

GÁBOR BOROS

Spinoza als Wissenssoziologe – Soziologie des göttlichen Wissens¹

Dass Spinoza im heutigen Wortsinne kein Wissenssoziologe war, versteht es sich von selbst. Versuchen wir jedoch als ein Gedankenexperiment das Wort „Wissenssoziologie“ in einem etymologisch geprägten Sinne zu benutzen, dann können wir m. E. durchaus mit Recht die These vertreten, dass Spinoza derjenige Denker der Frühmoderne war, der einerseits zwar eine erkenntnismetaphysisch fundierte, hierarchisierte Dreiteilung des menschlichen Wissens ausarbeitete, andererseits jedoch war er sich der gesellschaftlich-gemeinschaftlichen Bedingtheit *alles menschlichen Wissens* völlig bewusst, und beabsichtigte, die gemeinschaftlich-gesellschaftlichen Bedingungen des Wissens auf allen drei von ihm entworfenen Stufen des menschlichen Wissens – das Wissen von Gott in beiderlei genitivischen Sinne nicht ausgenommen – eingehend zu analysieren.

Ich hebe absichtlich und durchaus in einem vagen tönniesschen Sinne den Doppelcharakter von Spinozas „Soziologie“ – die ja etymologisch gesehen Denken und Rede vom/über das Gemeinwesen besagt – hervor: Je näher man zu den höheren erkenntnismetaphysischen Wissensregionen vordringt, desto mehr hat man es mit einem engeren, intensiveren Begriff des Gemeinwesens, also eher mit einer *Gemeinschaft* der – philosophisch – „Erwählten“ als mit einer *Gesellschaft* der – philosophisch gesehen – „Unwissenden“, der *multitudo* zu tun.

Ich schlage vor, die Wege der eigentümlichen Spinozaschen „Soziologisierung“ des Wissens von oben nach unten zu begehen, damit wir dort enden, wo wir dem heutigen Wortgebrauch am nächsten kommen. Anfangen müssen wir dann dort, wo Spinoza, der Metaphysiker der – „göttlichen“ – Erkenntnis, am ehesten hervortritt, d. h. im fünften Buch der *Ethik*. Fast am Ende lesen wir den Lehrsatz 4I, welcher sich als besonders aufschlussreich erweist, wenn wir ihn in den jetzigen Untersuchungszusammenhang einbeziehen. Der Lehrsatz selbst lautet wie folgt:

Selbst wenn wir nicht wüßten, daß unser Geist [*mens*] ewig ist, würden wir doch Moralität und Religion und überhaupt alles, wovon wir im 4. Teil gezeigt

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags gehalten an der Tagung der Deutsch-Ungarischen Gesellschaft für Philosophie im Gebäude der Landesvertretung von Thüringen in Berlin am 28. 10. 2011.

haben, daß es mit Selbstvertrauen [*animositas*] und Edelmut [*generositas*] zu tun hat, für das Wichtigste halten. (Bartuschat 591)

Spinoza erinnert hier den Leser zunächst an das soeben Bewiesene, nämlich dass unser Geist, insofern er unabhängig vom Körper betrachtet wird, ewig ist. Wir verfolgen zunächst diesen Faden. Obwohl es alles andere als selbstverständlich ist, dass der ewige Geist des Einzelnen nicht alleine ist – was immer dies bedeuten mag –, oder dass überhaupt dieser Gesichtspunkt der Einsamkeit-oder-Gemeinsamkeit im Zusammenhang mit der Ewigkeit des Geistes Erwähnung findet – und erst recht dann nicht selbstverständlich, wenn der Philosoph auf die die Nächstenliebe ins Zentrum stellende christlich-religiöse Perspektive auf die Unsterblichkeit verzichtet hat –, betont Spinoza eine eigentümliche Gemeinschaftlichkeit der intellektuell einsehenden Geister. So lesen wir in der Anmerkung zum Lehrsatz 40 des Fünften Buchs das Folgende:

Das ist es, was ich mir vorgenommen hatte, von dem Geist, insofern er ohne Beziehung auf die Existenz des Körpers betrachtet wird, zu zeigen. Hieraus – und zugleich aus Lehrsatz 21 des 1. Teils und aus anderem – ist deutlich, daß unser Geist, insofern er einsieht [*intelligit*], ein ewiger Modus des Denkens ist, der von einem anderen ewigen Modus des Denkens bestimmt wird, und dieser wiederum von einem anderen und so ins Unendliche, so daß alle zusammen Gottes ewigen und unendlichen Verstand [*intellectum*] ausmachen [*constituant*]. (B 589)

Weiter entfernt vom alltäglichen Mitsein könnten wir kaum noch stehen, und trotzdem konstruiert Spinoza ein eigenartiges Mitsein, d. h. eigentlich eine Mit-Einsicht, ein Mit-*intelligere*, als das eigentliche Sein der ewigen menschlichen Geister-Modi. Hier kann ich natürlich nicht detailliert darstellen, wie sehr Spinoza etymologisch philosophiert. Ich möchte nur daraufhinweisen, dass das Partikel „con“ im *constituant* „wortwörtlich“ zu verstehen ist, d. h. als ein „gemeinschaftstiftendes“ *con*, ganz genau in dem Sinne, wie es in demjenigen Text steht, der die ganze Philosophie Spinozas einleitet und ihre ethische Grundorientierung angibt. Am Ende der *Ethik* schließt sich ein Kreis, in den Spinoza am Anfang seiner *Abhandlung über die Verbesserung des Intellekts* eingetreten ist:

Nachdem die Erfahrung mich gelehrt hat, daß alles, was im gewöhnlichen Leben sich häufig uns bietet, eitel und wertlos ist, da ich sah, daß alles, was und vor welchem ich fürchtete, nur insofern Gutes oder Schlimmes in sich enthielt, als die Seele davon bewegt wurde, so beschloß ich endlich nachzuforschen, ob es irgend etwas gebe, das ein wahres Gut sei, *dessen man teilhaft werden könne*, und von dem allein, mit Ausschluß alles Übrigen, die Seele ergriffen werde, ja ob es

etwas gebe, durch das ich, wenn ich es gefunden und erlangt, eine beständige und willkommene Freude auf immerdar genießen könne. (Gebhardt 3)

Dem von mir kursiv gesetzten Teil steht im Lateinischen dasselbe Partikel „con“ in einem jahrtausendealten Ausdruck voran: *an aliquid daretur, quod verum bonum, et sui communicabile esset*. Wahres Gut kann nur dasjenige sein, welches einen gemeinschaftsstiftenden Charakter hat, welches sich nicht nur auf denjenigen begrenzt, der es gerade besitzt, sondern sein Mit-Besitz von allen nicht nur erlaubt, sondern geradezu wünschenswert und wesenskonstituierend ist. Zumindest in der christlichen Tradition Europas erfüllt der Zirkel der Gottesliebe gerade diese Funktion: Sie ist im Grunde genommen eine freie Gabe Gottes an jeden Menschen, die sie gleichermaßen genießen können/dürfen, und die sie zu Gott zurückdrehen müssen/sollen. Es entsteht also eine doppelte *com-munitas*, ein doppeltes Mitsein von den Menschen: Sowohl als Ausgangsbedingung – Empfang der Gabe –, als auch als Endergebnis wird eine *communitas* konstituiert. Nur eine parallele Stelle aus der *Summa contra gentiles* von Thomas von Aquin soll die frühere Besetzung der Stelle aufzeigen, die bei Spinoza deutlich umbesetzt wird:

Es muss nämlich eine Affekteinheit unter denjenigen geben, die ein gemeinsames Ziel haben. Nur gemeinsam haben die Menschen ihr letztes Ziel, die Glückseligkeit, die anzustreben ihnen von Gott auferlegt ist. Die Menschen müssen also durch gegenseitige Liebe vereint werden.²

Hiermit sind wir freilich schon auf dem mit-*menschlichen* Niveau des Mitseins angelangt, das bei Spinoza dem Erkenntnismetaphysiker, nicht durch den Intellekt, die *Verstandeseinsicht*, charakterisiert wird, sondern durch die *ratio*, die *Vernunft*einsicht. Einzig der Intellekt befähigt uns zu wissen, dass unser intellektuell einsehender Geist ewig ist und dies darüber hinaus sogar in einem spezifischen Modus des Mitseins. Der Beweis des eingangs zitierten Lehrsatzes 41 des Fünften Buchs versichert uns jedoch, dass auch die Vernunft uns zum in der *Abhandlung* als Ziel gesetzten wahren Gut führen kann, und zwar unter den beiden Elementarformen des grundlegendsten aktiven – d. h. von der Vernunft erzeugten – Affekts, der „Charakterstärke“ (*fortitudo*), nämlich dem „Selbstvertrauen“ (*animositas*) und dem „Edelmut“ (*generositas*).

Die erste und einzige Grundlage von Tugend [...] ist [...], den eigenen Nutzen zu suchen [*suum utile quaerere*]. Um aber das zu bestimmen, was die Vernunft als nützlich (*utilia*) vorschreibt, haben wir auf die Ewigkeit des Geistes [...] keinen

² *Oportet enim unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione.* (Caput CXVII: *Quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi*) [Meine Übersetzung – G. B.]

Bezug genommen. Obgleich wir also dort noch nicht gewußt haben, daß der Geist ewig ist, haben wir doch das, als das Wichtigste eingeschätzt, was nach unserer Ausführung zum Selbstvertrauen und zum Edelmut gehört. Wenn wir also eben dies auch jetzt nicht wüßten, so würden wir doch die Vorschriften der Vernunft für das Wichtigste halten. (Stern, 695, 697)

Es sind also die Vorschriften *der Vernunft*, die bei der Bestimmung des eigenen wahren Nutzens heranzuziehen sind, und diese Vorschriften sagen, dass unser wahrer Nutzen grundsätzlich in der adäquaten Erkenntnis Gottes besteht, deren Ergebnisse einerseits auf uns selbst zu beziehen sind – und dann erhalten wir „Selbstvertrauen“ –, andererseits auf unsere Mitmenschen – und daraus entsteht „Edelmut.“ Die Edelmütigen sind also diejenigen, die – eine Art von der umbesetzten *dilectio proximi* – aufgrund der vernünftig-adäquaten Erkenntnis von Gott/Natur „die anderen Menschen unterstützen und mit ihnen ein Band der Freundschaft knüpfen.“ (B 333, E3 P59S) Die Edelmütigen sind auch diejenigen „freien Menschen“, von denen in den Lehrsätzen 68-73 des Vierten Buchs die Rede ist. Sie hassen, zürnen, beneiden, unterschätzen niemanden, sie entrüsten sich über niemanden und überhaupt sind sie nie hochmütig (E4 P73S).

Nach diesen Ausführungen können wir schon sehen, warum ich über die Doppelkategorie von gesellschaftlich-gemeinschaftlichen Bedingungen des Wissens als den Gegenstand der eigentümlichen spinozaschen „Wissenssoziologie“ gesprochen habe. Bedingung des adäquaten Wissens *ersten* Ranges ist das Mitsein als Mit-Einsicht der intellektuellen Geister, während die Bedingung des adäquaten Wissens *zweiten* Ranges die Gemeinschaft der edelmütigen freien Menschen ist, eine intensiv zusammenarbeitende Gemeinschaft, die zwar innerhalb des Staates existiert, sich jedoch vom Staate absetzt. Dieses doppelte Verhältnis kommt in dem zum Vorschein, was Spinoza jeweils in den Lehrsätzen 73 und 70 des Vierten Buches andeutet: „Ein Mensch, der sich von der Vernunft leiten läßt, ist freier in einem Staat (*civitas*), wo er nach einem gemeinsamen Beschluss (*ex communi decreto*) lebt, als in einem Alleinsein, in dem er nur sich selbst gehorcht.“ (B 503)

Die zwar etwas gekünstelt klingende Übersetzung des Wortes *solitudo* bei Bartuschat erweist sich hinsichtlich meiner Interpretation jetzt als äußerst nützlich: Mitsein (jetzt in der Gestalt der Gemeinschaft) und dieses Alleinsein stehen sich jetzt also als Alternativen einander gegenüber; man könnte vielleicht sogar die Formulierung wagen, dass die „gemeinsamen Beschlüsse“ des Staates, nach denen auch die Freien zu leben haben, ebenso zu den Bedingungen des Freiseins der freien Menschen gehören, wie das Sein der zu erkennenden notwendigen Naturgesetze Vorbedingung der Freiheit des Geistes, *mentis libertas*, sind. Die Welt der Freien und die des Staates, in dem fast definitionsgemäß die Unwissenden, d. h. die nicht von der Vernunft Geleiteten leben, bleiben aber grundsätzlich getrennt: „Der freie Mensch, der unter Unwissenden lebt, sucht, soviel wie möglich, ihren Wohltaten auszuweichen.“ (S 587)

Die Idee einer „Vernunftgemeinschaft,“ wie sie von W. Röd genannt wurde,³ funktioniert aber in doppelter Weise. Einerseits als gemeinwesentliche Bedingung des Vernunftwissens: Kein vermeintliches Gut kann sich als ein wirkliches erweisen, wenn es der Probe der universalen Teilbarkeit, Kommunizierbarkeit nicht standhält. In diesem Sinne ist die Trennung der Vernünftigen von den Unwissenden eine bloß theoretische. Andererseits kann man die Vernunftgemeinschaft als Gemeinschaft der Vertreter einer anderen Lebensform, in einem auch soziologisch bestimmbareren Sinne, betrachten und zwar als die Gemeinschaft derjenigen, die ihre Lebensführung so weit wie möglich vernünftig gestalten möchten, was immer die ursprüngliche Motivation für Spinoza gewesen sein mag, überhaupt die Idee einer Gemeinschaft-in-der-Gesellschaft, die Idee einer Vernunftgemeinschaft, zu konstruieren. Man kann ja vielerlei geschichtliche Beispiele nennen, von denen das Nächstliegende gewiss die Gemeinschaften der *chrétiens sans église* in den protestantischen Niederlanden ist. Aber natürlich kann auch die Freimaurerbewegung in diesem Zusammenhang genannt werden. Zumindest das, was man in Lessings Dialog *Ernst und Falk* liest, hört sich spinozanisch genug an.

Mittlerweile sind wir auch schon auf die Religion zu sprechen gekommen, und nicht umsonst. Die Religion spielt in mehrfachem Sinne eine eminent wichtige Rolle im Zusammenhang mit den spinozaschen Überlegungen über die verschiedenen Formen des Gemeinwesens. Selbst das Werk, auf welches ich noch eigens zu sprechen kommen werde, die *Theologisch-politische Abhandlung*, kann ja als ein Versuch gedeutet werden, die Lebensführung und den gedanklichen Hintergrund derer möglichst vernünftig zu gestalten, deren Lebensgrundlage die jüdische oder jüdisch-christliche Religion bildet. Als ein Versuch also, eine möglichst vernunftgeleitete Gemeinschaft innerhalb einer Gesellschaft einzurichten, deren „gemeinsame Beschlüsse“ aufgrund von aus undurchschaubaren Traditionen stammenden Wissen gefasst worden sind. In dieser Hinsicht kann sie bestimmt als ein paralleles Unternehmen zur Schrift *Philosophia sacrae scripturae interpretis* seines Freundes, L. Meyer, gedeutet werden. Aber schon der Titel von Spinozas Buch legt ein schönes Zeugnis davon ab, wie besorgt er um die gesellschaftlichen Bedingungen des Wissens war: Statt einfach philosophisch-theologische Ansichten zu versprechen, verspricht und veröffentlicht er ein Werk, in dem es – neben den philosophisch-theologischen Ansichten – auch und nachdrücklich darum geht, die Freiheit des vernünftigen Philosophierens gegenüber denjenigen Autoritäten zu verteidigen, die gerade dazu berufen sind, die Lebensführung der nicht oder nicht vernünftig genug philosophierenden „Unwissenden“ – stellvertretend für die Vernunft – zu regieren: den Kirchen nämlich und dem Staat. Und wenn man das, was Spinoza in der *Ethik* darstellt, als eine Vernunftreligion auffasst – so wie ich es gleich tun und explizieren werde –, dann kann man auch behaupten, dass die

³ Über die „Gemeinschaft ohne Zwang“ vgl. W. Röd: *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*. Leipzig: Reclam, 2002, S. 314ff.

Theologisch-politische Abhandlung gerade die politisch-gesellschaftlichen Bedingungen der philosophisch-vernünftigen Rede über Gott hervortreten lassen will.

Die verschiedenen Formen des Mitseins und die entsprechenden Formen der Religiosität sind dermaßen aufeinander abgestimmt, dass man beinahe auf die Idee kommen könnte, *religio* im spinozaschen Sinne zwar als *religare* aufzufassen, aber nicht so sehr im Sinne eines Bandes der Menschen mit Gott oder den Götter, sondern eher eines der Menschen miteinander. Allerdings identifiziert die Anmerkung des schon mehrfach zitierten Lehrsatzes 41 des Fünften Buches der *Ethik* die Gesetze, die die Lebensführung derjenigen Menschen, deren intellektuell einsichtige Geister ja ewig sind, bestimmen mit göttlichen Gesetzen, während sie in einem zweiten Schritt sogar eine merkwürdige Beziehung zwischen moralisch aufgefasster Pietät, Religion und den schon erwähnten beiden Grundformen der „Charakterstärke“ (*fortitudo*) herstellt.

Die geläufige Überzeugung der Menge scheint eine andere zu sein. Denn die meisten glauben, so sieht es aus, daß sie in dem Maße frei sind, wie es ihnen gestattet ist, ihrer sinnlichen Lust zu frönen, und daß sie ihr Recht in dem Maße aufgeben (*eatenus de suo jure cedere*), wie sie gehalten werden, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes zu leben. Moralität (*pietas*) also und Religion und überhaupt alles, was zur Charakterstärke gehört, halten sie für Bürden, die sie hoffen nach dem Tode abzulegen, zugleich in der Hoffnung, dann einen Lohn für ihren Dienst, als den sie Moralität und Religion verstehen, zu empfangen. (B 59I)

Natürlich müssen wir äußerst vorsichtig sein, wenn wir Spinozas Äußerungen über die Religion interpretieren. Es muss ja immer und gründlich abgewogen werden, inwieweit man infolge der Bedingungen der real existierenden Gesellschaft eine geheime Botschaft zwischen den Zeilen suchen soll. Hier scheint jedoch die Interpretation nicht besonders schwierig oder riskant zu sein. Das göttliche Gesetz, die Pietät/Moralität und die Religion müssen keineswegs im herkömmlichen Sinne verstanden werden. Denn die zitierte Stelle selbst führt eine wichtige Unterscheidung zwischen der Religion der Menge und einer „wahren“ Religion ein, die hier nicht spezifiziert ist. Es kann jedoch kaum Zweifel darüber bestehen, dass Spinoza hier unter wahrer Religion gerade die Lehre über die Ewigkeit des intellektuell einsichtigen Geistes versteht, die er im Fünften Buch darstellt, und die mit der persönlichen Unsterblichkeit der „Religion der Menge“ gar nichts zu tun hat. Umso eher kann Spinoza auf eine detaillierte Darstellung dieser wahren Religion verzichten, als er eine solche Darstellung in Form einer Anmerkung zum Lehrsatz 37 eigentlich schon gegeben hat. Das, was er dort als die eigentliche Bedeutung der Schlüsselbegriffe der Religiosität angibt, steht im völligen Einklang mit dem, was er in der soeben zitierten Anmerkung zum Ls. 41 des Fünften Buchs schreibt, und andererseits dem Konzept einer christlich geprägten – oder eher angehauchten? –

stoischen Religion nahelegt, in der das Band – der Bund? – zwischen den Menschen wichtiger ist als das – der? – zwischen den Menschen und Gott.

Was auch immer wir begehren und tun – wenn wir seine Ursache sind, insofern wir die Idee Gottes haben, oder besser, insofern wir Gott erkennen, rechne ich es zur Religion. Und die Begierde, Gutes zu tun, die sich dem verdankt, daß wir nach der Leitung der Vernunft leben, nenne ich Pietät [B: Moralität]. Die Begierde schließlich, die einen Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, dazu bringt, mit anderen Menschen ein Band der Freundschaft zu knüpfen, nenne ich Anstand, und anständig nenne ich, was Menschen, die nach der Leitung der Vernunft leben, loben, unanständig andererseits, was dem entgegensteht, Freundschaft zu schließen. (B 441)

Die wahre Religion von Spinoza ist also praktisch eine vernünftig-affektive, moralische Religion, die schließlich darauf abzielt, dauerhafte zwischenmenschliche Bänder zu knüpfen, welche, wie wir schon gesehen haben, Grundlage der Vernunftgemeinschaft sind, die ihrerseits die ihr entgegengesetzte, staatliche Gesellschaft voraussetzt. Und da der erste Absatz der jetzt zitierten Anmerkung gerade die der wahren Religion entgegengesetzte unvernünftig-affektive Lebensführung schildert, die dann auf dasselbe Niveau, wie das der staatlichen Gesellschaft zu stellen ist, stellt der letzte Satz des soeben zitierten Absatzes mit Recht fest: „Außerdem habe ich auch sehen lassen, was die Grundlagen des Staates sind“ – obwohl dies *expressis verbis* erst in der zweiten Anmerkung zu demselben Lehrsatz getan wird.

Wir haben jedoch schon *expressis verbis* die Grundlagen des Weiterkommens gelegt, indem wir die Einführung der beiden Arten der Religiosität und die Hervorhebung ihrer unzertrennlichen Verknüpfungen mit den beiden Grundformen des Gemeinwesens, der staatlichen Gesellschaft und der vernunftphilosophisch begründeten Gemeinschaft, als wesentliche Bedingungen des Wissens benannt, und so einen der Hauptgedankengänge der *Theologisch-politischen Abhandlung* vorweggenommen haben.

Im Vorwort der TPA hebt Spinoza die genannten Beziehungen ganz eindeutig hervor. Die falsche Religion wird jetzt als Aberglaube identifiziert, der mehrere Formen annehmen kann, von der in dieser Zeit ja fast sprichwörtlichen Gestalt des katholischen Priesters, der die Heilige Schrift den Theorien der Aristoteliker und Platoniker anpasste, bis zu denjenigen, die die fast völlig freigegebenen Priester-, bzw. Pastorenämter der *chrétiens sans église* besetzten, und als Rhetoren das Volk nicht so sehr belehren, sondern es zu Bewunderung ihrer eigenen Künste bewegen wollten. Die Vernunftreligion und ihre Vertreter stehen den Vertretern dieses ganzen breiten Spektrums gegenüber. Was Spinoza offensichtlich als Vertreter der wahren Religion für verhängnisvoll hält, ist gerade der sog. wissenssoziologische Aspekt dieser Zweiteilung: Der Aberglaube, der gleichsam von Natur aus in den

Menschen etabliert ist, perpetuiert sich, indem er einen vorgegebenen Rahmen für diejenigen „Unwissenden“ bereitstellt, die ihre Stellung innerhalb der Welt ohne die Zuhilfenahme der Vernunft erklären und verbessern möchten. Dessen Ergebnis sei,

daß der Glaube schon nichts anderes mehr ist als Leichtgläubigkeit und Vorurteile [...], die die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren machen, die es ganz und gar verhindern, daß noch einer seine Urteilskraft gebraucht und wahr und falsch unterscheidet, und die mit Fleiß ausgedacht scheinen, um das Licht des Verstandes völlig auszulöschen. (Gawlick-Niewöhner 13)

Diese vorerst bloß *religions*kritisch scheinenden Ausführungen haben auch ihre *gesellschaftskritische* Seite, die dann wiederum Folgen für die Entstehung und Vermittlung von Wissen-schaften nach sich ziehen. Sie stellt nämlich einen scheinbar vom Rahmen der abergläubischen Religion unabhängigen, in der Tat jedoch damit wesentlich zusammenhängenden, anderen Rahmen bereit, der das Denken über das Politische mit fast unmerklicher Weichenstellung auf allzu bestimmte Gleise schiebt. Es braucht kaum Kommentare, wenn Spinoza darüber auch rhetorisch pointiert wie folgt schreibt:

Aber mag es auch das letzte Geheimnis einer monarchischen Regierung bleiben und völlig in ihrem Interesse liegen, die Menschen in der Täuschung zu erhalten, und die Furcht, durch die sie im Zaum gehalten werden sollen, unter dem schönen Namen Religion zu verbergen, damit sie für ihre Knechtschaft kämpfen, als sei es für ihr Heil, und damit sie es nicht für eine Schande, sondern für die höchste Ehre halten, für den Ruhm eines Menschen Blut und Leben hinzugeben; so kann doch in einem freien Staatswesen nichts Unglücklicheres eronnen oder versucht werden als dieses; denn es widerstreitet der allgemeinen Freiheit ganz und gar, das freie Urteil eines jeden durch Vorurteile einzunehmen oder irgendwie zu beschränken. (G-N 9, II)

Selbst wenn wir jetzt selbstverständlich nur über historische Zusammenhänge reden, und „uns nun das seltene Glück zuteil geworden ist, in einem Staat zu leben, in dem einem jeden die volle Freiheit zugestanden wird, zu urteilen und Gott nach seinem Sinne zu verehren“ (G-N II), verdienen doch diese berühmten Zeilen zitiert zu werden.

Spinozas Attitüde in diesen Analysen ist alles andere als wertfrei: Er ist sehr kritisch gegenüber solchen politischen Systemen, die durch Unterstützung der falschen Religionen im wahrsten Sinne des Wortes ihre Macht zu stabilisieren suchen, und die Freiheit des Philosophierens, d. h. die Entwicklung und Weitergabe unabhängiger und gegebenenfalls kritischer philosophischer Meinungen, wesentlich eingrenzen. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass er Illusionen über

die Macht des vernünftigen Denkens anhängt, desjenigen Denkens, welches nach ihm imstande ist, aktive Affekte, wahre Religion und freies Gemeinwesen hervorzurufen. In der Vorrede der TPA sagt er explizit, dass die Menschen von Natur geneigt sind, in unsicheren Zeiten dem Aberglauben zu huldigen und in der *Abhandlung vom Staate* mahnt er die Philosophen geradezu, in ihren Analysen wertfrei vorzugehen, d. h. die menschlichen Leidenschaften nicht zu beweinen oder zu belachen, sondern zu verstehen, die Menschen so zu nehmen, wie sie einmal sind – d. h. nicht so wie sie sein sollten –, und schließlich keine politischen Utopien zu entwerfen. Folglich muss auch von den Politikern nicht erwartet werden, dass sie vernünftig im Sinne des strengen philosophischen Begriffs der universal-kommunizierbaren Vernunft handeln. Sie müssen vernünftig handeln in einem allgemeineren Sinne der Staatsraison, während sie es eigentlich gerade aus ihren eigenen Interessen vermeiden sollten, *unmittelbar* aus ihren Eigeninteressen zu handeln – obwohl sie freilich auch keine Philosophen sind, sondern von den Leidenschaften geleitete Menschen, genau wie die Mehrheit der Regierten. Der einzige Wesensunterschied zwischen den Politikern und den Privatpersonen ist, dass die Politiker – zumindest ihren Absichten nach – fähig sind – oder zumindest fähig sein sollten –, von ihren privaten Interessen wenn nicht abzusehen, so doch diese Eigeninteressen nur *mittelbar*, über die Berücksichtigung der Interessen des jeweiligen Staatswesens zu befriedigen.

Abschliessend möchte ich noch das eingangs erwähnte dritte Niveau der Wissenssoziologie Spinozas kurz erwähnen. Wie zuvor schon angedeutet, kann und muss die Verfassung der TPA selbst als ein enormer Schritt in Richtung Rationalisierung jener religiösen Überlieferungen betrachtet werden, die als mächtige und gewaltige Bedingungen der Gesellschaftsbildung und -erhaltung in Spinozas Zeit und Umgebung galten. Das bedeutet auch, dass sie genauso mächtige gemeinwesentliche Bedingungen des Erwerbs und der Weitergabe des Wissens darstellten, so dass ihre Analyse als eine große wissenssoziologische Leistung gepriesen werden kann. Es gehört zur Ironie des Schicksals, dass sich dieser Teil des Texts der TPA in der Tat wie eine wertfreie Analyse innerhalb der Soziologie des religiösen Wissens liest, wie ein Vorläufer der Tübinger Schule etwa, und trotzdem, unter den gegebenen Zeitumständen der Rezeption in den Niederlanden – und manchmal auch später – eher als ein gewaltiges Instrument der Religionskritik empfunden und in Hunderten von Gegenschriften denunziert wurde.

Ausgangspunkt dieser Soziologie des religiösen Wissens in Spinozas Philosophie ist gerade die These, dass die meisten Menschen nie zu richtigen Vernunftkenntnissen, vernunftinitiierten aktiven Affekten und somit einer vernünftigen Lebensführung gelangen werden. Dann muss aber selbst ein Gott seine Botschaft so formulieren, dass die Adressaten sie verstehen können, d. h. *ad captum vulgi*. Die Fähigkeiten der Menge ändern sich jedoch von Zeit zu Zeit, gerade weil sie von den jeweiligen religiös-gesellschaftlichen Bedingungen durchgängig bestimmt werden. Soll nun die *wahre* göttliche Botschaft denjenigen verständlich

gemacht werden, die zwar den Heiligen Texten anhängen, aber zugleich bereit sind zu philosophieren, obwohl sie die puren Vernunftwahrheiten der „wahren Philosophie“⁴ noch nicht akzeptieren, dann kann der beste Weg kein anderer sein, als der, die jeweiligen religiös-gesellschaftlichen Bedingungen der einzelnen Propheten mit wissenschaftlichen Mitteln aufzudecken, wobei am Ende genau das als das wahre göttliche Wort übrigbleiben sollte, welches einerseits gemeinsam in den Botschaften der verschiedenen Propheten enthalten ist, andererseits der „wahren Philosophie“ nicht entgegensteht.

Dies ist natürlich insofern eine sehr vereinfachende Darstellung, als dass sich Spinoza dessen durchaus bewusst war, dass sich während der Jahrhunderte eine mehrfache, komplexe theologische Rezeptionsgeschichte der prophetischen und anderen biblischen Texte entwickelte, sowie dass die nötigen Hilfswissenschaften dieser „soziologischen“ Analyse – wie etwa biblische Archäologie, Geschichte der hebräischen, aramäischen usw. Sprachen, usf. – in seiner Zeit noch sehr unterentwickelt waren. Grundsätzlich ist man aber trotz allen Vereinfachungen berechtigt zu meinen, dass Spinoza – wie etwa einer meiner damaligen Mitarbeiter bei der Veröffentlichung der TPA in ungarischer Sprache, Tamás Visy, formulierte –

„tatsächlich ein Wendepunkt, Paradigmenwechsel in der Geschichte der Bibelinterpretation ist. Für Spinoza ist die Frage nicht mehr, was sich genau auf dem Berg Sinai abgespielt hatte, von welcher Natur genau der Ton [Gottes] war, was genau Moses und was das Volk gehört hatte, sondern eher, *wie die diese Geschichte erzählenden Texte entstanden sind und überliefert wurden.*“ (TPT 86.)

Vielleicht kann man noch als Konklusion hinzufügen, dass sich Spinozas Denken auf einem fruchtbaren Spannungsfeld bewegt, in dem die falschen, d. h. nicht vernünftigen Gedanken und Theorien sehr wohl mit soziologischen – und im Allgemeinen: Wissenschaftlichen – Mitteln zu analysieren sind, während die wahren, d. h. vernünftigen Gedanken und Theorien, die keineswegs sind. Das Symmetrie-Postulat der Edinburgh-Schule der Wissenssoziologie würde von Spinoza kaum akzeptiert. Ob man dies dann vielleicht eher ein Mienenfeld nennen sollte? Gerade hier scheiden sich nun die Geister.⁵

⁴ Vgl. den Briefwechsel zwischen Spinoza und Willem van Blyenbergh, bes. den Brief 21.

⁵ Für ihre stilistischen Verbesserungsvorschläge bedanke ich mich bei Frau Nona Renner.

Abkürzungen

Bartuschat (B): Baruch de Spinoza: *Sämtliche Werke*, Bd. 2. *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Lateinisch-Deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. 3., durchgesehene und verbesserte Auflage, Hamburg: Meiner, 2010. (PhB 92.)

Gawlick-Niewöhner (G-N): Spinoza: *Tractatus theologico-politicus. Theologisch-politischer Traktat*. Herausgegeben von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner. *Spinoza Opera – Werke*. Lateinisch und Deutsch. Erster Band. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.

TPT: Benedictus de Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. Szemere Samu fordítását átdolgozta (Szalai Judittal), a bevezetőt, az utószót, a jegyzeteket írta (Szalai Judittal és Visi Tamással) Boros Gábor, Budapest: Osiris, 2002.