

Start-Paradoxien moderner Orientierung. Über Spinozas *Ethik* und ihr höchstes Gut im Blick auf Luhmanns Systemtheorie

Werner Stegmaier

1. Der Spinozismus-Streit als Ursprung einer Philosophie der Orientierung

Der Spinozismus-Streit, der am Ende des 18. Jahrhunderts vor allem zwischen Friedrich Heinrich Jacobi und Moses Mendelssohn über den Spinozismus Lessings geführt wurde und in den auch Kant mit seiner Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* eingriff, war der Ursprung einer Philosophie der Orientierung. Mendelssohn hatte den geographischen Begriff des Sich-Orientierens metaphorisch aufgenommen, um im von Jacobi provozierten Streit zwischen Glauben und Vernunft ein Drittes zu gewinnen, von dem aus sinnvoll zwischen beiden unterschieden werden konnte, Kant nahm ihn philosophisch ernst und startete damit die beispiellose Karriere des Begriffs der Orientierung, der inzwischen im alltäglichen ebenso wie im wissenschaftlichen und im philosophischen Sprachgebrauch so selbstverständlich geworden ist, daß sich Fragen nach seinem Sinn und seiner Herkunft völlig zu erübrigen scheinen.¹ So ist er zu einem Grund- und Leitbegriff geworden. Orientierung aber geht allem Wissen und selbst allem Fragen voraus – man muß schon orientiert sein, um auch nur Fragen stellen zu können. Vom jeweiligen Standpunkt der jeweiligen Orientierung aus, der ihr einen jeweiligen Horizont eröffnet, werden in der jeweiligen Situation jeweilige Anhaltspunkte gefunden und mit ihrer Hilfe jeweilige Wege eingeschlagen – von der Orientierung in einer Situation hängt ab, auf welches Wissen man überhaupt ausgeht und welche Fragen man stellt. Von der Orientierung hängt alles ab.

2. Orientierungs-Metaphorik bei Descartes

Schon Descartes hatte die Orientierungs-Metaphorik gebraucht, ohne den Begriff zu haben: bei seiner Regel für eine provisorische Moral, wenn man sich im Wald verirrt habe, *eine* Richtung einzuschlagen und an ihr so lange festzuhalten, bis man sich wieder auskenne, handelt es sich um eine elementare Orientierungsregel.² *Ungewißheit soll auf Zeit als Gewißheit behandelt werden.* Dauernde Gewißheit geben auch andere Men-

¹ Vgl. W. Stegmaier: »Weltorientierung, Orientierung«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel, Darmstadt 2005, Sp. 498–507; W. Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, Berlin, New York 2008, zur Evolution des philosophischen Begriffs der Orientierung insbes. 62–150.

² R. Descartes: »Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences«, in: A. Bridoux (Hg.): *Descartes. Œuvres et Lettres*, Paris 1953, 142.

schen nicht; denn ihre Meinungen sind, so Descartes, wiederum vielfältig und unübersichtlich. Sie könnten sich jedoch mit der Zeit bewährt haben. Und dann wird sogar das Geradeaus-Gehen problematisch. Denn es verhalte sich mit den Meinungen ebenso wie mit den großen Wegen, die sich zwischen den Bergen hinwinden: dadurch, daß sie häufig benutzt werden, werden sie nach und nach so eben und bequem, daß es viel besser ist, ihnen zu folgen, als in mehr gerader Richtung gehen zu wollen und dabei über Felsen zu klettern und in abgründige Tiefen hinabzusteigen.³

Bei der Suche nach unbedingter Gewißheit in seinen *Meditationes* aber glitt Descartes bekanntlich – und hier wechselte er noch einmal die Orientierungs-Metaphern – »unversehens in einen tiefen Strudel (*in profundum gurgitem ex improviso delapsus*)« und war so verwirrt, daß er »weder unten Grund finden noch nach oben schwimmen (*nec in imo pedem figere nec enatare ad summum*)« konnte, und war nun völlig auf sich selbst, sein eigenes Denken, angewiesen, um sich aus dem Strudel herauszuarbeiten (*enitar*) und den archimedischen Punkt zu finden, an den er sich in allem halten konnte⁴: den Selbstbezug des Denkens, das *cogito*, die erste Gewißheit seines Denkens.

3. Paradoxien der Orientierung, Paradoxien-Management nach Luhmann

Gelingende Orientierung schließt Paradoxien ein. Ungewißheit wird auf Zeit als Gewißheit behandelt und *führt* dann zu Gewißheit, einer Selbstgewißheit, die wie bei Descartes ihrer eigenen Reflexion entspringt. In der alltäglichen Orientierung liegt sie in der Entschiedenheit der Orientierung, der selbstbezüglichen Entscheidung, Orientierungsentscheidungen nicht mehr durch neue Entscheidungen in Frage zu stellen: die ›offene‹ Entscheidung wird zur ›festen‹ Entscheidung. Das Gelingen der Orientierung ist ebenfalls paradox: Hat man sich in einer unübersichtlichen Situation orientiert, hat sich die Situation dadurch verändert, ist sie eine andere geworden und bedarf nun, als neue Situation, wieder einer neuen Orientierung. Die Orientierung erübrigt sich also laufend selbst und erneuert laufend das Bedürfnis nach ihr. Vom »Bedürfnis« nach Orientierung hat vor allem Kant gesprochen.⁵ Man ›hat‹ die Orientierung nicht, sondern

³ Ibid., 135.

⁴ Descartes: *Meditationes* II, 1.

⁵ Vgl. Kant: *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, AA VIII, 136 u. ö. – Kant gebraucht den Begriff Bedürfnis in der Orientierungs-Schrift 22 mal in substantivischer und 6 mal in verbaler Form. Bedürfnis ist in seinem Werk ein nahezu ubiquitärer Begriff – auch in Bezug auf die Vernunft. Die Vernunft kann nach Kant »durch eigenes Bedürfnis getrieben« sein (*Kritik der reinen Vernunft*, B 21), sie sucht sich »den Anschlag zu einem Gebäude in Verhältniß auf den Vorrath, der uns gegeben und zugleich unserem Bedürfnis angemessen ist, zu machen« (*Kritik der reinen Vernunft* B, 735), ist »nicht tauglich genug [...], um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Theil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinct viel gewisser geführt haben würde« (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 396), wobei »unbefriedigte Bedürfnisse« »leicht eine große *Versuchung zu Übertretung der Pflichten*« werden können (ibid., 399; vgl. ibid., 405, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7, AA V, 32). In der Einleitung zur *Kritik der Urteilstkraft* (AA V, 184) spricht Kant vom »Bedürfnis des Verstandes« nach »gesetzlicher

›findet‹ sie immer neu, indem man sich in immer neuen Situationen ›zurechtfindet‹ und Handlungsmöglichkeiten in ihnen erschließt. So ist sie stets Orientierung auf Zeit.⁶ Die Paradoxien, die in ihr entstehen, sind nicht nur rhetorische, nicht bloße Heterodoxien, abweichende Meinungen, durch die man andere überraschen oder verwirren will⁷, sondern logische Paradoxien. Die alltägliche Orientierung hat sichtlich keine Probleme mit ihnen, nur die Logik. Die genannten Paradoxien entspringen Selbstbezüglichkeiten, sie entstehen immer dann, wenn eine Unterscheidung mit ihrem negativen Wert auf sich selbst angewendet wird, wenn man z. B. sagt, daß man jetzt nichts sagt (oder ausführlich begründet, daß man sich kurz fassen will), begreift, daß man etwas nicht begreift, weiß, daß man nichts weiß (das Sokratische Paradoxon), wahrheitsgemäß sagt, daß man lügt (das Kreter-Paradoxon), die Menge aller Mengen bildet, die sich nicht selbst enthält (die Antinomie der Mengenlehre), oder die Unvollständigkeit mathematischer Beweise vollständig mathematisch beweist (der Gödelsche Unvollständigkeitsbeweis).⁸ Im Ergebnis sind dann die beiden einander widersprechenden Alternativen gleich richtig und man kann nicht begründet zwischen ihnen entscheiden. Das Denken gerät in eine Oszillation und blockiert. Und darum versuchte man Paradoxien tunlichst zu vermeiden – und gleichzeitig positive Selbstbezüge für das Denken zu nutzen, wie es bei Descartes mit der selbstbezüglichen Selbstgewißheit des Denkens geschah, die Leitmotiv der modernen Philosophie bis zum Deutschen Idealismus blieb. Im übrigen bemühte man sich, logische Paradoxien logisch aufzulösen.⁹ Nachdem aber die Philosophische Hermeneutik die Produktivität von ›Zirkeln‹ entdeckt hatte, die zuvor als logisch fehlerhaft galten, begriff Luhmann auch die Paradoxien und die von ihnen ausgelösten Oszillationen und Blockierungen des Denkens als *Mittel* des Denkens: Eben weil, so Luhmann, Paradoxien das Denken blockieren, kann es nicht mehr ›hinter sie zurückgehen‹, und so können gerade sie zu ›letzten‹ und ›festen‹ Anfängen des Denkens werden. Und man kann bei ihnen nicht nur anfangen, sondern sie können für das Denken auch produktiv werden:

Einheit in einer Verbindung, die wir [...] zugleich doch als an sich zufällig erkennen«. Dort (ibid., 210) ist auch von der Nötigung des Urteils durch Bedürfnisse die Rede (»Alles Interesse setzt Bedürfnis voraus, oder bringt eines hervor; und als Bestimmungsgrund des Beifalls läßt es das Urtheil über den Gegenstand nicht mehr frei sein.«) und vom »Bedürfnis, irgend jemand dafür dankbar zu sein«, wenn man »sich, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen, heitern Genusse seines Daseins befindet« (§ 86, Anm., ibid., 445).

⁶ Vgl. Stegmaier: *Philosophie der Orientierung* (op. cit.), 1 f.

⁷ Vgl. P. Probst, H. Schroer, F. von Kutschera: »Paradoxie«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Darmstadt, Basel 1989, Sp. 81–97, und P. Geyer, R. Hagenbüchle (Hg.): *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, Tübingen 1992.

⁸ Die Begriffe ›Antinomie‹ und ›Paradoxie‹ können im heutigen wissenschaftlichen Sprachgebrauch (paradoxerweise) unterschieden und gleichbedeutend gebraucht werden. Vgl. K. Lorenz: »Antinomie«, und C. Thiel: »Paradoxie«, in: J. Mittelstraß (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart, Weimar 1995, Bd. 1, 131 f. bzw. Bd. 3, 40 f., und E. Brendel: »Antinomie«, und F. Kannetzky: »Paradoxie«, in: H. J. Sandkühler (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg 1999, 72–76 bzw. 990–994. Im folgenden wird der Begriff Paradoxie gebraucht und zwar im Sinn »einer widerspruchsvollen, sowohl wahren als auch falschen Aussage, ohne daß bei ihrer Aufstellung offenkundige Fehler in den Voraussetzungen oder in den Schlußfolgerungen gemacht wurden« (Lorenz: »Antinomie« (op. cit.)).

⁹ Vgl. zuletzt etwa R. M. Sainsbury: *Paradoxes*, Second Edition, Cambridge, New York, Melbourne 1995, dt.: *Paradoxien*, Stuttgart 2001, und N. Rescher: *Paradoxes. Their Roots, Range, and Resolution*, Chicago, La Salle, Illinois 2001.

Man kann nun mit beiden Alternativen operieren und dadurch neue Spielräume des Denkens erschließen.¹⁰ Luhmanns Erfahrung war: »man stößt auf eine fast zwanghafte Angst vor dem Paradox, die dazu führt, daß die Logik der Selbstreferenz, das heißt der Anwendung des Codes auf den Code selbst, nicht mitvollzogen wird.«¹¹ Und er hat gezeigt, wie sich aus Selbstbezüglichkeiten entspringende Paradoxien fruchtbar machen lassen: im Sich-Schließen von Kommunikations- oder Funktionssystemen, die wiederum Orientierungssysteme sind. Erst selbstbezügliche Orientierungssysteme sind zu Fremdbezügen imstande; weil sie zu Systemen geschlossen und dadurch selbst komplex strukturiert sind, können sie komplexe Umwelten verarbeiten. Als selbstanfängliche können sie an die Stelle traditioneller Letztbegründungen treten, die, als Begründungen, ihrerseits paradox sind: denn man kann ja sehr wohl weiter nach ihren Gründen fragen.¹² Man kann Paradoxien, so Luhmann, aber auch nur unsichtbar machen oder »invisibilisieren«, indem man Begriffe bildet, die die Alternativen so in sich aufnehmen, daß sie nicht mehr auffallen¹³: z.B. den Begriff der Substanz, der im Zeitlichen etwas Zeitloses unterscheidet (ein bleibendes Ding, an dem Eigenschaften wechseln, etwa ein Baum, dem im Frühjahr Blätter wachsen und der sie im Herbst wieder verliert), und zugleich zuläßt, daß auch dieses Zeitlose wieder zeitlich ist (auch der Baum wächst von Jahr zu Jahr). Auch der Grundbegriff der aristotelischen Metaphysik, an dem trotz

¹⁰ Zum produktiven Umgang mit Paradoxien vgl. vor allem N. Luhmann: *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen 1986, 54 ff.; N. Luhmann: »Sthenographie und Euryalistik«, in: H. U. Gumbrecht, K. L. Pfeiffer (Hg.): *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt a. M. 1991, 58–82; N. Luhmann: *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992, 75, 85, 89; N. Luhmann: »Die Paradoxie der Form«, in: D. Baecker (Hg.): *Kalkül der Form*, Frankfurt a. M. 1993, 197–212; N. Luhmann: »Die Paradoxie des Entscheidens«, in: *Verwaltungs-Archiv* 84.3 (1993), 287–310; N. Luhmann: »Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft (1987)«, in: N. Luhmann: *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, hg. v. K.-U. Hellmann, Frankfurt a. M. 1996, 79–106; N. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1997, 55–59, und zuletzt und mit besonderer Prägnanz: N. Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. A. Kieserling, Frankfurt a. M. 2000, 17 f., 55 ff., 74, 131 ff., 155 ff. – Zur Rehabilitierung der Paradoxie bei George Spencer Brown, auf den Luhmann sich regelmäßig beruft, vgl. G. B. Brown: *Laws of Form – Gesetze der Form* (engl. Originalausgabe London 1969), übers. v. T. Wolf, Lübeck 1997, xxi, xxxi; N. Luhmann: *Die Politik der Gesellschaft*, hg. v. A. Kieserling, Frankfurt a. M. 2000, 275 f., Anm. 1 u. 3, führt wiederum theoretische Literatur zur Paradoxie und zur Technik des Paradoxierens schon zu Beginn der Moderne an: O. Lando: *Paradossi, cioe sententie fuori del commun parere*, Vinegia 1545, und: Anonym (A. Morellet): *Theorie des Paradoxen*, Leipzig 1778.

¹¹ Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft* (op. cit.), 70 f.

¹² Die berühmte Letztbegründung, die Karl-Otto Apel für seine transzendente Universalpragmatik konzipiert hat, ist ihrerseits selbstbezüglich: Danach kann der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs seinerseits nicht ohne Widerspruch negiert werden (vgl. C. F. Gethmann: »Letztbegründung«, in: J. Mittelstraß (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 2, Stuttgart, Weimar 1995, 595–598). Das trifft zu, und damit kann im Sinne Luhmanns die Diskursethik als selbstbezügliches System starten – ohne freilich die Kommunikation der Gesellschaft im ganzen integrieren zu können, wie sie beansprucht, und auch ohne es zu dem zu bringen, was Luhmann ein Funktionssystem der Kommunikation der Gesellschaft nennt (vgl. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (op. cit.), 229 f.).

¹³ Zur systematischen Übersicht über die Möglichkeiten des Paradoxie-Managements nach Luhmann vgl. E. Esposito: »Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen«, in: Gumbrecht, Pfeiffer (Hg.): *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche* (op. cit.), 58–82.

allem Zweifel an ihr auch Descartes und nach ihm Spinoza noch festgehalten haben¹⁴, schließt eine Paradoxie ein, die, nachdem der Substanz-Begriff einmal selbstverständlich geworden war, lediglich nicht mehr auffiel.

4. Spinozas Paradoxien

Spinoza¹⁵ übersprang mit seiner *Ethik* die Grenzen der Religionen, die Grenzen zwischen Religion und Philosophie und die Grenzen zwischen den philosophischen Disziplinen. Er begann sie als Metaphysik, zog aus dem paradoxen Begriff Gottes, daß alles aus ihm zu begreifen, er selbst aber nicht zu begreifen ist, ebenso rationale wie irritierende Konsequenzen, paradoxierte damit die philosophische Theologie so, daß sie im Spinozismus-Streit selbst in Frage gestellt und von Kant schließlich aufgegeben wurde, und ließ sie in eine Ethik münden. Seine *Ethik* irritiert und paradoxiert das philosophische Denken bis heute, zumal in ihrem unentschiedenen Charakter als jüdischer oder universaler Philosophie, und ruft weiterhin entsprechend umstrittene Auslegungen hervor.¹⁶ Der Grund liegt darin, so nun meine These, daß Spinoza in der *Ethik* durchgehend mit logischen Paradoxien arbeitet, die bisher als solche nicht aufgefallen sind, durch einen unerschrockenen Luhmannschen Blick auf sie aber sichtbar werden.¹⁷ Die

¹⁴ Vgl. W. Stegmaier: *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.

¹⁵ Zitiert wird nach: B. de Spinoza: *Sämtliche Werke*, 7 Bände in 8 Teilbänden, Hamburg 2005 (Philosophische Bibliothek Meiner, Bde. 91–96), neu übers., hg. u. mit Einleitungen versehen v. W. Baruschat et. al.

¹⁶ Vgl. M. Walther: »Spinoza und das Problem einer jüdischen Philosophie«, in: W. Stegmaier (Hg.): *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M. 2000, 281–330.

¹⁷ Aufgefallen sind bei Spinoza wohl rhetorische Paradoxien; man schmähte ihn mit seinen aufseherregenden abweichenden Meinungen schon zu seiner Zeit gerne als paradoxen Autor (vgl. Spinoza: *Sämtliche Werke, Lebensbeschreibungen* [Stolle-Hallmanns Biographie von 1704], Bd. 7, 126, 128, 131, 133). In seinen Vorbemerkungen zu den Lebensbeschreibungen und Dokumenten schreibt Manfred Walther: »Vor dem Hintergrund dieses Dogmas von der Einheit von Theorie und Praxis, von Lehre und Leben, wie es die Anhänger des Überlieferten jedenfalls ihren Gegnern entgegenschleuderten, nimmt sich Spinoza als das große Paradoxon aus: keiner hat – in den Augen der Umwelt – so radikal wie er das traditionale Denken in Frage gestellt, hat Gott und Natur identifiziert, die Positivität aller überlieferten Religionen aufgewiesen, alle weltjenseitige Begründung von Moralität und Tugend abgelehnt, jeden auf des Menschen Wohl ausgerichteten Zweck im Weltlauf verneint: Er war einer der großen Betrüger, Verführer der Menschen, nein: er war der größte und gefährlichste unter ihnen.« Bd. 7, X. Spinoza hatte sich selbst mit einem Autor auseinanderzusetzen, der seinerseits die Bibel explizit als paradox interpretierte, seinem Freund und Arzt Lodewijk Meyer. Meyer lehnte in seiner Schrift: *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres. Exercitatio paradoxa, in qua, veram Philosophiam infallibilem S. Literas interpretandi Normam esse apodictice demonstratur, & discrepantes ab hac Sententia expenduntur, ac refelluntur*, Eleutheropolis 1666, eine theologische gegenüber der philosophischen Auslegung der Bibel ab. Ihm wurde denn auch bald eine Gegenschrift gewidmet: P. Serrarius: *Antwoord op een wonderspreuckigh tractaet eenes onbenaemden discipels van Renatus des Cartes*, Amsterdam 1667. (Zum Kreis Spinozas, dem Meyer zugehörte, vgl. A. Sutcliff: »Judaism in Spinoza and his Circle«, in: *Studia Rosenthaliana* 34.1 [2000], 1 ff., und dazu F. Niewöhner: »Eine Widerlegung der These von Spinozas Verrat am Judentum«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 15. 11. 2000). Spinoza schrieb über Meyers Schrift am 26. Januar 1671 an Jakob Ostens: »Er meint nämlich, die Schrift sei nach ihrem buchstäblichen Sinne zu verstehen und den Menschen stehe nicht die Freiheit zu, nach ihrem Belieben und nach der Meinung ihrer Vernunft auszulegen, was unter den Worten des Propheten zu verstehen sei, so daß sie nach ihren

Paradoxien lassen sich systematisch auseinander ableiten.¹⁸ Ich beginne mit Spinozas erster Unterscheidung in der *Ethik*, der *causa sui*. Sie ist seine Start-Paradoxie, aus der drei weitere – ich beschränke mich hier auf die zentralen Sätze der *Ethik* – konsequent folgen: die Paradoxie der Ununterscheidbarkeit von Schöpfer und Schöpfung, die Paradoxie der Erfäßbarkeit des Ganzen nur durch einen seiner Teile und die Paradoxie der Liebe Gottes zu sich selbst.¹⁹

(1) *Die Paradoxie der causa sui*. – Spinoza beginnt die *Ethik* mit dem Begriff einer Ursache seiner selbst (*causa sui*) und definiert sie in Anklang an Anselms ontologischen Gottesbeweis, den auch Descartes wiederaufgenommen hatte: sie sei das, »dessen Essenz Existenz einschließt, anders formuliert das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.«²⁰ Den Begriff der *causa sui* erfüllt nur Gott. Als Schöpfer ist er Ursache, und als Ursache von allem muß er auch Ursache seiner selbst sein. In ihm sind also Ursache und Wirkung zusammengeschlossen, ist die Ursache zugleich Wirkung und die Wirkung zugleich Ursache. Ursache und Wirkung werden in ihm selbstbezüglich und eben deshalb paradox: sie sind in ihm zugleich unterschieden und nicht unterschieden. Der Begriff der *causa sui* fordert das, ohne es auffällig zu machen: er macht es unsichtbar.

Gründen und nach ihrer Erkenntnis von den Dingen zu prüfen hätten, wann die Propheten eigentlich und wann sie bildlich sprächen.« Bd.6, 181. Der Hg. Manfred Walther erläutert: »Meyer behauptet, bei der Bibel sei wahrer Sinn und sachliche Wahrheit identisch, da ja die Bibel Gott zum Urheber habe; was darum nicht der Wahrheit entspreche, sei durch Fälschung in sie hineingekommen, deshalb sei die wahre Philosophie allein die Norm der Schriftauslegung, und zwar nicht die platonische oder aristotelische, sondern die rationalistische.« Spinoza selbst vermied rhetorische Paradoxa. Im 10. Kap. des *Theologisch-politischen Traktats* heißt es: »Wenn die Prophezeiungen nach dem Ausgang zu erklären sind, so hätte man die Namen zu vertauschen und offenbar für Zedekia Jechonja und für Jechonja Zedekia zu setzen. Doch ist dies allzu paradox, und ich will lieber die Sache als unbegreiflich dahingestellt sein lassen, namentlich da der Irrtum, wenn hier ein solcher vorliegt, die Schuld des Geschichtschreibers und nicht der fehlerhaften Exemplare ist.« (Bd.3, 181). Und zur *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* merkte er an: »Wenn jemand vielleicht fragt, warum ich selbst unmittelbar vor allem anderen die Wahrheiten der Natur nach jener Ordnung dargelegt habe, [gestützt auf die Einsicht, daß] sich die Wahrheit durch sich selbst offenbart, so antworte ich ihm mit der Mahnung, nicht dazu zu neigen, dasjenige, was ich dargelegt habe, wegen vielleicht hier und da vorkommender paradoxer Sätze als falsch zu verwerfen. Vielmehr möge er zunächst einmal die Ordnung, in der wir es erweisen, gehörig beachten, dann wird er schon zu der Gewißheit gelangen, daß wir das Wahre erfaßt haben. Und das ist die Ursache gewesen, warum ich dies alles vorangestellt habe.« (Bd.5, 39). S. dazu unten zur Paradoxie der Erfäßbarkeit des Ganzen nur durch eines seiner Teile.

¹⁸ Luhmann selbst, der wie die europäische Philosophie im ganzen so auch Spinoza gut zu kennen scheint (vgl. etwa die detaillierten Verweise in: N. Luhmann: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1988, 183, 259), thematisiert dessen Paradoxien nicht, auch nicht im Zusammenhang der Frage, wie man Gott als Beobachter aller Beobachtungen selbst beobachten könne (vgl. N. Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000, 162 ff.), vielleicht, weil er den Teufel als diesen Beobachter installieren wollte, der bei Spinoza keinen Ort hat – es gibt nach Spinoza schlicht keine Notwendigkeit, ihn (oder Teufel im Plural) anzunehmen (*Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*, Kap. 25).

¹⁹ Die logischen Paradoxien der *Ethik* sind in der Spinoza-Forschung, soweit ich sehe, nicht thematisiert worden (für umfangreiche Literaturrecherchen danke ich Hagen Henke). Lediglich K. Hammacher: »Liebe als Passion und als Vernunftaffekt«, in: *Studia Spinozana* 8 (1992), 98, weist in einer Fußnote ebenfalls im Blick auf Luhmann auf Paradoxes in Spinozas Werk hin, und Wolfgang Bartuschat spricht von einer »Generalparadoxie« in der *Ethik*.

²⁰ Spinoza: *Ethik*, Bd.2, 4 f.

(2) *Die Paradoxie der Ununterscheidbarkeit von Schöpfer und Schöpfung.* – Nach der Interpretation des ontologischen Gottesbeweises durch die Unterscheidung von Ursache und Wirkung ist die Schöpfung nicht mehr als Handlung in der Zeit zu verstehen. Wenn Gott zugleich Ursache und Wirkung ist, kann nichts zwischen ihnen liegen, kein Handeln und keine Zeit. So aber ist er auch nicht als Schaffender vom Geschaffenen, als Schöpfer von der von ihm geschaffenen Natur zu unterscheiden und daher *deus sive natura*. Gott *ist* die Natur, sofern er darin aber nicht zu unterscheiden ist, zugleich nichts – hier setzte der Atheismus-Vorwurf an. Spinoza macht auch diese Paradoxie unsichtbar durch seine Unterscheidung der All-Natur in eine *natura naturans* einerseits und eine *natura naturata* andererseits, eine schaffende und eine geschaffene Natur. Damit ist die Unterscheidung von Schöpfer und Geschaffenen (wie im Begriff der *causa sui* die Unterscheidung von Ursache und Wirkung) zugleich aufrechterhalten und aufgehoben. Sie lassen sich in der Ganzheit der Natur in der Tat nicht trennen und nach einem von ihr abstrahierten Kausalitätsgesetz getrennt identifizieren: In der All-Natur hängt nach Spinoza (und tatsächlich) alles mit allem auf undurchdringlich komplexe, nicht auf ein einziges Gesetz zu bringende Weise zusammen²¹, wie *deus sive natura* gilt auch *natura sive deus*, und so ist nach Spinoza die Natur ebenso begreiflich und unbegreiflich wie Gott.

(3) *Die Paradoxie der Erfäßbarkeit des Ganzen nur durch einen seiner Teile.* – Damit entsteht eine neue Paradoxie, die Paradoxie des Denkens (*cogitare*), Erfassens (*concupere*), Verstehens (*intelligere*) oder Erkennens (*cognoscere*) der Gott-Natur.²² Denn wenn in dieser Gott-Natur alles zugleich Ursache und Wirkung ist, muß in ihr stets alles im Zusammenhang mit allem übrigen, in der Verkettung der Dinge (*rerum concatenatio*, *Ethica* I, Appendix), betrachtet werden, ist, so Spinoza, alles in der Natur zugleich Teil und Ganzes. Aber auch das ist paradox, nichts kann zugleich Teil und Ganzes

²¹ Das ist im ökologischen Denken wieder ganz aktuell geworden. Vgl. K. Ott: »Zur Bedeutung Spinozas für die Tiefenökologie«, in: *Studia Spinozana* 15 (1999), 153–176.

²² Der Hg. der *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* Wolfgang Bartuschat spricht hier unter Verweis auf Spinoza selbst (s. o.) von einer »Generalparadoxie« und interpretiert sie so, »daß in der *Ethik* die Strukturanalyse Gottes einen Bezug auf ein menschliches Erkennen enthält, das aus dieser Analyse nicht folgt, sondern das gegenläufig dazu ein zweites, aus einer spezifisch menschlichen Erfahrung resultierendes Moment darstellt, das erst am Ende, in der Erörterung der *scientia intuitiva*, mit dem Begriff Gottes zusammengeschlossen wird und darin den schon eingangs in Anspruch genommenen Bezug Gottes auf das menschliche Erkennen rechtfertigt. Die am Ende der *Ethik* aufgehobene Generalparadoxie bleibt in der *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* unvermittelt bestehen: ein menschliches Sichorientieren [sic!], das in der Erkenntnis von Ideen (*cognitio reflexiva* [sic!]) zu der Erkenntnis der Idee eines Unbedingten fortschreitet und dies nur kann, wenn es durch dieses Unbedingte schon bestimmt ist, das deshalb das Erste und nicht das Letzte der Untersuchung sein müßte, das aber nicht als das Erste erscheinen kann, wenn gezeigt werden soll, daß der Mensch zu einer verbesserten Erkenntnis fortschreitet. Denn ein solcher Vorgang ist relativ auf einen Mangel, von dem aus der Perspektive eines als göttliche Substanz konzipierten Unbedingten gar nicht gesprochen werden kann, der gleichwohl ein unbestreitbarer Tatbestand ist, wenn nicht aus der Perspektive Gottes, so doch aus der Perspektive, die der Mensch faktisch einnimmt. Wenn der Mensch auch immer schon durch Gott bestimmt ist, so ist er es doch nicht dem eigenen Selbstverständnis nach. Und dieses Selbstverständnis ist eine Wirklichkeit, die Spinoza nirgendwo leugnet, die er vielmehr, und gerade auch in der *Ethik*, anerkennt.« (Bd. 5, XXII).

sein.²³ Das menschliche Denken ist aber nach Spinoza der Teil der All-Natur, der sie im ganzen denkt oder zu denken strebt oder zu denken streben sollte. Um irgendetwas adäquat zu denken, muß das Denken es stets im Zusammenhang des für es undurchdringlich komplexen Ganzen denken, was ihm, als durch seine Naturbedingungen beschränktem *modus* der Natur, prinzipiell nicht möglich ist. Es *muß* es denken und *kann* es nicht denken, es muß es also paradox denken. Auch diese Paradoxie macht Spinoza sogleich unsichtbar, indem er nun Perspektiven (*sub specie* ...) unterscheidet, zwischen denen das Denken wechselt.²⁴ Zwischen Perspektiven wechselnd, kann es Ursache und Wirkung, Gott und Natur, Sein und Nichts, Eines und Alles, Ganzes und Teil, Denken und Sein, Ewigkeit und Zeit zugleich getrennt und zusammen denken.

(4) *Die Paradoxie der Liebe Gottes zu sich selbst.* – Die Früchte von Spinozas paradoxen Selbstbezüglichkeiten werden in seiner Bestimmung des höchsten Gutes sichtbar. Die Ethik, in die er seine paradoxe Metaphysik münden ließ, wertete die Natur, sofern nun Gott sich überall in ihr zeigte, gegenüber dem Christentum wieder auf (was etwa der junge Goethe begeistert aufnahm). Sie machte es zum natürlichen Ziel alles Handelns des Menschen, die Zusammenhänge dieser Natur so weit wie irgend möglich einzusehen, um sich in ihr – und damit gegen Gott – nicht zu verfehlen und sich dadurch selbst nicht unglücklich zu machen. Sich so weit wie möglich in die Natur, die Gott ist, hineinzufinden, heißt auch, so gut wie möglich mit *allem* andern und zumal mit *allen* anderen auszukommen und ihm und ihnen gerecht zu werden. Das erfordert, die eigenen Wünsche und Bedürfnisse in Rücksicht auf die aller andern zurückzustellen, und dies wiederum die unablässige Bemühung, nicht einem durch diese Wünsche und Bedürfnisse nahegelegten Wunschdenken zu erliegen. Das Mittel, das Spinoza dafür empfiehlt, ist das mathematische Denken, das das teleologische, durch Zwecke bestimmte ausschließt (*Ethica* I, Appendix); eben darin hat es seinerseits (auch hier paradoxerweise) seinen Zweck, und darum stellt Spinoza die *Ethik* auch »in geometrischer Ordnung« dar. Das mathematische, auf teleologisches Wunschdenken verzichtende Denken macht das höchste Gut des Denkens im Sinne Spinozas denkbar, die von eigenen Wünschen und Vorurteilen freie Erkenntnis Gottes (*Dei cognitio*), und dieses Erkennen Gottes (*Deum cognoscere*) ist zugleich die höchste Kraft oder Tugend des Denkens (*summa Mentis virtus*; *Ethica* IV, Propositio 28). In der Konsequenz von Spinozas Selbstbezügen fallen ethisch auch höchstes Gut und höchste Kraft oder Tugend zusammen: denn der

²³ Vgl. schon Augustinus: *Confessiones*, I, 2,2, und dazu W. Stegmaier: »Kommunikation mit einem Unbegreiflichen. Aktuelle Reflexionen zu den *Bekenntnissen* des Aurelius Augustinus als neuer philosophischer Ausdrucksform«, in: M. Voigts (Hg.): *Von Enoch bis Kafka. Festschrift von Karl Erich Grözinger zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden 2002, 271–284. – Augustinus fragt zu Beginn seiner *Bekenntnisse* nach der Möglichkeit eines Bekenntnisses vor einem allwissenden Gott und der Kommunikation mit einem Unbegreiflichen überhaupt und paradoxiert im Blick darauf konsequent alle herkömmlichen Begriffe der Kommunikation. Die konsequente Paradoxierung setzt er im XI. Buch zur memoria und im XII. Buch zur Zeit fort.

²⁴ Es ist üblich geworden, in der Philosophie Spinozas Perspektiven zu unterscheiden (vgl. die Einleitungen der Herausgeber der zitierten Spinoza-Ausgabe). Spinoza selbst gebraucht den Begriff m.W. nicht, wiewohl er in Kunsttheorie und Philosophie bereits geläufig war. Vgl. G. König, W. Kambar-tel: »Perspektive, Perspektivismus, perspektivisch«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Darmstadt, Basel 1989, 363–377.

Geist, so Spinoza in seinem »Beweis« des »Lehrsatzes«, handelt nur, indem er erkennt (*cognoscit, concipit, intelligit*), und handelt also allein darin nach seiner auszeichnenden Fähigkeit (*ex virtute agit*). Nach dem vorausgehenden Lehrsatz (IV, 27) können wir nur davon sicher wissen (*certo scire*), daß es gut oder böse ist, was das Erkennen fördert bzw. hindert, und das, was das Erkennen fördert bzw. hindert, liegt in Spinozas Entwurf auch im eigenen Nutzen (IV, 24). So wird im höchsten Gut auch der Unterschied von ethisch Gutem und zur Selbsterhaltung Nützlichen aufgehoben, und der *conatus sese conservandi*, die Selbstbezüglichkeit im Sein, ist damit das erste und einzige *fundamentum virtutis* (IV, 22, Corollarium). Nichts muß, um zum höchsten Gut zu kommen, seine Natur verlassen; es muß ihr nur ungehindert nachkommen. Man kann sich im Sein der Gott-Natur nur unter Berücksichtigung alles übrigen Seienden selbst erhalten. Darin, zu begreifen, daß das höchste Gut darin liegt, die Gott-Natur in ihrer eigenen Verkettung zu begreifen, findet jeder Teil der Gott-Natur seine höchste Auszeichnung und seinen höchsten Nutzen, ist er, vermittelt durch die Gott-Natur, im vollkommenen Selbstbezug. Wenn Liebe das ungehinderte Sich-Einlassen auf anderes und andere ist, bei dem man allein deres Gutes will, so ist der durch die Gott-Natur vermittelte Selbstbezug Liebe – zu allen andern *und* zu sich selbst. Liebe ist nach Spinoza (II, Axioma 3) ein Modus des Denkens, und als Liebe leitet das Denken unmittelbar an, sein höchstes Glück, die Erkenntnis Gottes, zu suchen (II, Propositio 49, Scholium). Denn der, der liebt, strebt notwendigerweise, das, was er liebt, gegenwärtig zu haben und zu erhalten (III, 13, Scholium). Wenn andere das lieben, was wir lieben, lieben wir auch sie (III, 24), und um so beständiger, je beständiger sie es lieben (III, 31), und wer nach der Leitung der Vernunft lebt, strebt, so viel er kann, Haß, Zorn, Verachtung usw., die andere gegen ihn richten, mit Liebe oder Edelmut zu vergelten (IV, 46). Liebe, die auf Gegenseitigkeit verzichtet, besiegt den Haß. Und Liebe, deren Ursache durchschaut wird, verliert selbst den Charakter des Affekts – damit aber auch der Liebe im gewöhnlichen Sinn (V, 2). Sie wird dann freie Liebe oder Liebe zur Freiheit (V, 10, Scholium), zur Freiheit des Denkens und damit verständige Liebe (*amor intellectualis*). Als solche wird sie erst frei für Gott oder die ebenso zu begreifende wie undurchdringliche und unbegreifliche Verkettung der Gott-Natur (vgl. V, 15). Und dann ist auch Haß nicht mehr möglich, weil man sich dann auch selbst hassen müßte (vgl. V, 18). In der adäquaten Erkenntnis die Gott-Natur nach ihrer eigenen Verkettung zu erkennen, heißt, sie *sub specie aeternitatis* zu erkennen (V, 29); darin hat das Denken seine höchste Freude und gewinnt zu dem, was es darin erkennt, die höchste Liebe: es weiß dann, daß es in Gott ist und durch Gott begriffen wird (V, 30 u.32). Und so kommt es zur letzten, abschließenden Paradoxie von Spinozas *Ethik*: der *amor Dei intellectualis*, mit der man Gott durch dessen adäquate Erkenntnis liebt, ist in letzter Konsequenz die paradoxe Liebe, mit der Gott sich selbst liebt (V, 35).

Im *amor Dei intellectualis* wird jenseits aller Normativität und Teleologie, nur aufgrund der vorbehaltlosen Zuwendung jedes Teils zu jedem Teil des Ganzen, der Mensch für den Menschen Gott (*homo homini Deus*, IV, 35, Scholium). Das *homo homini Deus* scheint eine Metapher zu sein wie Hobbes' *homo homini lupus*, die Gegenmetapher zu ihm. Es ist keine Metapher. Nach Spinozas paradoxer Konzeption der Ethik wird

der Mensch, je mehr er sich auf den Ort jedes Menschen, auch seiner selbst, in der Verkettung der Dinge einläßt, je mehr er ihn aus seinen Lebensbedingungen und damit der Notwendigkeit seines Handelns versteht, für den Menschen Gott und Gegenstand der Liebe. Spinozas Paradoxien lassen eine ethische Orientierung denken, die über die normativ-moralische und teleologische Orientierung hinausgeht und stattdessen jedem in seinen eigenen Bedingungen und Möglichkeiten gerecht wird. Eine solche ethische Orientierung ist auch aktuell, etwa von Levinas, von Derrida und von Luhmann aufgrund von Paradoxien gedacht worden.²⁵

²⁵ Vgl. Stegmaier: *Philosophie der Orientierung* (op. cit.), 591–626 (Ethische Orientierung).