὐσία) und das Seiende“ im VII. Buch der *Metaphysik* ansetzt mit der Bemerkung: „Das ὑποκείμενον (das Zugrundeliegende) ist, wovon das andere gesagt wird, [indessen] es selbst nicht mehr von einem anderen [gesagt wird]. Daher ist zuerst über dieses zu bestimmen; denn am meisten scheint das erste Zugrundeliegende οὐσία (das Sein, das Wesen) zu sein²⁴⁾.“ Aber nur wenige Zeilen weiter fährt Aristoteles fort: „Was wohl das Wesen ist, [darüber] wurde jetzt also im Umriß gesagt, daß es das [ist], was nicht von einem Zugrundeliegenden [gesagt wird], vielmehr von ihm das andere. Es muß aber nicht allein so [bestimmbar werden]; denn das ist unzulänglich²⁵⁾.“ Wohl ist οὐσία der Name für „jenes Seiende, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet“ (Heidegger), doch weist Aristoteles eine Bestimmung der οὐσία als solcher als das ὑποκείμενον ausdrücklich als unzulänglich — und das wird heißen: als unannehmbar — zurück. Was der Sinn des Begriffes ὑποκείμενον selber ist, umreißt er schärfer durch die Bestimmung, es sei das, ohne welches ein

23) Holzwege, 1950, S. 81.

24) *Metaphysik*, Z 3.

25) Ebenda.

anderes *nicht* sein kann, indessen es selber *wohl* ohne dies andere sein kann²⁶); so wie ein *Fundament* etwas ist, ohne welches ein Haus nicht sein kann, doch *wodurch* natürlich noch kein Haus da ist, indessen das Fundament sehr wohl ohne das Haus sein kann und wiederum, wo ein Haus steht, notwendigerweise auch ein Fundament vorhanden sein muß²⁷). Das *ὑποκείμενον* hat mithin allerdings seine eigene Art von Priorität, oder vielmehr, es *ist* der Begriff für eine eigenartige Priorität, die Priorität eben des Fundamentalen. Doch nach Aristoteles' ausdrücklicher Darlegung wäre es irrig, die Priorität des Wesentlichen — oder des eigentlich Seienden, des Wesens selber — zu identifizieren mit der Priorität des Fundamentalen — oder des *ὑποκείμενον*. Dies hätte, so weist Aristoteles nach, zur Folge, daß letzten Endes nur ein einziges Seiendes und nur ein einziges Wesen wäre, nämlich eine letzte Materie ohne jegliche Bestimmung welcher Art und in welcher Hinsicht immer. Nach Aristoteles' eigener Lehre ist zwar allerdings ein jedes Wesen (*οὐσία*) als solches ein *ὑποκείμενον*, ein Fundament, ein *suppositum* oder ein *subjectum*, doch ist ein Wesen nicht dadurch ein Wesen, daß es ein *ὑποκείμενον* ist, sondern nur dadurch, daß es ein Wesen ist, kann es auch ein *ὑποκείμενον* sein. Von dieser Lehre Aristoteles' leitete sich dann das Verhältnis zwischen den Begriffen von Substanz (*substantia*, für *οὐσία*) und Subjekt (*subjectum*, *suppositum*, für *ὑποκείμενον*) ab, wie wir es bei Thomas von Aquino und auch noch bei Descartes fanden²⁸).

Es scheint demnach, daß wir mit Heideggers zweitem Versuch, die Philosophie der Subjektivität Descartes' zu bestimmen, nicht besser zurecht kommen werden als mit dem ersten. Und doch werden wir eine überraschende Entdeckung machen, wenn wir nunmehr endlich, Heidegger vorläufig zur Seite lassend, auf Descartes selber zurück kommen: Descartes nämlich war in der Tat auf dem Wege, genau das zu tun, was Aristoteles als die Identifizierung des Wesentlichen mit dem Fundamentalen beschrieben und nachdrücklich abgelehnt hat. Die moderne Metaphysik der Subjektivität beginnt nicht damit, daß der *Mensch* vorgestellt wird als „jenes Seiende, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet“ (Heidegger) — was übrigens bei Descartes auch nicht der Fall ist —, wohl aber damit ge-

26) Vgl. *Metaphysik*, Δ 11 und *An. post.*, B 11; diese Bestimmung ist im Gedankengange von *Metaphysik*, Z 3, offenkundig vorausgesetzt.

27) Vgl. neben *An. post.*, B 11, auch *Physik*, B 9, oder *De gen. et corr.*, B 11.

28) Vgl. zu alledem Genaueres in meinem Buch: *Das Grundlegende und das Wesentliche*. Zu Aristoteles' Abhandlung „Über das Sein und das Seiende“ (*Metaphysik Z*), Den Haag, 1965; insbesondere den Schlußparagrafen über „Aristoteles und die Geschichte der Metaphysik“. Die vorliegende Studie ist ein Versuch zur Ausführung eines der Zwecke, zu denen jenes Buch geschrieben wurde, nämlich als ein Prolegomenon insbesondere zur Geschichte der Metaphysik der Neuzeit.

rade, daß überhaupt zuerst das ὑποκείμενον ernstlich hingestellt wird als das, worauf „sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet“²⁹⁾.

Denn auf welchem Weg geht eigentlich Descartes auf das *cogito* zurück? Er betrachtet die Eigenschaften, die man der Seele zuzuschreiben pflegt: „les attributs de l’Ame³⁰⁾“. „Les premiers sont de me nourrir, et de marcher; mais s’il est vrai que je n’ai point de corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher, ni me nourrir. Un autre est de sentir; mais on ne peut aussi sentir sans le corps . . . Un autre est de penser; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m’appartient. Elle seule ne peut être détachée de moi, je suis, j’existe, cela est certain³¹⁾.“ Wie ist das zu verstehen? „Je ne suis donc précisément parlant qu’une chose qui pense³²⁾“ — das will eindeutig sagen, daß ich *nicht* zu sein vermöchte, *ohne* zu denken. Dagegen: „il est très certain que cette notion et connaissance de moi-même ainsi précisément prise, ne dépend point des choses dont l’existence ne m’est pas encore connue³³⁾.“ Das heißt also, daß mein Denken seinerseits durchaus sein *kann ohne* alles andere, was ich übrigens mir zuzuschreiben geneigt sein mag. M. a. W., das *cogito* bedeutet eben dies, daß das Denken die Grundlage, das Fundament, das Subjekt meines Daseins ist, und zwar genau im Sinne der aristotelischen Bestimmung des Fundamentalen als „das, ohne welches ein anderes nicht sein kann, indessen es selber wohl ohne dies andere sein kann“. Noch unmittelbarer muß Descartes’ Betrachtung über das Wachstückerchen an die Darlegung Aristoteles³⁴⁾ erinnern: „Toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l’odorat, ou la vue, ou l’attouchement, ou l’ouïe se trouvent changées, et cependant la même cire demeure . . . Considérons-le attentivement, et éloignant toutes les choses qui n’appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d’étendu, de flexible et de muable . . .³⁵⁾.“ Auch die Ausdehnung kündigt sich an als ein *Fundament* der äußeren Dinge, in demselben Sinne, in dem das Denken es ist für das Ding, das ich selber bin. Noch deutlicher sind die Schlußfolgerungen, auf die Descartes sich stützt, wo er in der VI. Meditation ausdrücklich *res cogitans*

29) Wie dies in aller Ausdrücklichkeit auch gerade Heidegger tut. Was Heidegger als eine bloße scheinbar neutrale Erklärung des Begriffs ὑποκείμενον hinstellt, befaßt in Wahrheit eine ontologische These über den Grund-Charakter eines letzten Grundes des Seins und der Wahrheit alles Seienden, mit welcher er, stünde sie für sich allein, auf demselben Boden stünde wie alle Metaphysik der Subjektivität seit Descartes.

30) *Méditations*, Übersetzung des Duc de Luynes, ed. Rodi-Lewis, p. 27 (ed. Adam-Tannery, t. IX, p. 21). — Wir können hier gut statt des lateinischen Originals die von Descartes autorisierte französische Übersetzung zitieren.

31) *Ib.*

32) *L. c.*, p. 27 sq. (p. 21).

33) *P. 28* (p. 21 sq.).

34) In *Metaphysik*, Z 3; auch B 5.

35) *Méditations*, p. 31 (p. 24).

und *res extensa* als Substanzen vorstellt: „Partant de cela même que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature, ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser³⁶⁾.“ Andererseits sind da noch „les facultés d'imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas elles sans moi, c'est-à-dire sans une substance intelligente à qui elles soient attachées . . . Je reconnais aussi en moi quelques autres facultés comme celle de changer de lieu, de se mettre en plusieurs postures, et autres semblables, qui ne peuvent être conçues, non plus que les précédentes, sans quelque substance à qui elles soient attachées, ni par conséquent exister sans elle, mais il est très évident que ces facultés, s'il est vrai qu'elles existent, doivent être attachées à quelque substance corporelle, ou étendue, et non pas à une substance intelligente“³⁷⁾.

Wir können mithin wiederholen: Die Philosophie Descartes' ist Metaphysik der Subjekti(vi)tät, insofern sie faktisch durchsetzt, was Aristoteles als die Identifizierung des Wesentlichen und des Fundamentalen, der οὐσία und des ὑποκείμενον, d. h. der „Substanz“ und des „Subjekts“ dargelegt und zurückgewiesen hat³⁸⁾. Doch allerdings muß hier nun dies auffallen: Aristoteles hat vorausgesagt, daß eine solche Identifizierung des Wesentlichen und des Fundamentalen notwendig darauf hinauslaufen müsse, daß man letzten Endes nichts anderes mehr als ein eigentlich Seiendes, als das echte Wesen und die wirkliche Substanz der Dinge würde erkennen können als eine letzte Materie ohne jegliche Bestimmung welcher Art und in welcher Hinsicht immer. Descartes' Betrachtungen über die *res extensa* kommen auch in der Tat weit mehr noch in die unmittelbare Nähe derjenigen Aristoteles' hierüber, als wir hier angezeigt haben. Doch andererseits entdeckt Descartes eine zweite Subjekti(vi)tät als Substanz in demselben Sinne: die *res cogitans*. Das vor allem, wird man sagen, ist neu. Wird man nicht auch sagen müssen, daß es das Wichtigste ist?

Man wird wohl in der Tat wenig von der Philosophie der Neuzeit zu verstehen vermögen, wenn man sich nicht diesen Prozeß vor Augen hält, aus dem sie vermutlich hervorgegangen ist: Nachdem jahrhundertlang das Seiende in einer hierarchischen Ordnung erblickt wurde,

36) P. 76 (p. 62).

37) P. 76 sq. (p. 62).

38) Alle Interpretationen Descartes', die dieses Entscheidende übersehen oder nicht beachten, können wohl richtig sein, doch bleiben sie insofern selber cartesianisch und überdies cartesianisch-scholastisch, insofern sie eine grundlegende Voraussetzung Descartes' un-erkannt und unbedacht hinnehmen und nicht einmal mit v o l l z i e h e n .

in welcher die größte Vollkommenheit dem rein Geistigen und alle Unvollkommenheit dem materiellen Prinzip zugeschrieben und dabei Vollkommenheit als selbständige Subsistenz des durch sich selbst Seienden und Bestimmten, Unvollkommenheit aber als subjektives Unterworfensein unter die Bestimmung durch anderes Seiendes begriffen wurde —: mußte es geschehen, daß allmählich, aber unwiderstehlich die Einsicht durchbrach, daß in Wahrheit gerade das spezifische Vermögen des Geistes, das Vermögen der Erkenntnis und des Wissens, zumindest im endlichen Geist gerade auf seiner inneren Unbestimmtheit, seiner Fähigkeit, sich gänzlich bestimmen zu lassen durch das, was er selber *nicht* ist, mit einem Wort: auf einer Subjektivität beruht. Die eigenartige Vollkommenheit des endlichen Geistes ist nicht von der Art der Subsistenz einer Substanz, im Gegenteil. Hielt man auch dann noch fest daran, daß das geistige Prinzip das allgemeine Vorbild vollkommenen Seins darstellen mußte, dann war damit in der Tat einer neuen Ontologie die Bahn gebrochen, welche die Subsistenz der Substanz selber zurückführte auf das Subjektsein. Diese neue Ontologie kündigt sich, wie wir sahen, an bei Descartes, und sie kündigt sich u. a. dadurch an, daß Descartes, ausgehend vom Prinzip der Subjektivität, die reine Materialität des Ausgedehnten und das reine Vermögen des Denkens als „Substanzen“ einander *gleichstellt*³⁹⁾.

Und doch bleibt es bei Descartes bei einer bloßen Ankündigung der neuen Ontologie. Die substanzielle und „selbständige“ Rolle, die bei Descartes die *res extensa* und die *res cogitans* und, unter diesen Benennungen, schließlich auch die äußeren Dinge sowohl als auch gewiß der Mensch spielen, ist ein Zeichen, daß bei Descartes die Identifizierung des Wesentlichen und des Fundamentalen noch nicht radikal durchgeführt ist: daß seine Philosophie noch keine eigentliche Metaphysik der Subjektivität ist. Tatsächlich bedient sich Descartes, um die Substanz eines Seienden festzustellen, ohne Zögern und mit Selbstverständlichkeit des aristotelischen Prinzips der Priorität des Fundamentalen. Doch wo es darum geht, die Substanz als solche zu definieren, wird er sagen: „*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla plane re indideat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipi-*

39) So stellen sich die Dinge dar im Vorblick auf Spinoza. Wird umgekehrt aus der Einsicht, daß das spezifische Vermögen des endlichen Geistes gerade auf seiner Subjektivität beruht, da dies ihn seiner Seinsart nach der Materie gleichstellt, die Folgerung gezogen, daß geistiges Sein keinswegs das Vorbild eines vollkommenen (nämlich substanziellen) Seins darstellt, so ergibt sich die Aufgabe einer Naturgeschichte oder „physiologischen Ableitung“ (Kant über Locke) der Möglichkeiten menschlichen Verstehens, wie sie als erster Locke in Angriff nahm. Der „Metaphysik der Subjektivität“ tritt damit unmittelbar eine „Physik“ der Subjektivität gegenüber, von der in vorliegender Studie aber nicht weiter die Rede sein soll.

mus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in Scholis...⁴⁰)." „Unter einer *Substanz* vermögen wir nichts anderes zu verstehen als etwas, das in einer Weise existiert, daß es zu seiner Existenz keines anderen bedarf. Und als eine Substanz, die durchaus keines anderen Seienden bedarf, kann freilich nur eine einzige eingesehen werden, nämlich Gott. Alle anderen aber, so sehen wir, können nicht ohne den Beistand Gottes existieren. Und demnach kommt der Name der Substanz Gott und jenen anderen nicht *in univokem Sinne* zu, wie man in den Schulen zu sagen pflegt...“ Die Substanz ist hiermit *nicht* dadurch *definiert*, daß das andere nicht ohne sie sein kann, wohl aber sie ohne das andere; sondern ausschließlich durch dieses letztere Verhältnis, daß sie selber ohne jedes andere Seiende sein kann. Hegel hat hierzu bemerkt: „Das ist, was Spinoza sagt⁴¹).“ Er hätte vielleicht besser daran getan, zu bemerken, daß das ist, was auch schon z. B. Thomas von Aquino sagte, der die Subsistenz einer Substanz — d. h. ihr Sein *als* Substanz — wie folgt bestimmte: „Secundum enim quod per se existit, et non in alio, vocatur subsistentia. Illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt⁴²).“ „Demgemäß nämlich, daß sie durch sich selbst existiert, und nicht in einem anderen, wird sie Subsistenz genannt. Von dem nämlich sagen wir, es subsistiere, was nicht in anderem, sondern in sich selbst existiert.“ Und weil er schließlich überhaupt noch immer so spricht, „ut dici solet in Scholis“, kann Descartes auch wie Thomas festhalten an einem analogen Dasein verschiedener Substanzen außer Gott: es kann in der Tat etwas *mehr oder weniger* unabhängig (oder abhängig) sein von anderem, auch eventuell von allem anderen, doch nichts kann *mehr oder weniger* notwendige Bedingung für das Sein eines anderen, eventuell alles anderen sein: es *ist* oder es *ist nicht* notwendige Bedingung des oder alles anderen.

III.

Was nun Spinoza betrifft, auf den wir hiermit zurückkommen, scheint freilich zunächst Hegel mit seiner Bemerkung zu Descartes' Definition der Substanz recht zu haben. Definierte doch auch Spinoza in der *Ethik* die Substanz wie folgt: „Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur⁴³).“ „Unter einer Substanz verstehe ich, was in sich ist und durch sich selbst begriffen wird.“ Das ist wiederum fast wie bei Thomas, der sagte: „Secundum enim quod per se existit, et non in alio,

40) *Principia Philosophiae*, ed. Adam-Tannery, t. VIII, p. 24.

41) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Melet, W W., 2. Auflage 1844, Bd. XV, S. 324.

42) *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 2, in corpore.

43) *Ethica*, I, def. III.

vocatur subsistentia.“ Und Spinoza fährt fort: „hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat⁴⁴⁾“ — „das ist solches, dessen Begriff nicht des Begriffes eines anderen bedarf, von dem her er gebildet werden müßte“. Das ist beinahe wörtlich wie bei Descartes: „res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum“. „Das ist, was Spinoza sagt“, bemerkte Hegel. Doch seltsamerweise gibt Spinoza selbst, wo er die *Principia Philosophiae Cartesianae* darzulegen behauptet, eine ganz andere Definition der Substanz, nämlich diese: „Omnis res, cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid, quod percipimus, . . . vocatur *Substantia*. Neque enim ipsius substantiae, praecise sumptae, aliam habemus ideam, quam quod sit res, in qua formaliter vel eminenter existit illud aliquid, quod percipimus . . .⁴⁵⁾.“ „Ein jedes, in dem etwas, das wir wahrnehmen, unmittelbar ist als in seinem Subjekt oder durch das etwas, was wir wahrnehmen, existiert, . . . wird Substanz genannt. Nicht nämlich haben wir von der Substanz selbst, präzise genommen, eine andere Idee als die, daß sie eine Sache ist, in welcher jenes Etwas, das wir wahrnehmen, in aller Form oder in eminenter Weise existiert . . .“ Die Bestimmung Thomas', die Descartes' und, wie es scheint, auch die der *Ethik* Spinozas laufen darauf hinaus, die Substanz zu umschreiben als *das, was ohne anderes sein kann*. Spinozas Bestimmung in den *Principia Philosophiae Cartesianae* hingegen stellt die Substanz vor als *etwas, ohne welches anderes nicht sein kann*, überdies aber auch als etwas, *wodurch* anderes ist, und schließlich scheinen diese zwei Verhältnisse sogar als ein und dasselbe vorgestellt zu sein: „res, cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid“. Diese Formel hinwiederum ist aber letzten Endes keine andere als diejenige, welche wir zu Beginn dieser Untersuchung als Spinozas spätere Definition der Wesensidentität erörtert haben⁴⁶⁾. Sie wäre demnach der *Ethik* zufolge nicht auf Gott anzuwenden, ohne zu einer Identifizierung Gottes mit dem Ganzen des endlich Seienden zu führen. Soll diese Identifizierung vermieden werden, so muß Gott, wie wir gesehen haben, entweder nur als die notwendige Seinsbedingung, oder ausschließlich als der zureichende Grund des Seienden bestimmt werden. Und wir sahen ferner, daß Spinoza

44) Ib.

45) *Principia Philosophiae Cartesianae*, I, def. V.

46) Die Definition der Substanz in Spinozas *Principia Philosophiae Cartesianae* scheint auf die Definition der Wesensidentität in Spinozas *Ethik* hinauszulaufen. Genauer besehen wird jedoch die in jener Definition der Substanz sich andeutende Identifizierung von „Ursache“ und „Bedingung“ (im oben genau umrissenen Sinn) durch die spätere Definition der Wesensidentität, insofern diese den Satz vom Grundunterschied voraussetzt, gerade aufgehoben. — Dieselbe Bestimmung der Wesensidentität wie in der *Ethik* findet sich übrigens auch bereits in der *Korte Verhandeling*, II, Einleitung, was zu einer Revision der Datierung dieser im Verhältnis zu den *Principia Philosophiae Cartesianae* Anlaß geben könnte.

diese letztere Möglichkeit nicht einmal in Betracht zieht, vielmehr es für selbstverständlich hält, daß Gott nichts als die notwendige Möglichkeitsbedingung von allem ist. Die Definition der Substanz in der *Ethik* muß offenbar vor diesem Hintergrund gesehen werden: als eine Definition, welche dazu bestimmt ist, diejenige aus den *Principia Philosophiae Cartesiana*e zu ersetzen. Was bedeutet dann die Bestimmung, die Substanz sei „id, quod in se est et per se concipitur“, „hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat“? Sie bedeutet in erster Linie, daß die Substanz sich *unterscheidet* von alledem, was ohne sie nicht zu sein vermöchte, daß sie ihrerseits wohl ohne dies zu sein vermag, und zwar darum, weil sie nicht das ist, *wodurch* all dies andere ist („res per quam existit aliquid“), *weil* sie ausschließlich zu bestimmen ist als *das, ohne welches das andere nicht sein kann*. Tatsache ist freilich, daß diese letzte Bestimmung aus der Definition der *Principia Philosophiae Cartesiana*e vorerst auch *nicht* in die Definition der *Ethik* aufgenommen ist. Doch wird sie in der *Ethik* ausdrücklich und ausführlich entwickelt. Die Substanz ist für Spinoza von Anfang an — dem Namen nach — Gott — selbst ehe noch bewiesen wird, daß Gott die einzige Substanz ist. Und bezüglich Gottes gilt: „Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest⁴⁷⁾.“ „Was immer ist, ist in Gott, und nichts kann sein noch begriffen werden ohne Gott⁴⁸⁾.“ Und wir haben oben gezeigt, daß eben dies das Verhältnis zwischen Gott und dem endlich Seienden ist: die Dinge können nicht sein ohne Gott, wohl aber Gott ohne sie: „nimirum quia res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet; . . . id [enim] necessario essentiam alicujus rei constituere dixi, quo dato res ponitur, et quo sublato res tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa id, quod sine re, nec esse, nec concipi potest⁴⁹⁾.“ M. a. W., was schließlich für Spinoza die Substanz ist, ist genau so bestimmt, wie Aristoteles das ὑποκείμενον bestimmte: als das, ohne welches etwas nicht sein kann — oder universal: ohne welches nichts sein kann —, indessen es selbst wohl ohne das andere — oder alles andere — sein kann. Descartes endet trotz allem noch einmal bei Thomas. Spinoza beginnt nochmals, wo Descartes endigte; doch er hat als erster das Prinzip einer Metaphysik der Subjektivität radikal durchgeführt. Schritt für Schritt hat er als erster den traditionellen Begriff der Substanz in aller Form zurückgeführt auf den Begriff des Subjekts.

Demgemäß gibt es dann schließlich auch nur mehr *eine* Substanz,

47) *Ethica*, I, prop. 15.

48) Diese Bestimmung deutete sich schon in Descartes' Bemerkung an, es könnten „alle anderen“ Substanzen „nicht ohne den Beistand Gottes existieren“; doch fügte er diese Bemerkung der Definition der Substanz in den *Principia* nur bei, nicht ein.

49) *Ethica*, II, prop. 10, schol. II; vgl. oben.

genannt Gott, und zwar weil die „Substanz“ zurückgeführt ist auf den fundamentalen Begriff des *subjectum*. Allerdings ist es Tatsache, daß bei Spinoza die Proposition 15, dergemäß „was immer ist, in Gott ist, und nichts sein noch begriffen werden kann ohne Gott“, folgt auf die Proposition 14, welche behauptet, daß Gott die einzige Substanz ist: „Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia⁵⁰⁾.“ „Außer Gott kann keine Substanz gegeben sein noch begriffen werden.“ Dieser Satz wird dann auch im Beweis des folgenden ausdrücklich vorausgesetzt. Doch auch mit den Grund- und Begründungsverhältnissen der Logik steht es nicht so einfach. Aristoteles sagte: „Ein Schluß ist eine Darlegung, dergemäß, das und das gesetzt, etwas davon Verschiedenes sich notwendig einstellt eben dadurch, daß jenes ist⁵¹⁾.“ Doch das bedeutet, daß das an erster Stelle Gesetzte nicht sein kann ohne dasjenige, was dann notwendig hinzukommt. Ein Schluß läuft insofern jederzeit darauf hinaus, notwendige Möglichkeitsbedingungen seiner Voraussetzungen aufzuweisen. Das Verhältnis zwischen den Prämissen und der Konklusion eines Schlusses ist zweideutig, ist ambivalent. Betrachten wir demnach unseren Fall: Daß man behaupten kann, daß nichts ohne Gott sein kann (Prop. 15), ist tatsächlich eine notwendige Möglichkeitsbedingung dafür, daß man behaupten kann, daß außer Gott keine andere Substanz sein kann (Prop. 14). Denn man nehme an, daß wohl etwas ohne Gott sein kann: dann wird außer Gott noch eine andere Substanz sein müssen. In diesem Sinne der notwendigen Bedingung ist die Voraussetzung, die logisch erste Behauptung, daß nichts ohne Gott sein kann. Aber umgekehrt: ist, daß man behaupten kann, daß außer Gott keine andere Substanz sein kann (Prop. 14), notwendige Möglichkeitsbedingung dafür, daß man behaupten kann, daß nichts ohne Gott sein kann (Prop. 15)? Sicher nicht ohne weiteres. Es könnten wohl außer Gott andere Substanzen sein, die indessen ohne Gott nicht zu sein vermöchten. Immerhin ist gerade dies jahrhundertlang gelehrt worden, und wird es auch heute noch. Nun ist allerdings bei Spinoza eben die Substanz von vornherein definiert als das, was ohne welches andere immer sein kann; und man könnte unmittelbar daraus schließen, daß etwas, das ohne Gott nicht sein kann, auch keine Substanz sein kann, und mithin, unter der Bedingung, daß nichts zu sein vermöchte ohne Gott, daß außer Gott keine andere Substanz sein kann. *Aber genau um eben diesen Schluß geht es ja eben hier.* Übrigens müßten wir eigentlich noch hinzufügen: — unter der Bedingung, daß nichts zu sein vermöchte ohne Gott *und daß Gott eine Substanz ist*, es sei denn, wir verstünden schon eben gerade darunter, daß *nichts sein kann ohne Gott*, die eigentliche Bestimmung Gottes als Substanz, welche nämlich ohne

50) *Ethica*, I, prop. 14.

51) *An. prior.*, A 1.

alles andere sein kann: und führten somit neuerlich den Begriff der „Substanz“ auf den des „Subjekts“ zurück.

Daß Gott eine Substanz ist, ist nun natürlich auch bereits in Spinozas ausdrücklicher Definition Gottes gesagt (Definition VI des Ersten Teils der *Ethik*); doch überdies enthält diese Definition auch eine Bestimmung der vollkommenen Substanzialität, wie Spinoza sie auffaßt, bzw. der Vollkommenheit einer Substanz als solcher: „Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit⁵²⁾.“ „Unter Gott verstehe ich ein absolut unendliches Seiendes, d. i. eine Substanz, bestehend aus unendlichen Attributen, deren jedes Ausdruck eines ewigen und unendlichen Wesens ist.“ Substanzialität bedeutet demnach letzten Endes in ihrer reinsten Form: absolute Unendlichkeit. Spinoza schreibt an Johannes Hudde über die notwendigen Eigenschaften eines Seienden, zu dessen Wesen seine notwendige Existenz gehört: „Id non determinatum, sed solum infinitum posse concipi. Quippe si istius Entis natura determinata esset, et etiam determinata conciperetur, illa natura, extra eos terminos, ut non existens conciperetur; quod cum definitione sua . . . pugnat⁵³⁾.“ „Es kann nicht als ein wie auch immer Bestimmtes, sondern allein als ein Unendliches begriffen werden. Wäre nämlich jenes Seienden Natur eine bestimmte, und würde sie auch als eine bestimmte begriffen, so würde diese seine Natur außerhalb der sie bestimmenden Grenzen als nicht existierend begriffen; was mit der Definition dieses Seienden streitet.“ Die Unendlichkeit, als die Vollkommenheit einer Substanz als solcher, soll ausdrücklich *Unbestimmtheit* bedeuten. Auch das entspricht genau dem, was schon Aristoteles sagte über das, worauf die Identifizierung von „Substanzialität“ und „Subjekti(vi)tät“ notwendig hinauslaufen muß.

Was einer Bestimmung der absoluten Unbestimmtheit der einzigen Substanz, welche in Wahrheit ein absolutes Subjekt ist, noch am nächsten kommt, sind die Attribute „Ausdehnung“ und „Denken“. Doch einerseits haben wir gesehen, daß die Feststellung dieser substanziellen Eigenschaften schon bei Descartes das Ergebnis einer impliziten Anwendung des Prinzips der Subjekti(vi)tät des Substanziellen auf die äußeren Dinge einerseits und auf mich selbst andererseits ist. Und wenn nun Spinoza die Ausdehnung als eine mit dem Denken gleichrangige Eigenschaft „Gottes“ vorstellt, dann begreift sich dies am besten aus jener Entwicklung wiederum, von der wir bereits sprachen: Wird nach der Entdeckung des wesentlichen Subjekt-seins des Denkens, worin dieses alsdann übereinkommt mit dem Subjekt-sein der „Materie“, gleichwohl an dem Gedanken der Vorbildlichkeit des geistigen Wesens

52) *Ethica*, I, def. VI.

53) Ep. XXXV (olim XL).

für ein vollkommenes Seiendes festgehalten, dann muß auch die Ausdehnung anerkannt werden als Eigenschaft eines vollkommenen Seienden, und gleichgestellt der Eigenschaft des Denkens. Andererseits definiert Spinoza die „Eigenschaft“ wie folgt: „Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens⁵⁴).“ „Unter einer Eigenschaft verstehe ich das, was die Einsicht von der Substanz wahrnimmt als deren Wesen Konstituierendes.“ Spinoza sagt hier nicht: „id quod pertinet ad substantiae essentiam“⁵⁵), und man darf daher zweifeln, ob auf diese Bestimmung Spinozas Prinzip der Wesensidentität angewandt werden kann und muß. In der Tat, wer Ausdehnung, wer Denken setzt, setzt damit, als Subjekt des einen und des anderen, eine Substanz; doch damit wären Ausdehnung und Denken lediglich *modi* der Substanz⁵⁶). Ist umgekehrt auch eine Substanz nicht zu setzen, ohne desgleichen Ausdehnung und Denken oder doch eines von beiden zu setzen? Das ist keineswegs evident. Höchstens sind unendliche Ausdehnung und unendliches Denken die einzigen Formen, in welchen „wir“ (endliche Wesen) uns von einer unendlichen Subjektivität eine Vorstellung, ein Bild zu machen vermögen. Nun sagt zwar Spinoza einige Zeilen weiter doch: „Quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, et negationem nullam involvit⁵⁷).“ Das fordert die Anwendung des Prinzips der Wesensidentität. Doch in Wahrheit ist hier allein davon die Rede, daß das vollkommen Seiende sich „bestimmt“ durch *Unendlichkeit in jeder Hinsicht*: durch unendliche Eigenschaften in unendlicher Zahl, *insofern* sie unendlich und unendliche sind. Ausdehnung und Denken sind letzten Endes *Ausdrucksweisen* der unendlichen Unbestimmtheit des vollkommenen Seienden oder gar nur Ausdrücke *für* diese Unbestimmtheit, *insofern* gerade sie Ausdrücke von Unendlichkeit und Unbestimmtheit sind, *nicht* insofern sie Bestimmungen im Gegensatz zu möglichen anderen Bestimmungen zu sein scheinen.

Dies mag hinreichen, zu zeigen, daß Spinoza in Wahrheit der erste wirklich radikale Philosoph der Subjektivität ist, und dies nicht etwa, *obwohl*, was gemeinhin das „Subjekt“ genannt wird (der Mensch), für ihn *nicht* „die Bezugsmittel des Seienden im Ganzen“ ist (Heidegger), sondern *weil* er das „ens absolute infinitum“, genannt Gott, begreift als ein absolutes *Fundament* im genauen Sinne dieses Begriffs, d. h. als das letzte *subjectum*, d. h. als das, ohne welches nichts sein kann, indessen es selbst wohl sein kann ohne alles andere. Das heißt, daß das Wesen

54) *Ethica*, I, def. IV.

55) Wie in II, def. II.

56) Nach I, def. V.

57) I, def. VI, explicatio.

der modernen Philosophie als Philosophie und Metaphysik der Subjektivität nicht ernstlich zu begreifen ist ohne eine Besinnung auf die Gedanken Spinozas, und daß eine solche Besinnung zu einer Revision unseres Begriffs der modernen Philosophie der Subjektivität zwingt. Insbesondere dürfte sich damit erwiesen haben, daß auch unsere einleitende Erörterung, weit entfernt, Spinozas Denken künstlich unter einem zwar aktuellen, aber abseitigen Gesichtspunkt zu betrachten, vielmehr entschieden in eine Richtung zielte, die Spinoza selbst der modernen Philosophie gewiesen und gegeben hat. All dies wird dann bedeuten müssen: Das eigentliche Subjekt der Philosophie der Subjektivität ist keineswegs der Mensch, wie bedeutend immer dessen Rolle sein mag, sondern das Sein selbst. Spinoza selbst hat das nicht ausgesprochen; daß seine Gedanken darauf hinausliefen, haben nichtsdestoweniger schon Fichte, Schelling und Hegel vermutet. Ausgesprochen wurde es, wenngleich zwar ohne Bezugnahme auf Spinoza, von Heidegger.

Das *ultimum subjectum*, das ἔσχατον ὑποκείμενον, ohne welches nichts zu sein vermöchte, indessen es selber ohne welches andere immer zu sein vermag, ist nicht lediglich ein materielles Prinzip der Unvollkommenheit, sondern das Sein selbst. Doch ist das Sein selbst nicht Gott. Gott ist nicht das Sein. Das Sein selbst ist nur das ὑποκείμενον.