

Copyright Acknowledgment

Publication Information

Hösle, Vittorio. 1997. "HEGEL UND SPINOZA". *Tijdschrift Voor Filosofie* 59 (1): 69–88.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

Terms of Use

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de



HEGEL UND SPINOZA

Author(s): V. Höhle

Source: *Tijdschrift voor Filosofie*, MAART 1997, 59ste Jaarg., Nr. 1 (MAART 1997), pp. 69-88

Published by: Peeters Publishers/Tijdschrift voor Filosofie

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40888086>

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.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Peeters Publishers and *Tijdschrift voor Filosofie* are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Tijdschrift voor Filosofie*

JSTOR

HEGEL UND SPINOZA

von V. HÖSLE (Essen)

Für Werner Beierwaltes zum 65. Geburtstag

„Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein.“¹ Hegels emphatische Worte über Spinoza deuten eine besondere Affinität zu diesem Denker an, neben Platon und Aristoteles sowie seinen unmittelbaren Vorgängern Kant, Fichte und Schelling sicher demjenigen Philosophen, mit dem Hegel sich am gründlichsten befaßt hat — bis hin zu einer Mitwirkung an der Ausgabe von Paulus „durch Vergleichung von französischen Übersetzungen“ (Bd. 20, S. 160). Allerdings ist Hegels explizite Spinozarezeption nicht das Thema meines Vortrags, weder der Kontext dieser Rezeption, der im späten 18. Jahrhundert mit Jacobis Briefen an Mendelssohn über die Lehre des Spinoza beginnt, noch die konkreten Verdienste und Mängel von Hegels Spinozainterpretation — etwa seine eigenwillige These von Spinozas „Akosmismus“, die man nur als Reaktion auf den Atheismusvorwurf verstehen kann. Vielmehr interessieren mich Analogien und Unterschiede in beider Systemkonzeptionen, und sosehr ich Hegels Stellungnahmen dazu berücksichtigen werde, sowenig werde ich mich darauf beschränken.

Vittorio HÖSLE (geb. 1960 in Mailand) ist seit 1993 o. Professor an der Universität Gesamthochschule Essen. Veröffentlichungen zur griechischen Mathematik- und Literaturgeschichte, zur Philosophiegeschichte sowie zur Metaphysik, Ethik und Politischen Philosophie.

1. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: DERS., *Werke* in 20 Bde., Frankfurt, 1969 ff, Bd. 20, S. 165.

Um mit der ersten Gemeinsamkeit zu beginnen, so liegt es auf der Hand, daß Spinozas und Hegels Philosophien nur als Systeme zu verstehen sind. Während etwa Lockes *Two Treatises of Government* auch ohne Kenntnis des *Essay* begriffen werden können, ist es aussichtslos, in Spinozas Ethik oder in Hegels Rechtsphilosophie eindringen zu wollen, ohne sich mit ihren Theorien des Absoluten vertraut zu machen. Die einzelnen philosophischen Disziplinen sind bei ihnen aufs engste miteinander verwoben und nicht voneinander isolierbar; ihre Wahrheitstheorie ist kohärenztheoretisch; die Bestimmung des Ortes eines Satzes im Ganzen des Wissens gilt als notwendige Bedingung der Erkenntnis seiner Wahrheit. Beiden Philosophen gelang es, jeweils ein Werk zu verfassen, in dem sie ihre Theorie des Ganzen darzulegen vermochten. Vor Spinozas *Ethica ordine geometrico demonstrata* hat es keinen vergleichbar geschlossenen Systementwurf gegeben; und auch wenn die Qualität von Spinozas Beweisen recht unterschiedlich ist (die Zahl der Beweislücken ist sehr groß), bleibt der Versuch, eine Fülle von Propositionen über Gott und den Menschen auf einige wenige Axiome zurückzuführen, achtunggebietend. Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* beansprucht analog, in einem einzigen Werke die Hauptstrukturen der Wirklichkeit abzubilden. Zwei entscheidende Unterschiede fallen freilich sofort auf. Die Methoden, die beide Autoren befolgen, sind denkbar unterschiedlich — Spinoza eifert der axiomatisch-deduktiven Methode Euklids nach, während Hegels Dialektik auf diese nicht zurückgeführt werden kann, auch wenn es irreführend ist, ihr die Verletzung elementarer logischer Axiome wie des Satzes vom Widerspruch zu unterstellen. Ferner ist Spinozas *Ethica* weniger vollständig als die Hegelsche *Enzyklopädie*; Spinozas Staatsphilosophie ist nicht wirklich in sie integriert, und eine Disziplin wie die Ästhetik hat keinen Platz in Spinozas System.

Die zweite Analogie betrifft den Rationalismus beider Denker. Beide haben ein unbegrenztes Vertrauen in die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft. Man wird zugeben müssen, daß die Erkenntnistheorie nicht die Hauptstärke beider Denker ist, trotz des *Tractatus de intellectus emendatione* und trotz Hegels Anspruch, die strenge, durch den britischen Empirismus beeinflusste Vernunftkritik Kants in seinem System berücksichtigt, ja „aufge-

hoben“ zu haben. Immerhin haben beide Denker Gründe, warum sie — anders als etwa Kant, aber in Übereinstimmung mit der Mehrzahl der antiken Philosophen — die Erkenntnistheorie nicht zur Ersten Philosophie machen: Die Erkenntnis ist nach ihnen ein Prozeß, der innerhalb der Wirklichkeit stattfindet; sie muß daher innerhalb des Systems abgehandelt werden, nicht als seine Vorstufe: Im Rahmen von Spinozas *Ethica* ist das Phänomen menschlicher Erkenntnis im zweiten Buche thematisch; bei Hegel im Rahmen der Philosophie des subjektiven Geistes. Gewiß würden beide Denker ein System für unvollständig halten, das dieses Phänomen ignorierte; ja, in gewissem Sinne schließen beider Systeme mit einer Theorie der Erkenntnis des Absoluten — ich erinnere an den Begriff des amor Dei intellectualis am Ende des fünften Buches und an Hegels Philosophie des absoluten Geistes, und innerhalb seiner der Philosophie, am Ende der *Enzyklopädie*. Aber sie *schließen* damit: Erkenntnis ist ein innerweltlicher Vorgang, ja, ein Modus des Absoluten selbst, nicht etwas, was von außerhalb an die Welt oder das Absolute heranträte. Man kann die neuzeitliche Philosophie in zwei Stränge teilen, die beide bei ihrem Vater, Descartes, angelegt sind. Denn dieser hat einerseits mit der Selbstgewißheit des Ichs ein unerschütterliches erkenntnistheoretisches Fundament zu legen geglaubt, andererseits aber doch weiterhin Gott den Status eines ontologischen Prinzips zugesichert, ohne das er bei der Ausführung seiner Metaphysik nicht sehr weit gekommen wäre. Das unbefriedigende Verhältnis der beiden Prinzipien, des Ichs und Gottes, in Descartes' Entwurf erklärt die Tendenz der beiden späteren Hauptstränge. Deren einer verdrängt Gott immer mehr und macht das Ich zum Zentrum der Konstitution der Welt — Kant, der frühe Fichte, Husserl sind die wichtigsten Vertreter dieser Linie. Die andere Linie hingegen versucht Gott auch zum methodischen Anfang der Philosophie zu machen; und es versteht sich, daß, neben Schelling und letztlich auch Leibniz, Spinoza und Hegel zu diesem zweiten Strang gehören. Sie sind in erster Linie Metaphysiker, und die Erkenntnistheorie, wie sie sie konzipieren, ist der Metaphysik untergeordnet.

Ihre Metaphysik ist freilich rationalistisch. Was heißt Rationalismus im allgemeinen und besonders bei Spinoza? Rationalismus wird als eine philosophische Position gewöhnlich dem Empirismus entgegengesetzt und mit

dem lateinischen Wort „ratio“ im Sinne von Vernunft in Verbindung gebracht. Man versteht darunter die Auffassung, daß Vernunftkenntnis eine größere und grundlegendere Rolle bei der Erfassung der Wirklichkeit spiele als empirische Erkenntnis — keineswegs eine ausschließliche Rolle, jedenfalls nicht für endliche Wesen. Descartes, Spinoza, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel sind in diesem Sinne Rationalisten. Aber zumindest Spinoza und Leibniz sind Rationalisten in einem ganz anderen Sinne, in dem auch ein Empirist Rationalist sein kann, aber nicht muß und in dem nicht jeder, der an die Überlegenheit von Vernunftkenntnis gegenüber empirischer Erkenntnis glaubt, Rationalist sein muß. Dieser zweite Begriff von Rationalismus bezieht sich auf die Bedeutungen „Ursache, Grund“ von „ratio“. Natürlich sind Ursache und Grund nicht dasselbe, auch wenn Spinoza terminologisch nicht zwischen beiden Begriffen unterscheidet (was nicht bedeutet, daß er sich des sachlichen Unterschieds nicht bewußt war). Insofern läßt sich der zweite Begriff von Rationalismus selbst in zwei Teilaussagen aufspalten. Die erste besagt (in einer modernen Beschränkung auf Ereignisse), daß jedes Ereignis eine Ursache hat; die zweite, daß jede wahre Aussage über einen Sachverhalt begründet werden müsse. Beide Sätze können nach Spinoza dadurch in eine gewisse Entsprechung gebracht werden, daß nach Spinoza die adäquate Erkenntnis eines Sachverhaltes die Ursachen (bzw. Gründe) für ihn erfassen muß. Freilich ist klar, daß der zweite Teilsatz wesentlich weiter geht als der erste: Man kann sehr wohl der Ansicht sein, daß jedes empirische Ereignis verursacht ist, ohne anzunehmen, daß jede wahre Erkenntnis begründet werden müsse oder auch nur könne. Daß hier ein Stift ist, hat eine Ursache — nämlich, daß ich ihn hingelegt habe, was selbst von einer anderen Ursache bedingt sein mag usw. usf.; aber die Wahrheit jenes Satzes ist vielleicht nur damit zu begründen, daß ich jenen Stift sehe, und mit nichts weiter.

Warum akzeptiert Spinoza — mit Einschränkungen — auch den zweiten Satz, verwirft also einen Intuitionismus? ² Einerseits will Spinoza der Vernunft Autonomie garantieren, lehnt also unbegründete Wahrheits-

2. Der Begriff der „scientia intuitiva“ in II, p. 40, schol.2, hat psychologische und nicht gelungstheoretische Bedeutung.

ansprüche der Tradition, insbesondere der Religion, aber auch der Philosophie, ab, auch wenn sie auf noch so sichere Überzeugungen gegründet sind. Hiermit berührt er sich mit Descartes, dessen radikaler Zweifel dem Verlust traditioneller Sicherheiten entspringt und das Bedürfnis nach jener umfassenden Begründung hervorbringt, das die neuzeitliche Philosophie und Wissenschaft kennzeichnet. Ich nannte eben mit Bedacht neben der Philosophie die Wissenschaft; denn diese ist in der frühen Neuzeit mit der Philosophie aufs engste verwoben. Descartes und Leibniz gehören zu den Vätern der modernen Wissenschaft, und auch wenn Spinoza selbst kein kreativer Einzelwissenschaftler war, besteht kein Zweifel daran, daß das erste Buch der *Ethica* eine theologisch begründete Wissenschaftstheorie sein will. Spinozas Metaphysik versteht sich zum guten Teil als argumentative Rekonstruktion jener Tiefenstruktur der Wirklichkeit, die das Programm einer umfassenden Kausalerklärung alles Geschehens sinnvoll erscheinen läßt, ein Programm, innerhalb dessen allein wahres Wissen erzielt werden kann. Lebensweltliche Evidenzen werden gegenüber diesem Programm abgewertet.

Es ist Edwin Curleys Verdienst gewesen, Spinozas Theorie der Kausalität auf moderne Begriffe gebracht und dadurch einem systematischen Verständnis erschlossen zu haben. Seit seinem bewunderungswürdigen Werk über *Spinoza's Metaphysics*³ wissen wir, daß Spinoza das Hempel-Oppenheim-Schema kausaler Erklärung antizipiert hat. Denn offenbar ist Spinoza der Ansicht, daß Kausalerklärungen allgemeine Gesetze und Antezedensbedingungen voraussetzen, auch wenn er sich der Termini noch nicht bedient. Aber seine Unterscheidung zwischen dem, was aus der absoluten Natur folgt und immer existiert, und dem Endlichen und Singulären (I, p. 21ff.) meint genau dies: Das notwendig und immer Existierende sind die Naturgesetze, die nur aus Gott oder allgemeineren Naturgesetzen deduziert und aus denen nur speziellere Naturgesetze abgeleitet werden können; singuläre Ereignisse hingegen können nur von anderen singulären Ereignissen abgeleitet werden, freilich mithilfe allgemeiner Beziehungen,

3. Cambridge, Mass. 1969. Mindestens ebenso wichtig für ein systematisches Verständnis Spinozas ist: J. BENNETT, *A Study of Spinoza's 'Ethics'*, Indianapolis, 1984. Ich verdanke diesem Buche viel.

die eben durch die Naturgesetze festgelegt werden. Ungeachtet der theologischen Sprache, deren sich Spinoza bedient, folgt aus der letzteren Proposition (I, p. 28) etwas sehr Wichtiges, nämlich daß Gott nicht direkt einzelne Ereignisse verursachen kann, sondern nur mittels eines anderen endlichen Dinges — was Spinozas umständliche Weise ist zu sagen, daß es keine Wunder geben kann. Die Suche nach Ursachen bzw. nach Gründen geht also in zwei Richtungen — einerseits in eine horizontale, die unendlich ist, weil jedes Ereignis durch ein anderes Ereignis (natürlich aufgrund allgemeiner Naturgesetze) verursacht ist, andererseits in eine vertikale, die die Naturgesetze aus einem höchsten Prinzip ableitet; diese Ableitungsreihe, die nicht als reale Verursachung, sondern als Begründung zu verstehen wäre, ist hingegen endlich. Es ist die Annahme der vertikalen Begründungsreihe, die Spinozas Ontologie von späteren naturalistischen Systemen unterscheidet. Zwar muß auch Spinozas System naturalistisch genannt werden, da er Gott mit der Natur als dem Inbegriff der so, wie eben skizziert, konstituierten Wirklichkeit gleichsetzt; aber da es nicht auf Worte, sondern auf Begriffe ankommt, wird man sagen, daß sich Spinozas Naturbegriff bedeutend von demjenigen späterer Naturalisten unterscheidet. Einesteils ist Spinoza kein Materialist; d. h. er betrachtet die *res extensa* als nur eines der beiden uns erkennbaren Attribute der einen göttlichen Substanz, neben das als gleichberechtigtes die *res cogitans* tritt: Das Bewußtsein kann nicht als Epiphänomen der Materie betrachtet werden. Andernteils ist sich Spinoza darüber im klaren, daß die von der Naturwissenschaft angenommene Gesetzlichkeit der Natur eine Unterstellung ist, die sich nicht von selbst versteht und sich nicht aus einzelnen Erfahrungen begründen läßt, sondern eine komplexe Metaphysik der Natur voraussetzt, wie er sie uns im ersten Buch der *Ethik* vorschlägt.

Spinozas anspruchsvoller Naturalismus weist über einen naiven Naturalismus insofern hinaus, als er, wie gesagt, eine vertikale Begründungsreihe annimmt und diese endlich sein läßt. Es ist hier, daß Spinozas Begriff der *causa sui* systematisch erfordert wird: Offenbar kann allein eine derartige Struktur die vertikale Begründungskette abbrechen. Da Spinoza terminologisch nicht zwischen Ursache und Grund unterscheidet, ist die *causa sui* häufig als Ursache ihrer selbst mißverstanden worden; und es ist unschwer

zu sehen, daß dieser Begriff unsinnig ist, weil er u. a. voraussetzt, daß die Zeit rückwärts laufen könnte. Doch verknüpft Spinoza mit seiner Theorie der *causa sui* explizit ein Argument, das diesen Einwand vermeidet — nämlich den ontologischen Gottesbeweis. Denn eine Entität, aus deren Begriff ihre Existenz folgt, hat keine externe Ursache außer ihrem Begriff; und da dieser nichts Zeitliches ist, impliziert er nicht die Schwierigkeiten im Begriff der Ursache ihrer selbst.

Aus Spinozas ontologischen Annahmen ergibt sich der Determinismus unweigerlich. Dieser gilt nicht nur für die *res extensa*, sondern auch für die *res cogitans* — das Kausalprinzip übergreift beide Attribute. Jeder Modus des Bewußtseins ist durch einen vorangehenden determiniert, und die Illusion des freien Willens entsteht nur daraus, daß wir diese Determinanten nicht kennen. Natürlich impliziert Spinozas Determinismus nicht, daß wir triebgeleitete Wesen wären — die Fähigkeit, unsere Affekte zu kontrollieren, wird von Spinoza nicht nur anerkannt, sondern ihre Stärkung ist vielmehr das Ziel der Ethik. Aber diese Fähigkeit ist selbst kausal vermittelt. Descartes' Lehre, daß Irrtümer auf den Willen zurückgehen, muß Spinoza verwerfen: Wille und Verstand sind ihm letztlich identisch, insofern der Wille einer verstandesmäßigen Erkenntnis seine Zustimmung nicht verweigern kann (II, p. 49). Spinozas Determinismus hat eine Konsequenz, die bis zu Einstein viele Geister auf unwiderstehliche Weise angezogen hat. Da bei gegebenem System der Naturgesetze und beliebigen Antezedensbedingungen alle späteren Ereignisse determiniert sind, ist der Zufall eine erkenntnistheoretische Kategorie ohne jede ontologische Bedeutung. Wem Gottes Wesen bekannt wäre, der könnte alles vorhersehen — für ihn wäre die Zeit eine Illusion, da im Laufe der Zeit nichts eigentlich Neues entsteht, sondern nur die Explikation des ewigen Wesens der Natur sich ereignet. Spinozas Schlagwort „*sub specie aeternitatis*“ meint eben dies, die Dinge aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend zu betrachten (II, p. 44, cor. 2; IV, p. 62).

Freilich fordert Spinozas unklarer Begriff der Notwendigkeit verschiedene Einwände heraus. Zwar kann man ihm zugeben, daß in einem deterministischen Universum alle Ereignisse hypothetisch notwendig sind — *wenn* Antezedensbedingungen und Naturgesetze gegeben sind, dann sind die

späteren Ereignisse notwendig. Aber natürlich sind zwei Fragen damit noch nicht beantwortet. Erstens: Warum gelten diese Antezedensbedingungen? Zweitens: Warum gilt dieses System der Naturgesetze? Die erste Frage würde Spinoza mit dem Verweis auf frühere Antezedensbedingungen zu beantworten suchen, aber da diese ebenfalls nur hypothetisch notwendig sind, käme er nie über eine hypothetische Notwendigkeit hinaus. Mit Kant könnte man sagen: Innerhalb der Reihe mag alles erklärt werden können, aber die Reihe als solche ist damit noch nicht erklärt. Die zweite Frage ist noch ernster. Man kann Spinoza so verstehen, als ob er sagen wolle, die wirkliche Welt sei die einzig logisch mögliche; aber daraus würde u.a. folgen, daß das System der Naturgesetze in analytisch wahren Sätzen beschrieben werden müßte. Nicht nur findet sich bei Spinoza nicht der geringste Ansatz zu einer solchen konkreten Herleitung; man kann sich nicht ohne weiteres vorstellen, daß Spinoza im Ernst ein solches Projekt für möglich gehalten haben kann. Meint er mit der Notwendigkeit der Naturgesetze nur ihre Unabänderlichkeit? Meint er also, daß die Naturgesetze, die faktisch bestehen, immer bestehen werden und daß mit ihrer Existenz kein alternatives System von Naturgesetzen kompatibel ist, da es nur eine Natur geben kann? Von seinen eigenen Voraussetzungen her könnte Spinoza nur letzteres behaupten, vermutlich möchte er aber mehr in Anspruch nehmen. Insofern ist ihm der Vorwurf nicht zu ersparen, er habe die Faktizität der Naturgesetze zu etwas Notwendigem hypostasiert.

Natürlich hängt Spinozas Auffassung damit zusammen, daß Spinoza nicht ausreichend mit der Theorie der möglichen Welten vertraut war. Es ist faszinierend zu sehen, daß diese Theorie — die den antiken Spekulationen über die Modalitäten noch völlig fremd war — erst im Mittelalter entwickelt wurde, nach Vorläufern im 13. Jahrhundert insbesondere von Duns Scotus. Sie ist einer der stärksten Angriffe gegen die antike Überzeugung vom intrinsischen Wert der Welt gewesen, der sich u.a. aus ihrer inneren Notwendigkeit ergab, und setzt selbst schon eine Fähigkeit zur Distanzierung von der scheinbaren Selbstverständlichkeit der Welt voraus, die Platon und Aristoteles noch versagt war und offenkundig mit dem Glauben an ein Prinzip zusammenhängt, das der Welt gegenüber transzendent ist. Es ist das Genie von Leibniz, dem wir den ersten Versuch einer Rückkehr

zur antiken Auffassung von der Notwendigkeit des Universums auf Grundlage der Lehre von der Vielfalt möglicher Welten verdanken, die sich Leibniz in jungen Jahren bei seinem Studium des Duns Scotus angeeignet hatte. Nach Leibniz, dessen Rationalismus sich weitestgehend mit demjenigen des Spinoza berührt, ist die Welt und damit auch das System der Naturgesetze nicht logisch, sondern moralisch notwendig. Damit meint Leibniz, daß die Naturgesetze sich nicht aus der Logik, sondern aus dem Willen Gottes ergeben, die beste aller möglichen Welten zu schaffen. Spinoza lehnt aber derartige teleologische Argumente vollständig ab. Einerseits meint er, die Substanz werde von etwas Äußerem abhängig, wenn sie etwa die Naturgesetze unter dem Gesichtspunkt des Guten prinzipiiere. Andererseits besteht eines der wichtigsten Anliegen der *Ethica* in der Zurückweisung teleologischer Vorstellungen überhaupt. Nun ist es sicher richtig, daß der Aufweis von Zwecken die kausale Erklärung eines Ereignisses nicht ersetzen kann; das ganze Projekt der modernen Naturwissenschaft hängt an dieser Überzeugung. Aber Leibniz' teleologische Konzeption tritt keineswegs in Konkurrenz zur kausalen Erklärung von Ereignissen; sie spielt nur eine Rolle bei der Begründung des Systems der Naturgesetze; und da kann sie durchaus legitim sein. Allerdings krankt das Leibnizsche Programm daran, daß Leibniz nicht erklärt, woher Gottes moralische Kriterien für die Bewertung der verschiedenen möglichen Welten stammen.

Der Annahme über die kausale Struktur der Wirklichkeit entspricht der deduktive Aufbau der *Ethica*. Allerdings wissen wir seit Platon, daß die deduktive Methode hypothetisch ist — sie kann, wenn die Ableitung korrekt ist, immer nur zeigen, daß die Theoreme wahr sind, wenn die Axiome wahr sind. Wie läßt sich die Wahrheit der Axiome selbst rechtfertigen? Sachlich abzuweisen ist, was auch immer Spinoza selbst dazu gemeint haben mag, die von diversen Interpreten, etwa Jonathan Bennett, vertretene Ansicht, die Wahrheit der Axiome lasse sich vermittels der aus ihnen abgeleiteten Theoreme an der Wirklichkeit überprüfen. Dagegen spricht nicht nur, daß verschiedene Axiomenverbindungen eine gegebene Menge von Theoremen abzuleiten gestatten; wichtiger ist, daß viele, wenn nicht die meisten der metaphysischen Sätze Spinozas sich empirisch gar nicht überprüfen lassen. Spinoza könnte angenommen haben, daß seine Axiome und

Definitionen intuitiv einleuchtend seien — das aber widerspräche dem rationalistischen Postulat, alles zu begründen; oder er könnte sie für analytische Sätze gehalten haben. Aber der Satz vom Grunde ist das sicher ebensowenig wie die Naturgesetze; und man muß Spinoza durchaus vorwerfen, er mache es sich zu leicht, wenn er jenen folgenreichen Satz als Axiom aufstellt (I, a.3) und daraus seinen Determinismus ableitet. Zwar folgt dieser in der Tat aus ihm und aus den Annahmen über das System der Naturgesetze; aber die Geltung jenes Axioms kann durchaus in Frage gestellt werden, und Kants Auffassung, das Kausalitätsprinzip — das nicht so umfassend ist wie der Satz vom Grunde — müsse selbst begründet werden, ist gewiß ein Fortschritt gegenüber Spinoza. Immerhin scheinen die Theorie der *causa sui* und der Satz vom Grunde bei Spinoza in einem inneren Zusammenhang zu stehen. Der Satz vom Grunde gibt nur Sinn, wenn es einen Abbruch des Begründungsregresses in der *causa sui* gibt; umgekehrt aber prinzipiiert die *causa sui*, deren Einzigkeit Spinoza I, p. 14, beweist, alles andere Seiende, das nicht aus sich selbst bestehen kann, also begründet bzw. kausiert sein muß.

Aber selbst wenn man dies einräumt, muß man zugeben, daß die konkrete Ausführung von Spinozas Theorie des Absoluten unzulänglich ist. So rechtfertigt Spinoza seine Begriffsbildung nie. Die Kategorien, die er verwendet, stammen aus der Tradition; sie werden nicht in einem inneren Begründungszusammenhang entwickelt; von einer expliziten Kategorienlehre fehlt jede Spur. Aber auch die einzelnen Urteile sind oft unbegründet. Zwar ist Spinozas Revolutionierung des Substanzbegriffs nicht unplausibel, nach der nicht all das, was Subjekt eines Prädikats ist, auch schon eine ontologisch selbständige Substanz ist. Mit Bezug auf die *res extensa* hat dies die wichtige Konsequenz, daß Spinoza jedes atomistische Modell zurückweist und, wie Bennett deutlich gemacht hat, als Vorläufer moderner Feldtheorien angesehen werden kann. Mit Bezug auf die *res cogitans* ist die These freilich wesentlich weniger einleuchtend; dem Prinzip der subjektiven Individuierung, der Identität des Ichs, wird Spinoza anders als Leibniz nicht gerecht, und insbesondere vermag seine Metaphysik, in der jede Entwicklungsgedanken fehlt, nicht zu erklären, wieso in der Entwicklung des Universums die Individuierungstendenzen zunehmen. Immerhin ist es

richtig, daß Spinoza starke Argumente dafür hat, res extensa und res cogitans symmetrisch zu behandeln und den absoluten Dualismus, in dem sie sich bei Descartes befinden, zu überwinden. Aber selbst wenn man ihm zugeibt, daß es sich dabei nur um zwei verschiedene Attribute der einen Substanz handelt, ist doch der umgekehrte Weg — von der Substanz zu den Attributen und gar zu den Modi — sehr viel schwieriger. Sein Beweis demonstriert zuviel: Aus der Unendlichkeit der göttlichen Substanz schließt er auf eine Unendlichkeit der Attribute. Man hat oft gerätselt, warum Spinoza der Substanz unendlich viele Attribute zuschreibt, obgleich doch nur zwei eigens genannt und behandelt werden, Ausdehnung und Denken, und obgleich die Unerkennbarkeit der übrigen dem spinozistischen Grundprinzip der Erkennbarkeit der Natur widerspricht. Es ist nicht schwer zu begreifen, warum Spinoza zu den unendlichen Attributen der Substanz kommt: weil es von seinem Begriff der Substanz aus leichter ist, die Abstraktion „unendlich viele“ als die Zahl „zwei“ abzuleiten. Insbesondere vermag Spinoza keinen Grund dafür anzugeben, warum die beiden Attribute gerade Extension und Denken sind. Spinoza begnügt sich damit, auf die faktische Existenz einzelner Modi der beiden Attribute zu verweisen (II, p. 1f), was im Rahmen einer deduktiven Theorie gewiß unzureichend ist; ja, man kann sogar der Ansicht sein, daß seine empirische Ausgangsthese, daß es Modi der Ausdehnung gebe, nach Descartes' problematischem Idealismus mit ganz anderen Mitteln begründet werden müßte. „Es ist nicht gezeigt, wie die unendliche Vielheit sich notwendig nur auf den Gegensatz, und zwar diesen bestimmten, des Denkens und der Ausdehnung, reduziert.“⁴

Es sind einige der genannten Mängel in Spinozas Systementwurf, die Hegel zu überwinden sucht. Eines freilich ist klar: Hegel versteht wie Spinoza und Leibniz die Philosophie nicht primär als eine Theorie, die erklärt, welche der wissenschaftlichen Aussagen über die Welt gerechtfertigt sind; er will vielmehr die Frage beantworten, warum die Welt so ist, wie sie ist.

4. So Hegel in der Anmerkung „Spinozistische und Leibnizische Philosophie“ zu dem Kapitel „Das Absolute“ in der *Wissenschaft der Logik*, dessen drei Teile den Grundkategorien Spinozas entsprechen (Bd. 6, S.196).

Kann man sich versichern, daß es eine Gravitationskraft gibt, so hat man noch keine Antwort auf die Frage, warum zur Welt Gravitation gehört; und es sind Probleme dieser Art, die Hegel faszinieren. Sie hatten zu Hegels Zeit eine ganz andere Dringlichkeit gewonnen als zu Spinozas, weil in der Zwischenzeit die Emanzipation der Naturwissenschaften von der Philosophie stattgefunden hatte; und während Spinozas System sowohl Wissenschaftstheorie als auch metaphysisch begründete Naturphilosophie sein will, ist Hegel primär an letzterer interessiert. Spinozas Auffassung, daß man die Welt in ihrer Notwendigkeit begreifen müsse, war rein programmatisch, sofern damit mehr gemeint war, als daß man die unveränderlich geltenden Naturgesetze herausfinden müsse; und wenn das Programm implizierte, daß dies ausschließlich mit Mitteln der formalen Logik stattfinden solle, war es offenbar abwegig und nicht wert, weiter verfolgt zu werden. Leibniz' Erneuerung des Programms vermied diese Naivität, auch wenn Leibniz immer noch die Bedeutung der Logik bei der Begründung der Wissenschaft überschätzte (ich erinnere an seine logizistische Konzeption der Mathematik einschließlich der Geometrie, gegen die sich Kant wandte). Allerdings ist es uns nach Leibniz versagt, im einzelnen zu begreifen, warum diese Welt die beste aller möglichen ist; dieser Glaube gründet sich auf die Annahme der Allgüte Gottes, kann aber nicht induktiv gerechtfertigt werden. Zwar versucht Leibniz, einzelne Naturgesetze — insbesondere die Extremalprinzipien — aus jener Annahme abzuleiten; aber das Projekt einer vollständigen Deduktion des Universums aus dem Gedanken, daß es das beste aller möglichen sein solle, wäre ihm absurd, ja vermessen vorgekommen.

Genau an dieser Stelle setzt freilich Hegel an: Die *Enzyklopädie* ist die Durchführung des von Spinoza und Leibniz entworfenen Programms, wenn auch mit anderen Mitteln und mit wichtigen Einschränkungen. So scheint Hegel — auch wenn sein Freiheitsbegriff wie der Spinozistische und der Leibnizsche mit dem Determinismus kompatibel sein dürfte — die Konzeption eines deterministischen Universums aufgegeben und einen wirklichen, ontologischen Zufall angenommen zu haben; er beschränkt ferner die Aufgabe der Philosophie gegenüber derjenigen der Wissenschaft auf

die Grundlegung der ersten Begriffe und Axiome.⁵ Sein Augenmerk gilt des weiteren nicht der horizontalen Ursachen —, sondern der vertikalen Begründungsreihe. Freilich interessiert sich Hegel nicht für die konkrete Deduktion aus den Axiomen — das ist nach ihm vielmehr die Aufgabe der Einzelwissenschaft, deren Methode Spinoza zu Unrecht auf die Philosophie übertragen habe —, sondern für den Übergang von den Grundbegriffen und Grundsätzen der einen Seinssphäre zu denjenigen der anderen. Kants geniale Kritik am Begriffs- und am Urteilsempirismus hatte ihn früh davon überzeugt, daß die Entwicklung einer umfassenden Kategorienlehre eine der zentralen Aufgaben der Philosophie sein müsse. Die *Enzyklopädie* will das System der Platonisch-Aristotelischen Eide sein, die die Hauptstrukturen der Wirklichkeit konstituieren. Natürlich ist der Übergang von einer Kategorie zur anderen nicht als reale Kausierung zu verstehen. Dennoch scheint es mir einseitig zu sein, Hegel eine nicht existenzsetzende Theorie zuzuschreiben;⁶ denn nach ihm partizipieren die notwendigen Kategorien alle an der Einheit von Begriff und Sein, die aus dem ontologischen Beweis vertraut ist, in dem Hegel wie die anderen Rationalisten das letzte Fundament der Philosophie sieht. Eine Welt, die das System der Eide implementiert, ist nach Hegel notwendig, was auch immer die kausalen Mechanismen sein mögen, die die Realgenese der den Eide entsprechenden Entitäten bewirken und an denen Hegel nicht interessiert ist.

Aber wie genau will Hegel den Übergang von Kategorie zu Kategorie bewerkstelligen? Auch wenn er die hypothetisch-deduktive Methode ablehnt, will Hegel durchaus methodisch vorgehen. Welche Methode hat Hegel im Sinne? Das Leibnizsche Kriterium lehnt Hegel ebenso ab wie die Vorstellung möglicher Welten.⁷ Seine Philosophie ist zu Recht panlogistisch genannt worden, wie es diejenige Spinozas wenigstens nach einer bestimmten Interpretation ist; freilich unterscheidet sich beider Verständnis von

5. Dies ist die Pointe von D. HENRICHS bekannter Abhandlung: Hegels Theorie über den Zufall, in: *Hegel im Kontext*, Frankfurt, 1967, S. 157-168. Vgl. auch V. HÖSLE, *Hegels System*, 2 Bde., Hamburg, 1987, S. 79 ff.

6. Vgl. K. HARTMANN, Hegel: A Non-Metaphysical View, in: *Hegel. A Collection of Critical Essays*, ed. by A. MACINTYRE, Notre Dame/London, 1976, S. 101-124. Hartmanns Hegelinterpretation ist offenbar stark von Husserl beeinflusst.

7. Vgl. die harschen Äußerungen zu Leibniz, Bd. 20, S. 247 ff.

Logik grundlegend — Hegels Logik ist dialektisch. Es ist mir hier nicht möglich, Hegels dialektische Logik näher zu analysieren; ⁸ nur einige Merkmale seien genannt, die die Nähe zu und Unterschiede von Spinoza besser zu verstehen erlauben. Das Verfahren der bestimmten Negation, die Hegel auf Spinozas bekannten Satz „determinatio negatio est“ zurückführt, ⁹ den er gewissermaßen umkehrt, wird von ihm zu dem triadischen bzw. tetradi-schen Schema erweitert, von dem sich bei Spinoza nichts findet. Ferner ist Hegel methodisch stark von Kants transzendentaler Wendung beeinflusst, worüber seine heftige und oft ungerechte Polemik gegen Kant leicht hinwegtäuscht, der, wenn auch auf subjektivistischer Grundlage, durchaus eine Antwort auf die Frage suchte, warum die Welt uns so erscheint, wie sie uns erscheint, und der sich nicht mit ihrer bloßen Beschreibung zufriedengab. Allerdings sind es für Hegel nicht die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, sondern diejenigen des Denkens, die den Ausgangspunkt seiner Argumentation bilden. So deutet er Spinozas *causa sui* zugleich ontologisch und begründungstheoretisch als jene Struktur, hinter die nicht mehr zurückgefragt werden kann, weil sie die Bedingung der Möglichkeit allen Begründens ist — sowie auch allen Seins, da nach Hegel die Annahme eines Seins, das sich prinzipiell unserem denkenden Erfassen entzieht, sinnlos oder gar widersprüchlich ist. Hegels *Wissenschaft der Logik* sollte in diesem Sinne verstanden werden, und man kann sie dann als legitimen Erben des Spinozistischen Begriffs deuten, auch wenn eine derartige transzendente Rekonstruktion der *causa sui* von Spinoza nicht explizit intendiert wurde. Aber wenn man sich nicht primär mit der psychologischen Frage beschäftigt, welche Vorstellungen Spinoza selbst gehabt habe, sondern in seinen Begriffen einen sachlichen Sinn finden will, dann ist jene Deutung statthaft. Aus der transzendentalen Wendung in Hegels Theorie des Absoluten ergibt sich ein sehr wichtiges Prinzip — die notwendige Selbsteinholung der Theorie. Der Begriff des Seins, das Philosophieren über das Absolute können dem Sein und dem Absoluten nicht äußerlich sein; in ihnen

8. Vgl. das beeindruckende Buch von D. WANDSCHNEIDER: *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, Stuttgart, 1995.

9. Im 50. Brief vom 2.6.1674 an J. Jelles.

müssen die Logik bzw. das System gipfeln, und daher eignet der Hegelschen Methode ein teleologisches Moment, das bei Spinoza fehlt. Berücksichtigt man ferner, daß Hegel in seine absolute Idee als ein Moment die Idee des Guten integriert, läßt sich sagen, daß Hegels Begründungsansatz Aspekte des Leibnizschen integriert — freilich auf der Grundlage einer transzendentalen Logik. Wäre für Leibniz eine Welt ohne endliche Vernunftwesen nicht die bestmögliche, so wäre sie nach Hegel nicht transzendental vollständig — weil wir beim Philosophieren unsere eigene Aktivität nicht über den Gegenstand des Denkens vergessen dürfen. Dies bedeutet es, wenn Hegel das Absolute nicht bloß als Substanz, sondern als Subjekt denken möchte.

Daher kann Hegel glauben, über eine bessere Antwort als Spinoza auf die Frage zu verfügen, weshalb sich das Absolute in die beiden Attribute auseinanderlegt. Erstens weicht Hegel von Spinoza dahingehend ab, daß er eine eigene Seinssphäre annimmt, eben das Logische, die bei Spinoza fehlt; denn für Spinoza existiert Gott nur in und durch seine Attribute. Zwar ist die Entäußerung der Idee zur Natur bei Hegel nur in dem Sinne frei, in dem auch Spinoza Gott frei nennt (I, d. 7); nach beiden Philosophen besteht Gott nur durch die Notwendigkeit seiner eigenen Natur, und das gilt ihnen als der einzig sinnvolle Begriff von Freiheit. Aber immerhin kann Hegel sinnvollerweise von der Darstellung Gottes vor (natürlich in einem nicht zeitlichen Sinne) der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes sprechen; ¹⁰ Spinozas Gott existiert dagegen immer schon in den Attributen. Durch die Verselbständigung der logischen Idee gelangt Hegel zu drei Seinssphären, und er kann den Geist als Rückkehr aus der Natur zur logischen Idee deuten — eine Möglichkeit, die Spinoza versagt ist, der von einer absoluten Symmetrie der beiden Attribute ausgeht, wofür er, wie Leibniz, den Preis des Panpsychismus bezahlen muß. Das triadische Modell dagegen erlaubt Hegel die Konzeption einer Entwicklung von der Natur zum Geiste, wobei er etwa das Organische als Zwischenstufe einschalten kann. Mit dem Begriff einer zielgerichteten Entwicklung gelingt Hegel die Integration des evolutionären und des geschichtlichen Denkens, das im

10. Bd. 5, S. 44.

18. Jahrhundert zunehmend den Anspruch darauf erhebt, in einer umfassenden Philosophie berücksichtigt zu werden. Aus dem Gesagten folgt, daß Natur und Geist bei Hegel Spinozas Ausdehnung und Denken nicht punktgenau entsprechen. Denn Spinozas Attribute durchschneiden vertikal das ganze Sein; Hegels zwei Sphären erheben sich horizontal übereinander. Zudem nimmt Hegel eine Mittelstellung zwischen Descartes und Spinoza ein — er schreibt Empfindungen nicht nur den Menschen, aber auch nicht allem Seienden zu, sondern erst den Organismen ab dem Niveau des Tieres. Damit aber muß Hegel anerkennen, daß die ontologischen Probleme des Leib-Seele-Dualismus nicht erst mit der ontologischen Zäsur auftreten, die in seinem System die wichtigste ist und die den Menschen vom Tier trennt. Zwar scheint Hegel sich dadurch beruhigt zu haben, daß er den cartesianischen Dualismus, der in stark modifizierter Form auch Spinozas und Leibniz' nicht interaktionistischen Lösungen zugrunde liegt, durch eine Wiederaufnahme und Weiterentwicklung der Aristotelischen Konzeption für „aufgehoben“ hielt; aber es besteht kaum ein Zweifel daran, daß diese Überzeugung nicht begründet ist. Der Paragraph zum Leib-Seele-Problem in der *Enzyklopädie* (§ 389) gehört zu den dunkelsten in Hegels Werk, und es ist trotz der Anstrengungen bedeutender Interpreten¹¹ nicht gelungen, ihn plausibel zu machen. Der Verdacht ist nicht unbegründet, daß das nicht an den Interpreten liegt. Das ist nur eines von diversen Beispielen, daß Hegels Anspruch, die Philosophie vor ihm „aufgehoben“ zu haben, keineswegs generisch zutreffend ist.

Allerdings kann Hegel zu Recht behaupten, daß er das erste rationalistische System entworfen hat, das innerhalb der Realphilosophie intersubjektiven, sozialen Phänomenen gerecht wird. Von Descartes zu Kant sind Objekt und Subjekt, Ausdehnung und Bewußtsein die grundlegenden Kategorien, und analog Naturwissenschaften und Psychologie die zu fundierenden Wissenschaften. Zweifelsohne hat Spinoza einen bedeutenden Platz in der Geschichte der Hermeneutik; doch die kognitive Sonderstellung des Verstehens hat in seinem System keine Konsequenzen. Hegel hingegen ver-

11. Vgl. M. WOLFF, *Das Körper-Seele-Problem: Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830)*, § 389, Frankfurt, 1992.

sucht — wie vor ihm Vico —, das Programm der philosophischen Fundierung der Wissenschaften auch auf die Sozial- und die hermeneutischen Wissenschaften auszuweiten, und es ist schwer zu bestreiten, daß ihm das glanzvoll gelungen ist: Hegels Philosophie des objektiven Geistes ist der bedeutendste und fruchtbarste Teil seines Systems. Und dennoch kranken die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* an einem Problem, das vermutlich auf die frühe Prägung durch Spinoza zurückgeht. Ganz wie die ethischen Teile der *Ethica*, wenigstens von einer Kantischen Perspektive aus, eine Verquickung von Individualpsychologie und Ethik darstellen, weil Spinoza aufgrund seines Immanentismus jede ontologische Differenz zwischen Normativem und Deskriptivem bestreitet, so ist jenes Werk Hegels eine merkwürdige und zugleich geniale Mischung von normativer Institutionenlehre und philosophisch begründeter Soziologie. Mit dem ersten Aspekt setzt Hegel die rechts- und staatsphilosophischen Entwürfe der frühen Neuzeit, insbesondere Kants und Fichtes fort, mit dem zweiten antizipiert er die spätere soziologische Entwicklung: Sowohl Marx als auch Tönnies sind Fortsetzer des einen Aspektes des Hegelschen Ansatzes, dem wegen seiner Komplexität nicht leicht Gerechtigkeit widerfährt. Gewiß ist Hegels Sinn für die Struktur sozialer Institutionen in höchstem Maße bewunderungswürdig, und gewiß enthalten die *Grundlinien* Einsichten, die man bei Kant oder Fichte vergeblich sucht. Aber auch wenn man dankbar dafür ist, bei der Lektüre Hegels zu verstehen, warum die moderne bürgerliche Gesellschaft den Pöbel hervorbringt, fragt man sich doch, was er in einer normativen Theorie zu suchen hat, was Hegels Werk eben auch sein will und über weite Strecken sicher ist. Besonders bedenklich sind die konkreten Anklänge an Spinoza an zwei Stellen des Werkes. Einerseits verwendet Hegel bei der Entwicklung seines Begriffs der Sittlichkeit den Begriff der Substanz. Zwar ist es bezeichnend, daß Hegel ein soziales Phänomen und nicht die Natur zur eigentlichen Substanz macht: „Das objektive Sittliche... ist die durch die Subjektivität *als unendliche Form konkrete* Substanz.“¹² Die Analyse der Logik der Sittlichkeit ist sehr beeindruckend; alle späteren jener Soziologen, die keinen methodologischen Individualismus vertreten, haben

12. § 144, Bd. 7, S. 293.

im Grunde nur im Detail ausgeführt, was Hegel hier auf den Begriff gebracht hat. Aber es bleibt bedenklich, daß Hegel die Individuen zu „Akzidenzen“ dieser Substanz herabdrückt, und die immer wieder geäußerte Kritik, bei Hegel verfüge der einzelne der Substanz gegenüber letztlich über keine moralische Autonomie mehr, ist nur zum Teil ungerecht. Sicher will die Sittlichkeit Synthese von abstraktem Recht und Moralität sein, und sicher versucht Hegel, das Recht der Subjektivität innerhalb der Sittlichkeit anzuerkennen.¹³ Aber das Kapitel über die Moralität ist so unbefriedigend, daß die Sittlichkeit als Synthese unter der Schwäche des antithetischen Moments leidet. Immer wieder verwendet Hegel den Sittlichkeitsbegriff deskriptiv, auch wenn die normativen Konnotationen insgesamt dominieren.¹⁴ Andererseits ist der Machtpositivismus zu nennen, dem Hegel am Ende des Werkes in seiner Theorie des Völkerrechts gefährlich nahekommt. Die Nähe zu Spinozas Theorie des Rechts im sechzehnten Kapitel des *Tractatus theologico-politicus* ist verblüffend, so sehr Hegel im inneren Staatsrecht Historismus und Machtpositivismus auch ablehnt.¹⁵ Wegen dieser markanten Unterschiede zu Spinoza, die aus den normativen Valenzen von Hegels Begriff des Begriffs folgen, kann man durchaus versuchen, das Ende der *Rechtsphilosophie* möglichst wohlwollend zu interpretieren.¹⁶ Doch bleibt Hegels Theorie des Völkerrechts m.E. eine nicht hinnehmbare Unterbietung des von Kant Erreichten.¹⁷ Immerhin kann der Schluß der *Rechtsphilosophie* als eine Entgleisung angesehen werden. Die These von der Vernünftigkeit des Wirklichen ist nicht eine Apotheose des Faktischen, sondern ist von Hegel selbst geradezu zu einem analytischen Satz verharmlost worden. Und dennoch bleibt ein tiefes Unbehagen. Die unaufgebbare Unterscheidung von Sein und Sollen ist nicht nur von Spinoza fallengelassen worden; auch Hegels Sollenskritik

13. § 152, Bd. 7, S. 302 f.

14. Vgl. V. HÖSLE, Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur, in: *Moralität und Sittlichkeit*, hrsg. von W. KUHLMANN, Frankfurt, 1986, S. 136-182.

15. Vgl. nur die Kritik an Gustav Hugo (§ 3 Anm., Bd. 7, S. 37 ff. und an Karl Ludwig von Haller (§ 258 Anm., Bd. 7, S. 401 ff.).

16. Vgl. L. HEYDE, *De verwerkelijking van de vrijheid. Een inleiding in Hegels Rechtsfilosofie*, Leuven / Assen / Maastricht, 1987, S. 240 ff.

17. Vgl. V. HÖSLE, *Hegels System*, 2 Bde., Hamburg, 1987, S. 579 ff.

weist immer wieder in eine solche Richtung. Allerdings ist sie komplexer und differenzierter als die Spinozistische. Während Spinozas Universum keine Annäherung an ein Endziel kennt und während noch Leibniz in *An mundus perfectione crescat* Schwierigkeiten mit einer Bejahung der von ihm gestellten Frage hat (zu der er sich schließlich doch durchringt), weil nicht ohne weiteres einzusehen ist, wieso mit der besten aller möglichen Welten ein früherer, weniger wertvoller Zustand derselben kompatibel sein kann, optiert Hegel für einen Fortschritt in der Geschichte, der als Annäherung an die normativen Forderungen der Rechtsidee gedeutet werden kann, läßt ihn aber — jedenfalls nach einer naheliegenden Interpretation — in seiner eigenen Zeit zu einem Abschluß gelangen. Natürlich liegt der Kritik am Sein-Sollen-Dualismus eine Theorie des Absoluten zugrunde, die es ganz in der Welt aufgehen läßt — damit aber fehlt jeder die Wirklichkeit transzendierende Maßstab. Im übrigen gilt Analoges auch für Leibniz' Theorie von der besten aller möglichen Welten. Leibniz gelingt allerdings eine Wahrung des Unterschieds zwischen Normativem und Deskriptivem einerseits dadurch, daß er Gott und nur Gott zu einem allwissenden Nutzensummenutilitaristen macht, während wir Sterbliche oft das zu erreichen suchen müssen, was uns gut erscheint, auch wenn in Wahrheit unser Scheitern besser ist. Aber da wir das nicht wissen konnten, was es unsere Pflicht, das objektiv weniger Gute zu tun zu versuchen. Andererseits rechnet Leibniz zur Welt auch das, was nach dem Jüngsten Tag eintreten wird, an den er, anders als Spinoza und Hegel, glaubt.

In jedem Falle sind performative Selbstwidersprüche der Preis für die Leugnung des Dualismus von Sein und Sollen — denn man unterstellt unweigerlich, daß diejenigen sich anders verhalten *sollten*, die an ihm festhalten. Sicher ist Spinozas und Hegels Kritik am Moralismus oft tief; aber sie ist nur aufzuheben in einer Ethik der Ethik, nicht in einer Verwerfung der Sein-Sollens-Differenz. Deren Dualismus ist nicht weniger tief, sondern noch tiefer als der zwischen Physischem und Mentalem; und keine Metaphysik wird überzeugen, die diese Differenz nicht ernst nimmt, die keiner in der Neuzeit so scharf erkannt hat wie Kant. Immerhin wird eine solche Metaphysik von Hegel und Spinoza lernen, daß Dualismen wieder vermittelt werden müssen — konkret, daß Normativität und Deskriptivität als

zwei Dimensionen der einen Wirklichkeit verstanden werden müssen. Inwiefern Kants Einsicht in die Unhintergebarkeit des Normativen mit Spinozas und Hegels Theorien des Absoluten vereinbar ist, ist eine der spannendsten Aufgaben der gegenwärtigen Metaphysik. Aber sie ist nicht mehr Thema dieses Beitrags.

SUMMARY: *Hegel and Spinoza*

The essay is not dedicated to Spinoza's factual influence on Hegel, but analyses similarities and differences between the philosophies of the two thinkers. Both philosophies are systematic-holistic and rationalistic, even if their concepts of rationality differ strongly. Further differences concern the lack of a theory of Forms and of a deduction of categories in Spinoza, the (probable) rejection of determinism in Hegel, his return to Aristotle with regard to the body-mind-problem, and, finally, his theory of the social world. Nevertheless, a modified Spinozism can be recognized in the Hegelian rejection of the Kantian dualism of Is and Ought in the *Philosophy of Right*. Various allusions to the metaphysics of Leibniz and Kant enrich the comparison.