

Michael Muschalle

Eine Gedankenskizze zum Verhältnis Rudolf Steiners zu Spinoza

Angeregt durch Hartmut Traub: *Philosophie und Anthroposophie*, Stuttgart 2011

Hartmut Traubs Stellungnahme dazu unter:

<http://waldorfblog.files.wordpress.com/2012/10/hartmut-traub-e28093-steiner-und-spinoza-ein-diskussionsbeitrag.pdf>

(Stand 29.10.12)

Der folgende Text hat nur in Teilen den Charakter eines Aufsatzes. Es ist vor allem eine Studienskizze. Ursprünglich ausschliesslich als stichwortartige Studienanregung und Hinweissammlung gedacht für Leser, die den Dingen selbst auf den Grund gehen wollen. Diese vorläufige Gestalt hat er über Strecken beibehalten, und ich bitte um Nachsicht dafür, dass dies noch immer so ist. Gründlicher ausformuliert wäre ein ganzes Buch daraus geworden. Wenn Ihnen diese Ausführungen vertraut vorkommen, dann täuscht Sie der Eindruck nicht. Denn sie waren und sind weiterhin noch eingebettet in den ersten Teil meiner Arbeit [Über den Zusammenhang von Freiheitsfrage und Erkenntnisfrage](#), den Sie auf meiner Website finden. Dort am Ende des ersten Teils untergebracht in einem Rahmentext, der sich an einige Gedanken Karl Poppers zur Frage des Determinismus anschloss. Wegen ihrer Länge, sowie der Übersicht und Aktualität halber stelle ich sie hier auch eigenständig zur Verfügung. Dazu habe ich nur die einleitenden Worte dem angeglichen, um nicht allzu abrupt mit der Tür ins Haus zu fallen. An einigen Stellen wird hier auf Überlegungen Poppers zum Determinismus rekuriert, die Sie in dem erwähnten Aufsatz, ebenfalls gegen Ende des ersten Teils, näher erläutert finden.

Anlass dieser Skizze war Hartmut Traubs umfangreiches Buch *Philosophie und Anthroposophie*, Stuttgart 2011, das sich auf den Seiten 268 ff in einem kurzen Kapitel mit Steiners Spinozarezeption in der *Philosophie der Freiheit* befasst. Speziell mit der Art und Weise, wie Steiner im ersten Kapitel seiner *Philosophie der Freiheit* Spinoza behandelt und interpretiert. Traub kommt dabei zu einem vernichtenden Urteil nicht nur über Steiners Interpretation selbst, sondern auch über angeblich erschreckende handwerkliche Mängel, die sich Steiner dabei habe zuschulden kommen lassen. Zu diesem letzteren speziellen Thema darf ich den Leser an die [Arbeit Merijn Fagards](#) in den Gastbeiträgen auf dieser Website verweisen, der sich vor allem auch dieser Frage im engeren Sinne sehr ausführlich angenommen hat. Es ist ein grosser Verdienst Fagards, die strittigen Punkte vorbildlich und methodisch sauber aufgeklärt, und dabei auf die Frage, wem da welche handwerklichen Mängel zuzuweisen sind, ein überraschendes Licht geworfen zu haben. Dass er die Angelegenheit durch seine ausgedehnte Recherche richtig stellt, und dabei auch zu Resultaten

kommt, die deutlich hinausreichen über das nur anthroposophisch wissenschaftliche Umfeld, dafür gilt ihm besonderer Dank und Anerkennung.

*

In seiner Vorrede zur Zweitausgabe von 1918 fasst Steiner die Freiheitsproblematik so weit und allgemein dahingehend, dass in der *Philosophie der Freiheit* nicht etwa nur an Freiheit gegenüber den *kausalen* Naturmächten gedacht ist, sondern auch gegenüber *geistigen* Mächten. So lautet seine zweite der dort behandelten Wurzelfragen: "Die andere Frage ist die: Darf sich der Mensch als wollendes Wesen die Freiheit zuschreiben, oder ist diese Freiheit eine bloße Illusion, die in ihm entsteht, weil er die Fäden der Notwendigkeit nicht durchschaut, an denen sein Wollen ebenso hängt wie ein Naturgeschehen?" (Rudolf Steiner, *Die Philosophie der Freiheit, Grundzüge einer modernen Weltanschauung, Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode*, GA-04, Dornach 1978, S. 7)

Es geht hier, wie zu erkennen ist, nicht nur um Freiheit gegenüber einer wie immer gearteten Naturkausalität respektive -notwendigkeit. Sondern um Freiheit im Gegensatz zu Notwendigkeit überhaupt. Der entscheidende Passus lautet: " ... wie ein Naturgeschehen?" Es geht um Determination jedweder Art: Das an den Fäden der Notwendigkeit hängende Naturgeschehen ist hier lediglich als Vergleichspunkt und exemplarisches Beispiel gemeint für etwas an den Fäden der Notwendigkeit Hängendes. Im Prinzip aber könnte es sich ebensogut um geistige oder seelische Notwendigkeiten handeln, an denen das Wollen hängen kann. Der von Steiner verwendete Begriff der *Notwendigkeit* ist in diese Richtung völlig offen. Steiner macht hier keine Einschränkung, in welchem Sinne *Notwendigkeit* zu sehen ist. Naturhafte, seelische und eben auch geistige Notwendigkeit sind gleichermassen darunter zu fassen.

Ich erwähne diesen letzteren Sachverhalt hier vor allem im Hinblick auf Hartmut Traubs Buch *Philosophie und Anthroposophie*, Stuttgart 2011. Speziell im Hinblick auf die dort (S 268 ff) geäußerten erheblichen Bedenken Traubs an Steiners Spinozaskritik von S 17 ff der *Philosophie der Freiheit*.

Es sticht ja in der von Steiner zitierten Briefpassage Spinozas ins Auge, dass diese gewissermassen beginnt mit einer Vergesellschaftung der Begriffe von *Freiheit* und *Notwendigkeit*. So zitiert Steiner Spinoza eingangs: "«Ich nenne nämlich die Sache frei, die aus der bloßen Notwendigkeit ihrer Natur besteht und handelt, und gezwungen nenne ich die, welche von etwas anderem zum Dasein und Wirken in genauer und fester Weise bestimmt wird. So besteht zum Beispiel Gott, obgleich notwendig, doch frei, weil er nur aus der Notwendigkeit seiner Natur allein besteht. Ebenso erkennt Gott sich selbst und alles andere frei, weil es aus der Notwendigkeit seiner Natur allein folgt, daß er alles erkennt. Sie sehen also, daß ich die Freiheit nicht in ein freies Beschließen, sondern in eine freie Notwendigkeit setze.»" (PdF, a.a.O, S. 17)

An dieser eigentümlichen Gemengelage von Freiheit *und* Notwendigkeit ändert sich auch in Spinozas *Ethik* nichts, die Traub in seiner Kritik als Referenz anführt. Und eine solche Position - das lässt sich hier zunächst nur allgemein und ungeschützt sagen, müsste aber eingehender belegt und demonstriert werden - ist für Steiner völlig unvertretbar. Dass Spinoza, wie Traub mit Recht zeigt, natürlich auch von den *einsehbaren Vernunftgründen* des menschlichen Handelns spricht, und damit die Freiheit auch mit der menschlichen Erkenntnistätigkeit verknüpft, ändert an dieser grundsätzlich widersprüchlichen Sachlage nichts. Denn *eine* Frage wäre ja in Anlehnung an Popper zu stellen: folgt die menschliche Erkenntnistätigkeit im Sinne Spinozas nicht a priori wieder nur einer unsichtbaren (geistigen)

Notwendigkeit? Im Sinne Poppers wäre das eigentlich nicht denkbar. Und ich meine im Sinne Steiners auch nicht. Und eine andere Frage ist die: Was versteht eigentlich Spinoza unter *einsehbaren Gründen* und *Erkenntnistätigkeit*? Aus der nominellen Verwandtschaft sprachlicher Formulierungen im Sinne Traubs auf die Verwandtschaft der Erkenntnisbegriffe bei Steiner und Spinoza zu folgern, scheint mir etwas reichlich kurz gegriffen.

Bei Steiner geht die Kernfrage der Freiheitsphilosophie nun gerade darauf, was der Ursprung und die Bedeutung des Denkens ist. Ein ernsthafter Vergleich mit Spinoza müsste sich dann der Aufgabe zuwenden, ob dieser sich eine vergleichbare Kernfrage stellt wie Steiner, und wie er sie einlöst. Bei Traub ist, so weit ich sehe, darüber nichts zu erfahren. (Interessierte Leser, die selbst einen solchen Vergleich anstellen wollen, darf ich zu diesem Zweck an Spinozas *Ethik* verweisen. Siehe dort etwa in Teil II (*Von der Natur und dem Ursprung des Geistes*) den *Lehrsatz 40 ff.* Dazu können sie sich parallel die Frage vorlegen, warum Rudolf Steiner in Kapitel III der PdF so viel Wert legt auf die Beobachtung des Denkens, respektive auf die Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung des Denkens in Kap I, und was ihn methodisch in dieser Beziehung von Spinoza unterscheidet. Wie zum Beispiel *erkennt* Spinoza das *Erkennen* in der *Ethik, Teil II, Lehrsatz 43*; *siehe auch Teil III, Lehrsatz 58*, und welche Ansicht äussert Rudolf Steiner in dieser methodischen Frage des Erkennens der Erkenntnis?)

Schliesslich auch: Ist eine auf der Grundlage moralischer Phantasie und moralischer Intuitionen vollzogene Handlung, die ich vollziehe, weil ich sie liebe (Steiner), deckungsgleich mit einer aus einsichtigen Gründen vollzogenen Handlung, die ich vollbringe, weil ich gar nicht anders kann (Spinoza)? Ob ein *gewolltes* Handeln aus einsichtigen Gründen nach Spinoza überhaupt möglich ist, das wird unten ebenfalls etwas zu betrachten sein.

Siehe zu Spinozas *Ethik* auch folgenden Link: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/5217/1>

Ein Überblicksartikel zu Spinoza:

<http://www.kunstinfrankfurt.de/BaruchDeSpinozaLayout.html#oben>

Es ist auch keineswegs so, wie Traub auf S. 271 f Steiner unterstellt, nämlich dieser habe sich in seiner Spinozakritik "nahezu ausschliesslich" auf die von Spinoza erwähnte illusionäre Freiheit bezogen. Das ist durchaus nicht der Fall - man muss es nur sehen (wollen). Und man sollte vor allen Dingen nicht Quantität (Textumfang des Steinerschen Zitats) mit Qualität (ihrem argumentativem Gehalt) verwechseln. Denn in dem von Steiner wiedergegebenen Brief Spinozas ist, wie Traub selbst erwähnt, sogar eine Definition dessen vorhanden, was Spinoza unter Freiheit versteht. Und zwar nicht nur, wie Traub schreibt, eine exemplarische, erläuternde Definition der Freiheit anhand der Wesenheit Gottes, sondern durchaus eine generelle Definition unabhängig von dieser Gotteswesenheit. Und exakt mit *dieser* lässt Steiner sein Spinozazitat auch beginnen mit den Worten Spinozas: "Ich nenne nämlich die Sache frei, die aus der blossen Notwendigkeit ihrer Natur besteht und handelt." (Nicht nur in dem von Steiner zitierten Brief, sondern auch in Spinozas *Ethik* findet sich eine vergleichbare Formulierung an ausgesprochen prominenter Stelle, nämlich gleich zu Beginn des Buches in der Definition 7. Siehe dazu Spinozas *Ethik* in der lateinisch-deutschen Studienausgabe des Felix Meiner Verlages, Hamburg 2010, dritte verbesserte Auflage; S. 7) Exemplifiziert anhand der Wesenheit Gottes wird dies von Spinoza erst im von Steiner ebenfalls zitierten Folgesatz des Briefes: "So besteht zum Beispiel Gott, obgleich notwendig, doch frei, weil er nur aus der Notwendigkeit seiner Natur allein besteht. Ebenso erkennt Gott sich selbst und alles andere frei, weil es aus der Notwendigkeit seiner Natur allein folgt, daß er alles erkennt.

Sie sehen also, daß ich die Freiheit nicht in ein freies Beschließen, sondern in eine freie Notwendigkeit setze." Steiner ist da ersichtlich präziser in der Textauffassung als sein Interpret Traub. Und es ist gewiss nicht ohne Grund, dass Steiner mit eben dieser allgemeinen Definition Spinozas beginnt und damit den qualitativ gewichtigsten Anteil von dessen Gedankengang des Briefes an erster Stelle aufgreift. Er hätte ihn auch weglassen können und wäre anders vorgegangen, wenn er sich nur am Aspekt der illusionären Freiheit Spinozas hätte aufhalten wollen. Er hat also ein deutliches Bewusstsein für die Gewichtung und Wertigkeit der Argumente. "Argumentationsstrategisch", um ein häufiger verwendetes Wort Traubs aufzunehmen, ein durchaus vernünftiges Unterfangen. (Davon abgesehen wäre es wenig realitätsnah anzunehmen, dass der Herausgeber von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften - Steiner - so wenig über das Verhältnis Goethes zu seinem mannigfachen philosophischen Inspirator Spinoza aufgeklärt ist und Spinozas Philosophie so ungenügend kennt, dass er den Fehler begeht bei Spinoza die illusionäre Freiheit mit der echten zu verwechseln. Siehe dazu Steiners zahlreiche Erläuterungen zu Spinoza in *Goethes Naturwissenschaftliche Schriften*, GA-1, Dornach 1987)

Also wird man mit guten Gründen unterstellen können, dass Steiner sich in seinem abschliessenden Resümee dann ebenso auf diese Definition der einleitenden Sätze mit bezieht, und nicht etwa irrtümlich nur auf dasjenige, was bei Spinoza unter illusionärer Freiheit firmiert, wie Traub behauptet. Für Traubs Vermutung besteht gar kein Anlass. Denn warum sollte Steiner Spinozas *Definition* von Freiheit in seiner abschliessenden kritischen Beurteilung ausser Acht lassen, wenn er sie eigens an erster Stelle anführt? Interpretatorisch plausibel ist diese Vermutung einer Vernachlässigung oder eines Übersehens des schwerwiegendsten Argumentes durch Steiner nicht. Und dass er es mit einbezieht ist bei Steiner auch ersichtlich, wenn er nach dem Ende des Zitats (S. 18 f) ganz sachgemäss kritisiert: "So notwendig, wie der Stein auf einen Anstoß hin eine bestimmte Bewegung ausführt, ebenso notwendig soll der Mensch eine Handlung ausführen, wenn er durch irgendeinen Grund dazu getrieben wird." Wohlgedenkt: "durch irgendeinen Grund ... getrieben". Das können bei Beachtung der Vollständigkeit des Steinerschen Zitats eben auch Vernunftgründe sein, die im Sinne Spinozas notwendig zu Handlungen *treiben*. Womit Steiner bis in die sprachliche Wendung hinein einen massgeblichen Kern der spinozistischen Freiheitsphilosophie aufgenommen hat, nämlich dessen Trieb- und Affektlehre, die bei all dem eine fundamentale Rolle spielt. Wobei man als heutiger Zeitgenosse eigentlich nur staunt, auf welchem sonderbarem bewusstseinsphänomenologischen Boden Spinoza seine Urteils- und Entscheidungspsychologie in diesem Kontext entwickelt.

Auf diesen zentralen Punkt jedenfalls - dem aus einer mangelhaften Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens folgenden geistigen Determinismus Spinozas mit einhergehendem Ich-Verlust - scheint Steiner doch sein Augenmerk vor allen anderen Dingen zu richten. Siehe dazu Spinozas *Ethik, Teil I, Von Gott*; ferner im *Teil III*, die weitläufigen *Anmerkungen zum Lehrsatz 2*. Dort werden unter anderem auch die Beispiele aus Steiners zitierter Briefstelle angeführt. Und in ihren freiheitsphilosophischen Konsequenzen sind sie dort noch weitaus prägnanter und aussagefähiger als die Formulierungen in Steiners Zitat. Angesichts des beträchtlichen argumentativen Aufwandes von Seiten Spinozas kann man sie wohl als eine empirische Schlüsselpassage in seiner Philosophie betrachten. Man vergleiche mit Spinozas dortigen Ausführungen einmal Steiners Kapitel III der *Philosophie der Freiheit*. Man wird dann besser verstehen können, warum die Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung des Denkens für Steiner eine so grosse Rolle spielt. Und warum es sehr sinnvoll ist, die von Spinoza vorgelegten bewusstseinsphänomenologischen Beispiele zu prüfen. Was daran ist realistisch, und was bloss, zum Teil doch sehr abwegige Hypothese, Vermutung oder wirklichkeitsfremde theoretische oder metaphysische Konstruktion?

Ich denke, dass diese der Erfahrung entlehnten Argumente Spinozas sehr viel zum Verständnis von seinem Determinismus beitragen können, weil sie im Kontext der Frage stehen, ob und wie weit der denkende Geist überhaupt in der Lage ist, auf den physischen Leib Einfluss zu nehmen und ihn zu Handlungen oder Bewegungen zu veranlassen. Und wie Beschlüsse zustande kommen und zu bewerten sind. (Letztere Frage ist für Rudolf Steiner die Kernthematik seiner *Philosophie der Freiheit*) Siehe zum Thema Beschlüsse die beiden Schlußsätze Spinozas in den genannten Anmerkungen zu *Lehrsatz 2.* im Teil III der *Ethik*: "Die erwähnten Entscheidungen des Geistes [zu Handlungen, MM] entstehen im Geist mithin mit derselben Notwendigkeit, wie die Ideen von wirklich existierenden Dingen. Wer also glaubt, er rede oder schweige oder tue sonst etwas aus einer freien Entscheidung des Geistes, der träumt mit offenen Augen." Hier geht es, das muss man hinzufügen, nicht um illusionäre Freiheit, sondern die getroffenen Aussagen sind ganz grundsätzlicher Natur und gelten für sämtliche Handlungen respektive Entscheidungen. Zwar spricht Spinoza hier auch von geträumten oder eingebildeten Entscheidungen, doch diese stellt er gewissermassen auf eine Stufe mit den wachbewussten, weil das Nebeneinanderbestehen verschiedener Entscheidungsbewusstheiten auf einen Widerspruch führen müsste, wenn man die eine akzeptiert, die andere aber nicht. Da dies aber nicht sein könne werden sie allesamt in das Gebiet der Notwendigkeiten verwiesen. Die unterschiedlichen Qualitäten von geträumten und wachen Entscheidungen scheinen ihm argumentativ, und das ist wirklich bemerkenswert, irrelevant. Die *Ethik* Spinozas ist nicht gerade reich an bewusstseinsbezogenen empirischen Belegen. Umso aufschlussreicher ist es zu beobachten, wie er mit dem Wenigen verfährt, was er an bewusstseinsphänomenologischen Grundtatsachen überhaupt beibringt.

Deswegen noch einmal das Zitat ausführlicher: "Wenn wir aber träumen, daß wir sprechen, glauben wir auf Grund eines freien Entschlusses des Geistes zu sprechen, und dennoch sprechen wir nicht, oder wenn wir sprechen, so geschieht es auf Grund einer willkürlichen Bewegung des Körpers. Uns träumt ferner, daß wir manches den Menschen verhehlen, und zwar nach demselben Beschlusse des Geistes, nach welchem wir wachend verschweigen, was wir wissen. Uns träumt endlich, daß wir manches nach dem Beschlusse des Geistes tun, was wir wachend nicht wagen, und deshalb möchte ich wohl wissen, ob es im Geiste zwei Gattungen von Beschlüssen gebe, nämlich phantastische und freie? Wenn wir nicht so weit im Unsinn gehen wollen, muß man notwendig zugeben, daß dieser Beschluß des Geistes, den man für frei hält, sich von der Vorstellung selbst oder Erinnerung nicht unterscheidet und nichts anderes ist als jene Bejahung, welche die Idee, sofern sie Idee ist, notwendig in sich schließt (siehe *Lehrsatz 49, T. 2*). Folglich entstehen diese Beschlüsse des Geistes nach derselben Notwendigkeit im Geiste wie die Ideen der wirklich daseienden Dinge. Wer also glaubt, daß er aus freiem Beschlusse des Geistes spreche oder schweige, oder sonst etwas tue, träumt mit offenen Augen."

Wie wachbewusste Entscheidungen zustande kommen, welchen Anteil ein selbstbewusstes Ich daran möglicherweise hat, und wie sich qualitativ ein Traum vom wachen Bewusstsein abhebt - das alles interessiert hier nicht. Spinoza räumt den augenfälligen Unterschied zwischen geträumten und wachen Entscheidungen rigoros beiseite, setzt Traumphantasien mit wachbewussten Beschlüssen qualitativ gleich und siedelt sie epistemologisch und freiheitsphilosophisch auf dem selben Niveau an. Ganz offensichtlich ist er, aus welchen Gründen auch immer, hier nicht in der Lage die gewaltige Differenz zwischen geträumten und wachbewussten Entscheidungen zu bemerken, zu bewerten und adaequat in seine Theorie der Entscheidungsbildung einzubringen. Die Annahme, dass es tatsächlich zwei verschiedene "Gattungen von Beschlüssen" geben könne, nämlich "phantastische" (geträumte) und "freie" (wachbewusste), zwischen denen genetisch gesehen Welten liegen, hält er stattdessen für "Unsinn".

Vorausgesetzt die Übersetzung aus dem Lateinischen ist hier angemessen, dann erscheint der ganze Argumentationsgang mehr als seltsam. Um nicht zu sagen so hochgradig abenteuerlich, dass die nächstgelegene Frage eigentlich nur lauten kann: Was hindert ihn nur daran, die auf der Hand liegende Verschiedenheit von wachen und geträumten Beschlüssen zu sehen? Und möglicherweise zu erkennen, dass geträumte Beschlüsse eben nur scheinbare sind und keine wirklichen, weil ihnen eigentlich alles fehlt, was sie in irgend einem seriösen Sinn als "Beschlüsse" ausweisen könnte - nämlich Wachheit des Bewusstseins, gedankliche Kontrolle und das mehr oder weniger sorgfältige Abwägen von Gründen und Gegengründen. - Es fehlt ihnen generell gesagt die Zurechnungsfähigkeit des Beschliessenden. Der "Geist" hat eben im Traum nichts "beschlossen", weil derjenige, der hätte beschliessen können - die Person oder das Ich des Träumers - geistig abwesend war. Infolgedessen ist es einigermassen verwegen zu glauben, geträumte und wache Beschlüsse seien vergleichbar, oder gar *dieselben*, nach denen einmal dies, und einmal das Gegenteil davon *beschlossen* werde. Der Träumer erlebt nur ohnmächtig seine eigendynamischen Traumbilder und weiss nicht, dass er träumt. Während der Wache sehr wohl weiss, dass er wach ist, das Geschehen beeinflussen kann und die Beschlussbildung in der Hand hat. Er weiss auch dass und wann er geträumt hat, während der Träumende nicht weiss wann er wach war und wie sich das anfühlt. Deswegen ist es auch wenig wahrscheinlich, dass der Träumer *wirklich* glaubt "aus einem freien Beschlusse des Geistes zu sprechen".

Was Spinoza den entscheidenden Hinweis auf *verschiedene Gattungen* hätte geben können, nämlich eine Untersuchung der Bewusstseinsqualitäten und Genese von phantastischen und freien Beschlüssen, das fegt er buchstäblich mit der folgenschweren Bewertung "Unsinn" vom Tisch. Vielleicht hätte ihn, wenn er noch weiter in diesem "Unsinn" gegangen wäre, eine nähere Untersuchung von wachen Beschlüssen zu der Entdeckung geführt, dass diese auch nicht von einheitlicher Art sind, und er wäre auf eine dritte Gattung gestossen - nämlich innerhalb der wachen Beschlüsse auf die potentiell freien. Da nun die Entscheidungsbildung im Wachbewusstsein die Voraussetzung für ein angenommenes entscheidungsgeleitetes freies Handeln bildet, leuchtet es ein, dass für Spinoza derjenige mit offenen Augen träumen muss, der da glaubt, seine wachen Entscheidungen als freie Beschlüsse zu fassen, da sich seine wachbewussten Entscheidungen grundsätzlich ja nicht von den geträumten unterscheiden. Ich betone noch einmal: Das Gesagte gilt in Spinozas Augen für sämtliche Entscheidungen. Seien sie aus Vernunftgründen oder anderen erfolgt. Oder wie sein Fazit lautet: "Folglich entstehen diese (geträumten wie wachen, MM) Beschlüsse des Geistes nach derselben Notwendigkeit im Geiste wie die Ideen der wirklich daseienden Dinge." Die Beschlüsse des Geistes - und zwar wache wie geträumte - entstehen "nach derselben Notwendigkeit". Das heisst: die Beschlussfindung und -bildung ist generell und vollständig determiniert, und nichts davon ist in des Menschen freies Vermögen gelegt. Entscheidungen und Beschlüsse *überkommen* den Menschen und werden nicht aktiv gefasst beziehungsweise herbeigeführt. Das *Ich* des Menschen beschliesst nichts, sondern ist allenfalls Zuschauer eines Beschlussvorganges, der sich mit naturgesetzlicher Notwendigkeit in ihm vollzieht. (Interessant ist es zu sehen, dass die in der Steinerschen Briefstelle zitierten Beispiele Spinozas bei letzterem wie auch hier mehrfach wiederkehren und durchaus auch eine exemplarische Bedeutung innerhalb dessen Freiheitsdiskussion haben. Denn Spinozas Argumentation im *Lehrsatz 2* richtet sich gegen diese dort exemplifizierte naive Freiheitsgläubigkeit. Dann ist es schon erhellend seiner hierzu entfaltenen *empirischen* Beweisführung zu folgen. Es ist ein offenkundiger und weitgehend empiriefernher philosophischer Rationalismus, den er hier entfaltet, aber keine empiriegeleitete Philosophie)

Thematisch anders gelagert, aber argumentativ eingebettet in die umfangreichen Anmerkungen zum Lehrsatz 2 im Teil III der Ethik ist die Frage, wie eigentlich das bewusste

Denken mit dem Körper interagiert. Zu dieser Frage äussert sich Spinoza, und zwar besonders eindeutig, schon in dem vorangestellten kurzen, aber folgenreichen einleitenden *Lehrsatz 2*: "Der Körper kann den Geist nicht zum Denken bestimmen und der Geist nicht den Körper zu Bewegung und Ruhe oder zu irgend etwas anderem (wenn es noch etwas anderes gibt.)"

Was eigentlich die biologische oder sonstige Grundlage für entscheidungsgeleitetes Handeln ist, ist streng genommen bis heute fast so unverstanden wie zu Spinozas Zeit und nach wie vor umstritten, aber im allgemeinen wird die gewollte Interaktion zwischen Denken und Körper als Faktum akzeptiert. Die Akzeptanz besteht inhaltlich in der Annahme, der Mensch sei für seine Taten verantwortlich, weil er sie von der Vernunft her organisieren, steuern und bewerten kann. Das heisst, man nimmt an, seine bewussten leiblichen Äusserungen seien dem Einfluss seiner Vernunft und seines Urteilsvermögens prinzipiell unterstellt. Worauf diese Interaktion zwischen Denken und Handeln im physiologischen oder sonstigen Sinne genau beruht und wie sie verläuft ist wie gesagt bis heute nicht ernstlich geklärt, aber sie wird auf jeden Fall aus Evidenzgründen unterstellt und vorausgesetzt. Es ist einfach evident, das wir willentlich und gedankengesteuert zur Arbeit gehen, Englisch lernen oder dem Bedürftigen einen kleinen Geldbetrag schenken. Auch wenn die genaue Wechselwirkung zwischen Denken und Leibesäusserung wissenschaftlich noch im Dunkeln liegt. Für Spinoza indessen ist es laut *Lehrsatz 2* prinzipiell gar nicht möglich, dass vom Denken her irgend ein handlungsbestimmender Einfluss auf den Körper ausgeht, weil laut nachfolgendem *Beweis* zu *Lehrsatz 2* Körper nur durch andere Körper, aber nicht durch Gedanken bewegt werden können: "... die Bewegung und Ruhe des Körpers muß durch einen anderen Körper entstehen, welcher auch zur Bewegung oder Ruhe durch einen anderen bestimmt worden ist...".

In den Anmerkungen zum *Lehrsatz 2* wird dies, unter stetigem Hinweis auf das Nichtwissen in diesen Dingen, teils mit recht modern und naturwissenschaftlich anmutenden empirischen Belegen und Fragestellungen flankiert, die demonstrieren sollen, dass menschliche Entscheidungen auf Aktionen des Körpers ohne Einfluss sind. Darunter auch bewusstseinsphänomenologische: Auf Erinnern und Vergessen habe der Mensch keinen Einfluss. - Was zu prüfen wäre und nachweislich nicht der Fall ist, wie jeder ernsthafte Selbstversuch zeigt. Dass es einen unbeeinflussbaren Erinnerungs- und Vergessensautomatismus gibt kann nur behaupten, wer diesen Dingen nie gezielt im Selbstbeobachtungsexperiment nachgegangen ist. Die unbeeinflussbare Erinnerung indessen ist für Spinoza ein ganz ernst zu nehmendes und schwerwiegendes bewusstseinsphänomenologisches Argument, um wache Beschlüsse mit geträumten gleichzusetzen. Siehe seinen resümierenden Gedankengang oben. Die Vorgänge des Bewusstseins *ereignen* sich eben, und wir können sie nur hinnehmen! (Hier wird vorausgesetzt, dass Spinoza damals in seinem Bewusstsein vergleichbar ebenso organisiert war wie wir. Die Möglichkeit, dass er seine Einflusslosigkeit auf Erinnern und Vergessen tatsächlich auch so erlebt hat, wie er sie beschreibt, und auch seine Beschlussbildung vielleicht den oben skizzierten traumartigen Charakter hatte, besteht grundsätzlich auch noch. Dann wäre sein Bewusstsein vor rund 400 Jahren qualitativ in einigem doch sehr anders organisiert, als das gegenwärtig normalerweise der Fall ist. Dieser interessanten Frage nach einem möglichen historischen Bewusstseinswandel kann hier leider nicht nachgegangen werden.)

Erstaunlicherweise aber findet sich bei Spinoza auch der generelle Hinweis darauf, dass der Körper allein eben zu vielem fähig sei. Sogar kulturelle Grossleistungen wie Kirchbau und Kunstwerke hätten danach ihren Ursprung nicht in denkerischen Entscheidungen und Entwürfen, sondern vernunftunabhängig in den wahren Wunderleistungen des menschlichen Leibes. Und zwar führt Spinoza das unter anderem aus im argumentativen Rückgriff auf

Schlafwandler, die gelegentlich bemerkenswerte Dinge tun, worüber sie im wachen Zustand sehr verblüfft sind. Genialische Tatsachen zeigen sich eben in der gesamten Natur, auch dort, wo vom Denken keine Spur zu finden ist, weil die Natur so weise eingerichtet ist. Warum sollten sie beim Menschen nicht durch die ebenfalls genialische aber ausschliesslich organische Funktion des menschlichen Leibes zustande kommen? Es ist nach Spinozas Auffassung ersichtlich realistischer anzunehmen, dass Kirchbauten und Tempel nach demselben Prinzip entstehen wie die *intelligenten* Bauten von Termiten, Spinnengewebe und Vogelfedern: Aus einer universellen Naturvernunft heraus und nicht aus einer individuellen menschlichen. Es besteht weder ein notwendiger Anlass vernunftvoll erscheinende menschliche Taten mit dem menschlichen Denken faktisch in Verbindung zu bringen, noch ist dies möglich. Der Glaube der Menschen, sie könnten mit der Vernunft auf die Bewegungen ihres Leibes Einfluss nehmen, sei eben naiv und anhand der Tatsachen nicht zu belegen.

Auch dieser Gedankengang mutet wie im Fall der Traumbeschlüsse derart abenteuerlich und an den Haaren herbeigezogen an, dass man den Eindruck hat, Spinoza habe sich hier mit aller Gewalt zu einer Art kopernikanischen Strategie entschlossen. Nämlich gegen jede Evidenz zu argumentieren, und eine kopernikanische Wende in der Bewusstseins- und Handlungsauffassung rein rationalistisch zu inszenieren. Freilich ist der Lebens- und Erlebenszusammenhang im Fall der himmelsmechanischen Erscheinungen unmittelbar nicht vorhanden, der das Trägerische eines vermeintlichen Umlaufs der Sonne um die Erde leicht entlarven könnte. Deswegen ist es dort durchaus angemessen eine Beweisführung *gegen* die scheinbare Evidenz zu suchen. Während wir im Fall von Träumen, Wachen, Urteilsvorgängen oder von willkürlichen Bewegungen in einem Erlebenszusammenhang mitten drin stehen. Näher als durch die unmittelbare Erlebnisweise können wir diesen Phänomenen gedanklich nicht kommen. Und näher als Urteils- und Denkvorgänge können uns überhaupt keine Phänomene kommen. Deswegen haben sich bis heute die Menschen trotz aller gegenteiligen Beschwörungen mancher Neurobiologen und aller populärwissenschaftlichen Bekehrungsversuche nicht von der Überzeugung abbringen lassen, dass *sie* es sind, die denken, urteilen und sprechen und nicht das Hirn. Das von Spinoza hier nahegelegte Bild vom Menschen gleicht doch eher einem Untoten, als einem menschlichen Individuum.

Mit dieser Unfähigkeit des Geistes den Körper zu Handlungen zu bestimmen korrespondiert eine analoge Unfähigkeit des Denkens, sich *aktiv* mit dem Geist (besser vielleicht: mit Gedanklichem) in Verbindung zu bringen. Infolgedessen ist die Wahrnehmung von Ideellem für Spinoza ebenfalls ein blosses Leiden, eine passive Wahrnehmung und kein aktives, gewolltes denkerisches Geschehen. Auch ideelle Wahrnehmungen - hier haben wir eine deutliche Parallele zum oben erörterten Prozess der Beschlussbildung - überkommen den Menschen und werden nicht aktiv aufgesucht oder herbeigeführt. (Ein modernerer Psychologe des 19. oder frühen 20. Jahrhunderts würde vielleicht von einem rein assoziativen Mechanismus sprechen.) Wir werden weiter unten etwas darauf zurückkommen. Ein agiles und selbständig handelndes oder erkennendes *Ich* jedenfalls, das muss man wohl sagen, kommt bei Spinoza nicht vor. Sondern nur ein betroffener Zuschauer im Stück der Notwendigkeiten.

Abgesehen davon, dass bei Spinoza alles Geschehen ursächlich in Gott und nicht in der Materie gründet, und er dafür argumentativ sehr viel Aufwand investiert, ist er mit *seinem* Determinismus dem physikalischen strukturell nicht nur ziemlich ähnlich, sondern auch methodisch verwandt, wie seine empirischen Belegversuche oben zeigen. (Infolgedessen gab und gibt es nicht wenige, die ihn für einen Materialisten halten, der seinen Materialismus lediglich theologisch verhüllt habe. Einer der Gründe dafür, warum Marxisten in ihm gern einen Vorläufer des modernen Marxismus sehen. Siehe etwa

http://www.spinoza.de/Spinoza_Vorgeschichte_Marxismus.pdf) Offensichtlich jedenfalls nimmt er ein an den Naturwissenschaften orientiertes Prüfen und Bewerten der empirischen Tatsachen mitunter, wenn auch auf sehr einseitige Weise, ernst. Doch sein Umgang mit den empirischen Tatsachen des Bewusstseins offenbart gerade dies: Die empirischen Tatsachen scheinen gegenüber der Theoriebildung allemal nachrangig. Sie sprechen sich nicht aus, sondern werden gewaltsam in ein gedankliches Schema gepresst und im Zweifel in grotesker Weise umgedeutet. Auch dies eine deutliche Parallele zum Physikalismus. Ein *autonomer* Gedankenbildner oder Entscheidungsträger für Handlungen findet sich infolgedessen bei beiden Formen des Determinismus nicht, ob sie nun von Gott oder von der Materie ihren Ausgang nehmen. Und am Ende bleibt, wie von Popper gegen den Physikalismus vorgebracht, auch dasselbe Problem wie beim Physikalismus: Wie kommt denn der Determinist, ob physikalisch oder geistig orientiert, dazu, an die Gültigkeit seiner Argumente zu glauben, die er für den Determinismus ins Feld führt? Die entscheidende Frage zielt damit auf den, der sich das alles ausdenkt. Er kann es ja nur glauben unter Berufung auf eine Instanz, die eben nicht vollständig determiniert sein kann - und das ist das urteilende, prüfende und erwägende Ich des Denkers. Damit aber hat er seinem Determinismus bereits den Boden entzogen. Wenn ihm das nicht klar ist, dann deswegen, weil er sich mit den faktischen Vorgängen seiner Gedanken- und Urteilsbildung nicht weiter auseinandersetzt und die richtigen Konsequenzen daraus zieht.

Bei Spinoza führt das auf die Frage, woher er denn für den Teil V der *Ethik* die Überzeugung nimmt, aktiv in ein vollständig determiniertes Geschehen eingreifen zu können, welche empirischen Belege er dafür beibringt und wie plausibel diese sind. (Siehe dazu den *Lehrsatz 1* im *Teil III* der *Ethik* und den nachfolgenden *Lehrsatz 2*, nebst Anhang) Denn wenn er glaubt dies aktiv tun zu können, so muss sich diese Aktivität schon im Prozess der Entscheidungsfindung oder Urteilsbildung nachweisen lassen. Diese aber, so scheint es doch, sind bei ihm ganz und gar frei von individueller Aktivität und Autonomie, sondern gleichen aufs Haar dem Ausgeliefertsein an etwas, das sich notwendig vollzieht. Deswegen seine Gleichsetzung von Traumbeschlüssen mit wachen. Es gibt seinen bisherigen empirischen Ausführungen nach gar kein Anzeichen von geistiger Autonomie, und die *Macht des Verstandes* und die *menschliche Freiheit*, von denen im V. Teil der *Ethik* die Rede ist, erscheinen im Lichte seiner oben erläuterten Befunde wie ein Hirngespinnst. Plötzlich wird nun aber ohne jede Vorwarnung und vollkommen unbegründet jemand aus dem Hut gezaubert, der eben doch Entscheidungsträger ist und die Gedanken selbsttätig verbindet. Denn was er für den *Lehrsatz 2* im Teil V. der *Ethik* an Initiativmöglichkeiten des Ich voraussetzt, verlangt auch ein *aktives* Ich, das bei der Beschlussbildung die Gedanken selbsttätig, und nicht traumartig miteinander verbindet. Bei Spinoza ist das ein noch etwas anonymes "Wir", das nun laut *Lehrsatz 2* im Teil V. der *Ethik* zur Überraschung des Lesers etwas tun soll, wozu es laut Theorie der Beschlussbildung eigentlich gar nicht fähig sein dürfte: Nämlich in eigener Tätigkeit des Ich Gedanken trennen und verknüpfen, die sich angeblich nur selbst untereinander verknüpfen können. Ja, - Ich? - wie denn? - Ich soll in eigener Tätigkeit Gedanken verknüpfen? - fragt sich der erstaunte Leser. Diese Möglichkeit hat er doch im Teil III schon komplett aus der Hand gegeben. Dafür besteht folglich kein konzeptioneller Spielraum mehr. Denn Traumbeschlüsse können, wie von ihm selbst betont, Gedanken nicht *aktiv* und autonom verbinden oder trennen. Und auf Erinnern und Vergessen habe ich angeblich ja auch keinen Einfluss. Wie soll denn so etwas dann überhaupt gehen? - Der *Lehrsatz 2* im Teil V. der *Ethik* ist infolgedessen und möglicherweise bloss missverständliche philosophische Rhetorik, und ein *aktiv* verbindendes und trennendes "Wir" gar nicht gemeint. Dann freilich wäre die *Macht des Verstandes* nebst *Freiheit* ohnehin eine bloss traumhaft eingebillete, sprich: illusionäre. Wie auch immer. Auf jeden Fall aber bedarf er einer ganz anders gearteten Konzeption der Beschlüsse und Entscheidungsfindung, als sie Spinoza im

Teil III der Ethik vorgelegt hat, um ihren dort konzeptionell veranlagten illusionären Charakter abzulegen. Darauf allerdings wartet der Leser vergeblich.

Nehmen wir also Hartmut Traubs Hinweis auf die von Steiner angeblich übersehenen *Vernunftgründe* Spinozas ernst, so müssten wir bei der *Genese* und der faktischen Umsetzung dieser Vernunftgründe Spinozas fündig werden und einen entscheidenden empirischen Fingerzeig auf die Freiheitsrelevanz von Vernunftgründen entdecken. Was aber finden wir dort vor? - Die wachbewussten Entscheidungen und Beschlüsse kommen nicht anders zustande als geträumte oder phantastische. Es existiert nur *eine* Gattung von Beschlüssen und der gehören sowohl wache wie geträumte gleichermassen an. Die mögliche Existenz einer weiteren "Gattung" von Beschlüssen wird mit dem Prädikat "Unsinn" abgelehnt. Also haben die aus *Vernunftgründen* gefassten Beschlüsse qualitativ und freiheitsphilosophisch keinen anderen Status als die geträumten. Sie kommen entsprechend mit derselben Notwendigkeit zustande wie auch Traumbeschlüsse zustande kommen. Und daraus folgt: "Wer also glaubt, daß er aus freiem Beschlusse des Geistes spreche oder schweige, oder sonst etwas tue, träumt mit offenen Augen." Das ist gedanklich zwar konsequent, aber vollkommen abwegig und meilenweit entfernt von jeder Realität. Man fragt sich, wie Spinoza die Freiheit des Ich im vernunftgeleiteten Handeln ansiedeln will, wenn er beides schon im Erkennen oder bei der Beschlussbildung nicht findet? Wie könnte er im *Teil V* der *Ethik* noch stringent darauf verfallen, wenn er sich empirisch im Teil III schon so gründlich darin widerlegt?

*

Um es sinngemäss mit den Gedanken des Steiner von 1899 zu fassen: Erst projiziert der Mensch - Spinoza - ganz logisch auf der Basis seiner Definitionen ein allbeherrschendes Gotteswesen in die Welt hinaus, um sich hernach von diesem hinausprojizierten Gott durchgängig bestimmt zu denken. Nur übersieht er dabei, dass es ja nur die Produkte seiner eigenen Subjektivität waren, die er da zuallererst in seine Definitionen hineinlegt hat, von denen er sich jetzt, seiner Logik folgend, beherrscht glaubt. Er versetzt ein allmächtiges Wesen in die Welt, während er gleichzeitig sein Ich als Produzenten dieser Gedankenbildung vergisst und verliert. (Siehe Rudolf Steiner, *Der Individualismus in der Philosophie*, in: GA 30, Dornach 1989, S. 99-152. Zu Spinoza siehe dort S. 127 f. Erläuternd dazu siehe ebd, S. 148 ff.)

Von dieser Einsicht, dass die Eigenschaften Gottes wie Vollkommenheit, Wesensnotwendigkeit etc, aus denen Spinoza mit dem Anspruch auf Notwendigkeit wiederum seine Handlungsmaximen zwecks Beherrschung der Affekte mehr oder weniger herleitet, ursprünglich sein eigenes gedankliches Erzeugnis sind, ist die *Ethik* Spinozas in der Tat nicht nur weit entfernt, sondern völlig frei. Oder wie Steiner in dem erwähnten Aufsatz (S.127) sagt: "Daß der Mensch das Bild, unter dem er sich diese Notwendigkeit [Wesensnotwendigkeit Gottes, MM] vorstellt, seinem eigenen Inhalte entnimmt, davon hat Spinoza kein Bewusstsein." In der Tat: Schon die Behauptung über Gottes Vollkommenheit ist in den Augen Spinozas eine regelrechte geistige *Zwangshandlung*, die auf dem Wege einer geistigen Nötigung durch Gott zustande kommt. Denn, so Spinoza, seine Aussagen über Gottes Vollkommenheit seien nur deswegen erfolgt, weil Gottes Vollkommenheit selbst ihn dazu "gezwungen" habe, diese Vollkommenheit zu behaupten. (Siehe *Ethik*, Teil I., *Von Gott*; Anmerkung 2 zu Lehrsatz 33) Gott ist der eigentliche Urheber dieser Überzeugung - nicht der Philosoph Spinoza. Denn der folgt lediglich Gottes Machtspruch, respektive göttlicher Notwendigkeit. Man könnte das bezeichnen als eine Erklärung im Lichte der eigenen (deterministischen) Überzeugung. Aber nicht im Lichte der empirischen Ereignisse, die bei der Bildung dieser Überzeugung tatsächlich vorgegangen sind. Denn schon die im allgemeinen

doch sorgfältig abwägende und kritische Gedankenführung Spinozas, die seiner Ethik zugrunde liegt, und worauf sie aufbaut, belegt nachprüfbar das völlige Gegenteil dessen, was er soeben behauptet hat: Sie belegt die Nicht-Existenz göttlicher Erkenntniszwänge und eines Determinismus, so wie er ihn versteht. Ironischerweise, möchte man sagen, gründet sich seine Ethik auf etwas, was er darin unter erstaunlicher Investition gedanklicher Arbeit theoretisch so gut wie abgeschafft hätte, falls man seine Behauptung ernst nähme - die menschliche Gedankenfreiheit.

Wenn man Steiner in diesem Kontext recht versteht, dann sieht er einen engeren Zusammenhang zwischen dem Aufkommen des naturwissenschaftlichen Denkens mit seinem Kausalitätsprinzip und Spinozas nicht mehr christlichem Gottesverständnis, das letztlich von diesem naturwissenschaftlichen Kausalitätsdenken inspiriert ist, und ein Analogon zur Naturkausalität in Form von göttlicher Notwendigkeit geschaffen hat. Im Prinzip, so könnte man Steiners Gedanken erläutern, ist dieses Bild der göttlichen Notwendigkeiten mehr oder weniger dem damaligen naturwissenschaftlich-philosophischen Zeitgeist geschuldet. Doch warum sollte in einem vollkommenen Wesen (Gott) zugleich die Notwendigkeit vorliegen, seine gesamte Schöpfung bis ins Kleinste nach dem Vorbild der materiellen Welt oder nach Art logischer Zusammenhänge - wenn man will: logisch-mechanistisch, nach dem Vorbild von etwas Totem - auch zu determinieren? Ist ein umfassender Determinismus wirklich ein notwendiger Ausdruck von Vollkommenheit, zu dem es keine Alternativen gibt? Was logisch oder aus dem Zeitalter heraus scheinbar einleuchtet braucht faktisch längst nicht so sein. Was sich der Philosoph also unter der Vollkommenheit Gottes jeweils vorstellt, - und das gilt verständlicherweise nicht nur für Spinoza -, ist in vielerlei Richtung hin durchaus offen und entscheidungskontingent, weil historisch bedingt und insofern von eher zufälligen Faktoren. Er muss auf jeden Fall den Inhalt für diese gedanklich erschlossene Vollkommenheit aus sich selbst holen - und an dieser Stelle wird das Verfahren einigermaßen windig und anfechtbar. Denn dieser Inhalt ist gebunden an die Grenzen und an den Horizont seiner menschlich beschränkten philosophischen Phantasie. Und die muss mit der Realität nicht unbedingt übereinstimmen. Die Realität Gottes lässt sich infolgedessen rein logisch ungefähr so präzise erschliessen wie die Existenz des amerikanischen Kontinents aus der blossen Kugelgestalt der Erde. Steiner speziell dazu an ganz anderer Stelle: "Als man anfing, nach Gottesbeweisen zu suchen, war dieses Suchen selbst schon ein Beweis dafür, daß man den lebendigen Zusammenhang mit der göttlichen Welt verloren hatte. Deshalb kann auch kein intellektualistischer Gottesbeweis in einer befriedigenden Weise geführt werden." (*Rudolf Steiner, Drei Schritte der Anthroposophie: Philosophie, Kosmologie, Religion. Zehn Auto-Referate zum Französischen Kurs am Goetheanum Dornach, 6. bis 15. September 1922, GA 25, Dornach, 1999, IV. Erkenntnis- und Willensübungen S. 37*) Und Gideon Spicker zum selben Thema aus religionsphilosophischer Sicht: "Von einem willkürlich entworfenen Begriff - Idee der Vollkommenheit - kommt man durch bloßes Schlußverfahren nicht zu der ihm korrespondierenden Realität. Es ist und bleibt nur eine gedachte Vollkommenheit." (Gideon Spicker, *Am Wendepunkt der christlichen Weltperiode*, Stuttgart 1910, Nachdruck des Georg Olms Verlages, Hildesheim 1998, S. 38. Sowohl der ontologische Gottesbeweis, der von einer erschlossenen unendlichen Vollkommenheit Gottes ausgeht, als auch der kosmologische Gottesbeweis, der folgernd auf eine unbedingte Ursache alles Gewordenen führt, liefert nach Spicker keine Erfahrungsgegebenheit, sondern bleibt ein inhaltlich unbestimmtes logisches Konstrukt. Die eigentliche Beschaffenheit dieses erschlossenen Gottes bleibt in beiden Fällen völlig im Dunkeln. Und liefert damit, so möchte man ihn ergänzen, nahezu beliebigen Raum für philosophische Phantasieproduktionen. Siehe Spicker a.a.O., S. 27)

Ebensogut vorstellbar wäre nun beispielsweise, dass dieser vollkommene Gott gleichsam Ebenbilder seiner selbst in die Welt entlässt, die seine Schöpfung auf unterschiedlichen Stufen

fortführen, ohne dass sie seinen permanenten deterministischen Zwängen unterliegen. Das wäre eine Vollkommenheit mit dem immanenten Impuls zur fortlaufenden Schöpfung in Freiheit. Im christlichen Bild von den Gotteskindern kommt dies ja auf eine gewisse naive Weise auch zum Ausdruck. Er hätte damit seine Substantialität weitergeschenkt und die eigene Vollkommenheit gleichsam vervielfacht, indem er sie auf andere Wesen überträgt, die zwar in ihm wurzeln, aber nicht durchgängig von ihm beherrscht werden. Nur - dieser Gedanke ist der zeitgenössischen Kausalitätsphilosophie Spinozas eben noch reichlich fremd und weniger naheliegend. Der Kausalgedanke ist philosophisch zu seiner Zeit stark präsent und ein vergleichbar beeindruckender Begriff des Lebendigen noch nicht in Sicht. Eine spätere Philosophie des Organischen und Lebendigen würde neue Perspektiven eröffnen und sich ihren Gott vermutlich eher nach dem Idealbild einer göttlichen Evolution und organischen Werdens, - das ist im Sinne eines lebendigen, beweglichen Organismus -, und nicht nach dem einseitigen Muster eines lieblosen und zwanghaften Mechanismus der toten Materie oder einer starren Logik formen. Das wird im Zeitalter Kants ja auch beginnen der Fall zu sein, und beispielsweise bei Johann Gottlieb Fichte wird der Begriff Gottes sehr eng mit dem Begriff des Lebendigen und der Liebe verknüpft. (Siehe Fichtes *Die Anweisung zum seligen Leben*)

[<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Fichte,+Johann+Gottlieb/Die+Anweisung+zum+seligen+Leben>]

Die Vernachlässigung des Ich bei Spinoza mag weiter auch, wie oben schon angedeutet, damit zu tun haben, dass Spinoza der Frage nicht ausführlicher nachgeht, *wie* eigentlich das Ich des Menschen im Erkennen handelt und entsprechend zu einer Erkenntnis des Erkennens gelangt. Bzw weil er glaubt im erkennenden Rückgriff auf Gott sei die Erkenntnis der Erkenntnis eine sich von selbst verstehende Beigabe. (Siehe dazu etwa dessen *Ethik, Teil II, Lehrsatz 43*; siehe auch *Teil III, Lehrsatz 58*) Bei Spinoza tritt das *Verstehen* infolgedessen auf als eine *passive* Funktion, das heisst: als ein blosses Leiden: "Denn wir haben gesagt, daß das Verstehen ein blosses Leiden ist, d. h. ein Gewahrwerden der Essenz und Existenz der Dinge in der Seele, so daß wir es also niemals sind, die etwas von dem Ding bejahen oder verneinen, sondern das Ding selbst ist es, das etwas von sich aus in uns bejaht oder verneint." (*Spinoza, kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*, in der Ausgabe des Felix Meiner Verlages, Hamburg 1991, S. 88 f. 16. Kapitel § 5) Im Kontrast dazu Steiner, der nicht nur am vollkommenen Gegenpol, nicht von einem logisch als erstem und absolut gesetztem Gott seinen Ausgang nimmt, sondern an der empirischen Erkenntnis des Erkennens, die der Methode nach durchaus empirisch psychologische Züge hat. Beziehungsweise, wenn wir systematische Kollisionen der Erkenntnistheorie mit der Psychologie vermeiden wollen, wäre es angemessener zu sagen, sie habe bewusstseinsphänomenologische Züge. Und zwar im Sinne jenes zeitgenössischen Erkenntnistheoretikers *Johannes Volkelt*, auf den Steiner in seinen Frühschriften so ausführlich zurückgreift. (Zur bewusstseinsphänomenologischen Erkenntnistheorie Volkelts, auf die Steiner vor allem in den Frühschriften *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* sowie *Wahrheit und Wissenschaft* - siehe die Einleitung zu *Wahrheit und Wissenschaft* - ganz ausdrücklich rekurriert vergleiche *Johannes Volkelt, Erfahrung und Denken*, Hamburg und Leipzig 1886. Dort vor allem die Abschnitte 1. und 2. ; S. 1 - 132 . Zum Verhältnis von Erkenntnistheorie zur Psychologie dort etwa S. 43 f; S. 46 f. [Im Internet frei erreichbar unter

http://ia600600.us.archive.org/18/items/ErfahrungUndDenken/Johannes_Volkelt_Erfahrung_und_Denken.pdf]

Für Steiner kann schon die Realisierung der Idee des Erkennens, bzw das Erkennen als individueller Prozess des denkerischen Handelns weder von aussen, noch von innen aufgenötigt werden, sondern nur auf einen freien Entschluss des erkennenden Wesens selbst hin erfolgen. Ohne meinen persönlichen Entschluss zum Erkennen geschieht hier - und zwar jederzeit überprüfbar - nichts. Auch keine Erkenntnis Gottes. Spinozas wenn man so will: *ideelle Wahrnehmung* (Gewahrwerden der Essenz) findet sich auch bei Steiner. Aber sie wird bei ihm als ein durchgängig aktives Geschehen - besser vielleicht: als *tätige Rezeption* des Ideellen - eben als Resultat eines *gewollten* Denkens und nicht als ein passives Leiden gekennzeichnet. Auch dieses ist jederzeit einer Verifikation anhand der Erfahrung zugänglich. Und damit ist es bei Steiner noch nicht getan. Denn die *Wahrnehmung* des Ideellen bzw der Essenz allein ist in seinen Augen noch keine Erkenntnis, sondern lediglich dessen Voraussetzung auf der ideellen Seite. Das *Bejahen* oder *Verneinen* einer ideellen Wahrnehmung ist Sache des Urteilens und Prüfens, und damit vollständig als Vorgang in die Hand des erkennenden Menschen gelegt. Wer nicht urteilen *will* hat allenfalls fixe Ideen und nicht Erkenntnis oder Verständnis. Das gilt natürlich auch für Wahrnehmungen nicht-ideeller Art. Das *Ding*, das sich im Sinne Spinozas *aussprechen* will, wird dies nur können, sofern der Mensch sich *aktiv* darauf einlässt. Der fehlende Hinweis Spinozas auf die Aktivität des Denkens und Erkennens kontrastiert übrigens ganz eigentümlich mit dem, was Steiner in der *Philosophie der Freiheit* dazu ausführt, weil letzterer so eindringlich fortwährend diese Aktivität betont. Man könnte fast den Eindruck gewinnen, als habe Spinoza für diese individuelle Aktivität im Denken gar keine Wahrnehmung. So, wie er offensichtlich auch keine Wahrnehmung für die Einflussnahme auf das Erinnerungsgeschehen (s. o.) hat. Ob dies durchgängig bei ihm der Fall ist, wäre eine detailliertere Untersuchung wert. Es würde bewusstseinsphänomenologisch zumindest einige seiner theoretischen Positionen erklären.

*

Offensichtlich geht es Steiner doch um den Begriff der *Notwendigkeit*, und darum, ob eine aus einsehbaren Gründen erfolgte Handlung sich mit derselben Notwendigkeit vollzieht, wie die mechanische Bewegung eines Steines. Deswegen zum Schluss der Passage sein abschliessender Gedankengang: "Und ein tiefgreifender Unterschied ist es doch, ob ich weiß, warum ich etwas tue, oder ob das nicht der Fall ist. Zunächst scheint das eine ganz selbstverständliche Wahrheit zu sein. Und doch wird von den Gegnern der Freiheit nie danach gefragt, ob denn ein Beweggrund meines Handelns, den ich erkenne und durchschaue, für mich in gleichem Sinne einen Zwang bedeutet, wie der organische Prozeß, der das Kind veranlaßt, nach Milch zu schreien." Das aber lässt sich Spinoza doch mit guten Gründen vorhalten, nämlich diesen Unterschied gar nicht recht zu erfassen, sonst könnte er nicht (s.o.) zu der Definition kommen, die Sache sei frei, "die aus der blossen Notwendigkeit ihrer Natur besteht und handelt." (Dass diese Verknüpfung von Notwendigkeit und Freiheit wie eben schon angedeutet bei Spinoza in direkter Verbindung steht zu Spinozas Gottesbegriff, sei hier nur der Vollständigkeit halber noch einmal erwähnt, kann aber an dieser Stelle nicht ausführlicher dargestellt werden. Siehe dazu etwa den oben genannten Überblicksartikel zu Spinoza.) Man sehe sich seine empirischen Belege oben nur an, um einen Eindruck davon zu bekommen, was das für Spinoza konkret heisst. Natürlich spricht er auch von den einsehbaren Gründen unseres Handelns. Aber das ist sozusagen nur der halbe Aspekt seiner Freiheitsphilosophie, und auch nicht der zentrale Punkt von Steiners Kritik. Denn Steiner geht es nicht nur darum, ob wir überhaupt auch aus Vernunftgründen zu handeln vermögen, und diese Vernunftgründe unseres Handelns kennen. Sondern darum, ob einsehbare Vernunftgründe unseres Handelns einen ähnlich determinierenden Zwang auf uns ausüben wie andere, uns unbewusste Ursachen des Handelns. Deswegen seine zentrale Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung des Denkens. Denn genau das von Steiner Bemängelte wird

von Spinoza in einen Topf geworfen. Alles - das (geistige und physische) Handeln aus einseharen Gründen *und* das Handeln aus dunklen organischen Bedürfnissen geschieht letztlich mit Notwendigkeit. Denn Traumbeschlüsse und wache kommen nach derselben Notwendigkeit zustande. Genetisch und qualitativ unterscheidet sich daher ein Vernunftgrund nicht von einem geträumten und ein Vernunftbeschluss nicht von einem Traumbeschluss. Ich handle in allen Fällen, ob ich die Gründe meines Handelns kenne oder nicht, weil ich so handeln *muss* und gar nicht anders kann. Das eine Mal aus Vernunftgründen und das andere Mal aus unbewussten organischen. Auf diesen entscheidenden Punkt, - ob ein aus Vernunftgründen vollzogenes Handeln vergleichbar ebenso aus Notwendigkeit geschieht wie ein Handeln aus unbewussten organischen Ursachen -, so meine ich, zielt berechtigterweise Steiners Kritik an Spinoza.

Dabei haben wir hier den kaum weniger entscheidenden Aspekt, dass laut Spinozas *Lehrsatz 2* im Teil III der *Ethik* einschliesslich *Anmerkungen* das Denken ohnehin nicht in der Lage ist (motorische) Handlungen zu steuern, noch nicht einmal in die Bilanz aufgenommen. Tun muss man das freilich, denn die motorischen Bewegungen vollziehen sich dort ja tatsächlich frei vom Einfluss der individuellen Vernunft *so notwendig wie die Bewegung eines Steines*. Siehe *Lehrsatz 2* im Teil III der *Ethik*: "Der Körper kann den Geist nicht zum Denken bestimmen und der Geist nicht den Körper zu Bewegung und Ruhe oder zu irgend etwas anderem (wenn es noch etwas anderes gibt.)" So gesehen ist die Frage nach einer durch individuelle Vernunft oder Vernunftgründe geleiteten körperlichen Handlung augenfällig überflüssig, da sie laut *Lehrsatz 2*, - ganz physikalistisch gedacht -, grundsätzlich nicht stattfinden kann. Denn menschliche Willensakte, so Spinoza auch an anderer Stelle, können nur einen äusseren verursachenden Anlass haben, von dem sie notwendig bewirkt worden sind. Denn es sei so, : " ... daß dieser oder jener Willensakt des Menschen [...] auch eine äußere Ursache haben muß, von der er notwendig verursacht wird, ..." (*Spinoza, Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück, Meiner Ausgabe Hamburg 1991, Kapitel sechs, § 5, S. 45 f.* Siehe ebd auch *Kapitel sechzehn, Vom Willen, S. 86 ff.*) Alles in allem tut man sich schwer mit der Vorstellung, dass ein geistiges Multi - Mängel - Wesen, das zu keiner einzigen Erinnerung willkürlichen Zugang hat, seine Vernunftbeschlüsse wie Traumbeschlüsse fasst, und von der Vernunft her keine körperlichen Bewegungen zu steuern vermag, dass dieses Wesen mit der *Macht des Verstandes* ausgestattet und zu irgend einer nennenswerten Form von Handlungsfreiheit fähig sein soll. Und damit dürfte auf jeden Fall die von Hartmut Traub angestossene Frage, welche Konsequenz eigentlich bei Spinoza das Wissen um die Gründe des eigenen Handelns hat, beantwortet sein: In körperlicher Hinsicht gar keine! Ob ich meine Handlungsgründe kenne oder nicht - für den Mechanismus meiner leiblichen Abläufe hat das keinerlei Bedeutung. Der ist ohnehin vom Denken her nicht zu erreichen und folgt vollständig seiner eigenen Betriebsamkeit.

Angesichts dieser Umstände kann man sich unter mehr menschenkundlichen Gesichtspunkten, und ohne seine zugrunde liegenden philosophisch-theologischen Basisannahmen weiter zu thematisieren, die Frage stellen, was Spinoza eigentlich dazu veranlasst, im *Teil V* der *Ethik* von der *Macht des Verstandes* zu sprechen. Worauf gründet sich diese Macht? Worin besteht sie? Und wie wird sie konkret ausgeübt? Nun sagt Spinoza im *Lehrsatz 3*. im *Teil V*. der *Ethik* (wohlgemerkt: dort geht es um die *Macht des Verstandes*): "Ein Affekt, der eine Leidenschaft ist, hört auf, eine Leidenschaft zu sein, sobald wir von ihm eine klare und deutliche Idee bilden." Das ist eine durchaus empirisch zugängliche Behauptung. Oder besser vielleicht: eine empirisch prüfbare Prognose. Wissen ist Macht! - so könnte man sein freiheitsphilosophisches Credo hier etwas verkürzend in einem geflügelten Wort zusammenfassen. Aufklärung befreit! Ihr Erkennen führt per se dazu, dass unerwünschte Affekte und Leidenschaften ihren Einfluss auf den Menschen verlieren. Dann

wäre das vielleicht ein wünschenswertes Resultat von Vernunftgründen. Wenn es schon bei den leiblichen Handlungen damit nicht klappt, und sie zu nichts führen, dann aber doch vielleicht im Bereich des Seelenlebens. Wenigstens im Umfeld von Affekten und Leidenschaften könnte man ihnen eine unmittelbare Wirksamkeit zutrauen.

Eine erste Frage dazu, ganz pragmatisch genommen: Trifft das zu? Verschwinden Affekte und unerwünschte Emotionen, nur weil ich von ihnen deutlich weiss? Vielleicht auch weiss, dass es nicht unbedingt förderlich ist, ihnen freien Lauf zu lassen? Der Leser wird mit mir vermutlich seufzend einwenden: Schön wär's! - Und Spinoza selbst scheint wohl auch nicht recht an die Durchschlagskraft seines Konzeptes zu glauben, wenn er in den ausführlichen *Anmerkungen zum Lehrsatz 2* im Teil III der *Ethik* beklagt, dass wir so oft "das Bessere sehen und dem Schlechteren folgen". (Die selbe Klage erhebt er übrigens auch in dem von Steiner in der *Philosophie der Freiheit* zitierten Brief.) Da scheint doch an dem ganzen Konzept: *Aus Wissen folgt Macht* etwas nicht zu stimmen! Augenscheinlich ist dieser Gedankengang zu kurz gegriffen, wenn er sich empirisch nicht bewährt. Es wird vermutlich etwas sehr Wichtiges übersehen worden sein. Aus dem Wissen allein folgt eben keineswegs ohne weiteres Macht. Menschenkundlich wäre es naiv anzunehmen, dass lediglich aus dem Wissen allein schon eine Befreiung von Affekten und Leidenschaften, Herrschaft gar über dieselben erfolgt. Blosses Wissen ohne den *Willen* und die *Möglichkeit* zur Anwendung führt ersichtlich zu nichts. Dieser philosophische Traum, dass eine rein intellektuelle Wissenskultur und Aufklärung den Menschen gewissermassen automatisch zu einer autonomen und von Affekten und unerwünschten Emotionen unbelasteten Persönlichkeit macht, der dürfte wohl längst ausgeträumt und von der Realität widerlegt sein. Das Wissen selbst ist allenfalls eine Voraussetzung dazu, in seiner willentlichen Anwendung so etwas wie Macht zu entfalten. Und das gilt auch und vor allem für den von Spinoza hier angesprochenen Bereich der Affekte und Leidenschaften. Blosses Wissen ohne den entschiedenen Willen und die geeignete Grundlage es umzusetzen ist eben noch keine Macht. Es bleibt zunächst ein impotentes intellektuelles Vermögen, so lange sich nicht eine entsprechend methodisch darauf abgestimmte Willenskultur daran anschliesst; in Form einer gezielten, willentlichen seelischen Auseinandersetzung an und mit dem erkannten Gegenstand - sprich: den unerwünschten Emotionen, Affekten und Leidenschaften. Das aber setzt ganz andere psychologische Grundannahmen und eine andere pragmatische Vorgehensweise voraus, als sie Spinoza in seiner *Ethik* vorlegt bzw vorschlägt, und wäre in dem dort vorgegebenen Rahmen unmöglich zu entwickeln. Schon aus theoretischen Gründen nicht.

Eine Frage, die sich daran anschliesst, ist: Wie verträgt sich dieser von uns geforderte willenshafte und gedankengesteuerte Einfluss aber mit Spinozas Theorie der (unmöglichen) Geist-Körper-Interaktion und der Bewusstseinsvorgänge und Entscheidungsbildung aus dem *Teil III* der *Ethik*? (Siehe oben) Noch im langen Vorwort zum *Teil V* der *Ethik* setzt sich Spinoza etwas eingehender mit Descartes auseinander. Und gegen Ende dieser Besprechung sagt er: " ... weil es kein gemeinsames Mass zwischen dem Willen und der Bewegung gibt, gibt es auch kein Vergleichen zwischen der Macht oder den Kräften des Geistes und denen des Körpers; und folglich können die Kräfte des einen von denen des anderen überhaupt nicht bestimmt werden." (Man beachte neuerlich, es geht hier um um die *Macht des Verstandes*) Anders gesagt: Der menschliche Geist hat laut Spinoza auf den Körper und seine Handlungen keinerlei willentlichen Einfluss. Das kennen wir bereits. Es entspricht exakt dem oben schon erläuterten *Lehrsatz 2* im *Teil III* der *Ethik*, der da lautet: "Der Körper kann den Geist nicht zum Denken bestimmen, und der Geist nicht den Körper zu Bewegung und Ruhe oder zu irgend etwas anderem (wenn es noch etwas anderes gibt)." Das heisst, eine willentliche Interaktion zwischen Denken (*Vernunftgründen*) und Körper - und das ist ja die Voraussetzung jedes vom Denken her initiierten Handelns - wird von ihm kategorisch

ausgeschlossen. Und das bleibt wie gezeigt auch im *Teil V* der *Ethik* so, wo er das eigens im Vorwort wiederholt. Wie also verträgt sich das mit der angeblichen Macht des Verstandes, von welcher dieser *Teil V* der *Ethik* ausdrücklich handelt? Die geforderte Grundlage (Interaktionsmöglichkeit zwischen Denken und Körper) Vernunfteseinsichten in körperlich vollzogene Handlungen einfließen zu lassen, ist per definitionem *nicht* vorhanden. Um es also noch einmal zu wiederholen: Nach vom Ich autonom und willentlich gefassten reinen Begriffen oder Gedanken (moralischen Intuitionen), wie bei Steiner, kann sich der Körper bzw. die Handlung laut Spinoza nicht richten!

Und wie sieht das bei Entscheidungen, Beschlüssen, Affekten und Leidenschaften aus? Nun, die Entscheidungen und Beschlüsse - wie oben ebenfalls dargelegt - *überkommen* den Mensch mittels eines unbeeinflussbaren Erinnerungsautomatismus und ähnlichem. So dass die Frage schon sehr virulent ist, wie er unter diesen Verhältnissen zumindest eine Beherrschung von Affekten und Leidenschaften noch plausibel begründen und glaubhaft machen will, wenn er schon die denkerische Einflussnahme auf körperliche Aktionen ausschliesst. Das Eigentümliche bei Spinoza ist wie gezeigt: Vom Willen her hat der Mensch auch im Bewusstseinsraum keinerlei wirkliche Kontrolle und Einflussnahme, sondern die Dinge passieren wie sie eben passieren. Das heisst: eine gezielte Interaktionsmöglichkeit zwischen dem Denken (Vernunftgründen) und dem restlichen Seelenleben scheint ja auch nicht vorhanden zu sein. Er beschreibt sie in seinen empirischen Beispielen fast nur aus dem Blickwinkel der Ohnmacht heraus. Und zwar - und das ist interessant zu sehen - nicht nur philosophisch-theoretisch (deterministisch), sondern auch der Bewusstseinsphänomenologie, also der Erlebnislage nach. Es gibt keine positiven empirischen Beispiele, nicht einmal die simpelsten, von willentlicher Affektkontrolle, Emotionssteuerung und Beherrschung und sonstiger aktiver Einwirkung auf die Phänomene des Bewusstseins.

Um ein illustrierendes Beispiel davon zu geben, was damit gemeint ist: Ich fühle mich von jemandem infolge einer witzigen Bemerkung über mein Aussehen leicht gekränkt, unterdrücke dieses Gefühl aber bewusst und erfolgreich, mit der Folge, dass ich den Kränkenden freundschaftlich und unverkrampft umarme, und herzlich mitlache, ohne die Kränkung zurückzugeben. Ohne meinen aktiven Umgang mit der negativen Emotion hätte ich vielleicht reflexhaft selber damit begonnen, auszuteilen. So aber ist die Emotion wirklich weg, und das Ganze nimmt einen anderen Verlauf als ohne mein Eingreifen. Anzumerken ist: Mit dem Denken und der Einsicht allein ist es im vorliegenden Fall nicht getan. Das kann der Leser ja selbst einmal prüfen. Qualitativ ist dies etwas sehr anderes, als sich nur einen deutlichen Begriff von einer unerwünschten Emotion zu machen. Letzteres ist zwar notwendig, aber nicht hinreichend. Sondern man muss wirklich der Emotion aktiv etwas entgegensetzen und ihr die Wirksamkeit nehmen. Sonst kommt nämlich keine unverkrampfte und authentische Handlung dabei heraus, sondern eine geschauspielerte, die man in ihrer Verspanntheit und Gespreiztheit leicht durchschaut. Das wirkt dann etwas verlogen. Die Emotion der Kränkung ist dann immer noch lebendig und wird nur hinter einer umgänglichen Fassade unsichtbar gemacht. Dass dies nicht von jetzt auf gleich zu erreichen ist, dürfte einleuchten. Sondern es verlangt längere Übung und innere Auseinandersetzung. Das meinte ich in dem Hinweis auf die Willenskultur oben.

Oder ein anderes Beispiel: - ein sehr häufiger Fall der uns geläufigen aktiven Suche nach Erinnerungen: Mir ist entfallen, wo in einem Buch ein bestimmtes Zitat steht. Also gehe ich seinen Inhalt noch einmal strategisch im Geiste durch, und versuche gedanklich den Kontext einzukreisen, wo ich es wiederfinden könnte. Bis ich es schliesslich entdeckt habe. Das lässt sich mnemotechnisch bekanntlich vielfältig verfeinern und einüben. Die spontane Erinnerung

war zum Auffinden nicht in der Lage, und ohne meinen aktiven Einsatz wäre das Zitat erst einmal verloren gewesen.

Das sind alles keine extravaganten Beispiele von innerer Aktivität, sondern so etwas widerfährt uns tausendfältig tagtäglich. Doch nichts davon ist bei Spinoza vorhanden. Scheint nicht zu existieren. Er betont ausdrücklich in den Anmerkungen zum *Lehrsatz 2* im Teil III der *Ethik*, dass wir auf Erinnern und Vergessen keinen Einfluss haben: "Denn es gibt noch etwas anderes, auf das ich hier besonders aufmerksam machen möchte," so hebt er hervor, "dass wir nämlich aus einer Entscheidung des Geistes gar nichts verrichten können, es sei denn, wir erinnern uns daran. So können wir ein Wort, dessen wir uns nicht erinnern, nicht aussprechen. Und es steht nicht in der freien Gewalt des Geistes, sich eines Dinges zu erinnern oder es zu vergessen." So heisst es in der *Ethik*, (Meiner Ausgabe, a.a.O, Hamburg 2010, S. 235) Und es folgt auch gleich die weitere Konsequenz daraus: "Daher glaubt man nur, es stehe in der Gewalt des Geistes, über eine Sache, deren wir uns erinnern, aus blosser Entscheidung des Geistes schweigen oder reden zu können." Man möchte fast bedauern, dass es damals anscheinend noch keine Kreuzworträtsel gab. Von Spinoza ist das an der Stelle zunächst einmal (die Unfähigkeit aktiv zu erinnern und zu vergessen) bewusstseinsphänomenologisch und nicht theoretisch-deterministisch zu nehmen. Es ist offenbar doch ein Erfahrungsbeleg - hoffentlich. Sollte es nicht so sein, dann umso schlimmer. Die philosophische Konsequenz daraus im Nachfolgesatz ist allerdings und auf jeden Fall reine Theorie und Schlussfolgerung aus dieser vermeintlichen Tatsache: Weil wir auf das Erinnern und Vergessen keinen aktiven Einfluss (keine freie Gewalt) haben, deswegen können wir uns auch nicht aktiv und frei dazu entscheiden, über das Erinnerte zu reden oder zu schweigen. - Auch hier möchte ich den Leser auffordern, beides einmal an sich selbst zu kontrollieren, ob das so zutrifft. Spinoza scheint diesen Zusammenhang ja für sehr wichtig zu halten, deswegen sein betonter Hinweis darauf. Sie folgen also seiner ausdrücklichen Empfehlung, das einmal zu prüfen. Und glauben Sie nicht, dass Sie dazu nicht imstande sind. - Sie können es! Anschliessend können Sie lange darüber meditieren, warum philosophische Fehltrübe von grosser Tragweite manchmal an furchtbar banalen Dingen hängen. Und wie es möglich ist, dass jemand für sich in Anspruch nimmt das Wesen Gottes zu erkennen, aber bei ziemlich simplen Dingen des alltäglichen Lebens, die letztlich doch die Basis von all dem sind, einigermassen krauses Zeug erfolgert?

Die Frage nach unserem Vermögen zum aktiven Erinnern und Vergessen können wir mit einem klaren "Jein" beantworten. Wir besitzen es, und auch nicht - es kommt darauf an. Auf den Einzelfall und auf vieles andere. Erinnern und Vergessen sind keine absoluten und starren Grössen, die wir entweder beherrschen oder nicht. Sondern es sind dynamische und wandelbare Eigenschaften, die vom völligen (temporären) Unvermögen bis zu einer bedeutenden Seelenkraft reichen, und auf jeden Fall aber *bildsam* sind. Eine absolute Grenze lässt sich da nicht gut angeben. Wo sie jeweils liegt, das hängt nicht nur an der biologischen und sonstigen Ausstattung des Menschen, sondern auch an dem, was er daraus macht. Wir können unter unkontrollierten Zwangsideen und Ideenflucht leiden (der ungünstige Fall, den Spinoza anscheinend hier im Auge hat), aber auch Gedanken und Erinnerungen regelrecht löschen und fortschaffen, die wir momentan oder dauerhaft nicht haben wollen. Wir müssen sie nicht erliden, sondern können sie bewusst herbeizitieren und aufsuchen - und sie auch wieder fortschicken. Beides ist möglich - unter gewissen Umständen, die durchaus variabel und beeinflussbar sind. Diese Grenzen zu erweitern und das Vermögen zu entwickeln ist uns als Fähigkeit an die Hand gegeben. Das ist kein esoterisches Geheimnis, sondern man darf das heute als selbstverständliches Allgemeinwissen und bekannt voraussetzen. Bücher und Journale sind voll von diesen Dingen.

In unserer Gewalt also sind das Erinnern und Vergessen innerhalb gewisser und erstaunlich weit dehnbarer Grenzen schon. Ob das eine absolut *freie* Gewalt ist, das sei erst einmal dahingestellt. Nur: Wie will man herausbekommen, wo da die Möglichkeiten und Grenzen liegen, wenn man diese Dinge in ihrer empirischen Tatsächlichkeit gar nicht erst in Augenschein nimmt, und nur undifferenziert, eindimensional und philosophisch einäugig auf das hinstarrt, was der Mensch angeblich *nicht* kann, ohne sich eingehend mit dem zu beschäftigen *was* er kann? Was haben die Menschen davon, wenn sich so ein Philosoph hinstellt und ihnen aus seiner vorgeblichen Gotteserkenntnis heraus mit weitschweifender Logik erklärt, wie metaphysisch ohnmächtig sie sind? Während er die *tatsächliche* Macht, die sie tagtäglich erleben können, keines Blickes würdigt, darüber aber verwickelte Theorien ausheckt, die sich schon bei den einfachsten Dingen nicht bewähren? Und die Frage ist daher: Warum blickt Spinoza hier in diesen langen Anmerkungen nur auf das Unvermögen, wo er doch ebenso gut auf das Vermögen hätte hinsehen können? Ist das für den Philosophen alles ganz egal? War das zu seiner Zeit der Bewusstseinslage nach eben anders als heute bei uns? Oder nur bei ihm? War es vielleicht noch nicht in den Horizont der (wissenschaftlichen) Aufmerksamkeit geraten, so wie in unserer Zeit die sogenannte Umwelt plötzlich seit den 60er und 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts im Horizont des Bewusstseins auftauchte, so, als hätte es sie vorher nie gegeben? Und bei manchen bis heute dort nicht angekommen ist.

Spinoza führt in den erläuterten langen Anmerkungen zum *Lehrsatz 2 im Teil III der Ethik* weitläufige Begründungen und empirische Belege dafür an, dass und warum das alles im Bewusstsein so eigendynamisch und unzugänglich sein soll. Und der Blick ist vorzugsweise auf einen *Automatismus* der Bewusstseinsvorgänge gerichtet - von den zombiehaften körperlichen Aktionen und Wunderleistungen, die er dort ebenfalls argumentativ bemüht, gar nicht erst zu reden. Man erinnere sich nur an seinen grandios-paradoxen Vergleich von geträumten und wachen Entscheidungen. Ein wirklich spektakulärer Fall, in dem das Ganze gipfelt, und insofern besonders herausfordernd und geeignet, sich darüber Gedanken zu machen! Heutzutage muss uns so etwas einfach grotesk erscheinen. Und die Frage ist schon angebracht: Warum bemerkt er angesichts seines philosophischen Scharfsinnes den gewaltigen Unterschied zwischen wachen und geträumten Entscheidungen nicht, sondern setzt sie gleich? Denn immerhin sind Entscheidungen und Beschlüsse Denkvorgänge! Träumt er beim Denken? - Steiners Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung des Denkens bekommt angesichts solcher Verhältnisse noch einen ganz anderen Akzent, als man ihn gewöhnlich beim Studium seiner Grundschrift damit verbindet. - Und mit Blick auf Spinoza lässt sich weiter überlegen: Steht hinter diesem Unvermögen sachlich zu differenzieren bloss philosophische Betriebsblindheit, oder existiert dafür auch eine Erfahrungsbasis? Ist die ganze Ohnmacht einfach nur erdacht, weil sie so gut in sein Determinismuskonzept passt, und sind die empirischen Gegenbeispiele taktisch herausselektiert worden, um das philosophische Konzept nicht zu gefährden? Oder ist sie tatsächlich so oder ähnlich von ihm erlebt, und deswegen vielleicht sein Konzept des Determinismus von ihm erdacht worden? (Siehe zu diesem Thema auch auf meiner Website: *Der Verfall der introspektiven Psychologie und das Methodenproblem der Anthroposophie*. Dort das Kapitel 5: *Oswald Külpe und die Entdeckung des intuitiven Denkens*.)

Solche Fragen scheinen mir keine philosophischen Nebenschauplätze zu sein, die eher in eine philosophiegeschichtliche Psychologie gehören. Jedenfalls ist zu bemerken: Das zentrale Element der direkten willenshaften Einflussnahme eines gedankenklaren *Ich* auf Vorgänge des Bewusstseins (Denken, Erinnern, Emotionen etc) und auf Vorgänge des Leibes (besser: Handlungen), fällt bei Spinoza weitestgehend, - um nicht zu sagen: gänzlich - unter den Tisch.

Was bleibt ist eine doch eher glaubensartige, und gar schon nach seinem eigenen Eingeständnis wenig realistische Überzeugung dahingehend, dass auf der Basis von Wissen die Leidenschaften quasi von selbst verschwinden. Während Steiner doch wesentlich auf dem Element der autonom *willentlichen* Aktivität aufbaut. Siehe etwa Pdf, Kap III: "... es kommt darauf an, daß nichts gewollt wird, was, indem es sich vollzieht, vor dem "Ich" nicht restlos als seine eigene, von ihm überschaubare Tätigkeit erscheint. Man muß sogar sagen, wegen der hier geltend gemachten Wesenheit des Denkens erscheint dieses dem Beobachter als durch und durch gewollt." (GA-4, Dornach 1978, auch 1995, S. 55) Nicht, dass Steiner hier etwa behauptet der Mensch habe die volle Kontrolle über sämtliche leiblichen und seelischen Vorgänge. Keineswegs! Aber er hat zumindest eine volle *willentliche* und *sachliche* Kontrolle über die Aktivität seines Denkens und der Beschlussbildung. - Da wird nicht geträumt. Und von dort her ergibt sich zumindest insoweit eine Einflussnahme auf leibliche Handlungen, dass sie im beschlossenen Sinne verlaufen können. Dass diese willentliche Einflussnahme Steiners im Rahmen des anthroposophischen Übungsweges dann weiter systematisch und methodisch auf sämtliche Vorgänge des Seelenlebens (Denken, Fühlen, Wollen) vertieft und ausgeweitet wird, mit entsprechenden Folgen für das Erkennen und Handeln, das sei nur der Vollständigkeit halber erwähnt, aber es soll davon hier nicht mehr ausführlicher die Rede sein. Jedenfalls wäre Vergleichbares bei Spinoza schon wegen seiner deterministischen und psychologischen Grundannahmen ganz und gar ausgeschlossen.

Hartmut Traub scheint das alles nicht bekannt zu sein, obwohl sein Buch den Titel trägt *Philosophie und Anthroposophie*. Es gibt bei Spinoza keine ernst zu nehmende und vom *Ich* ausgehende *Entwicklung* zur Freiheit. So etwas wie autonome (Selbst)Entwicklung zu denken, oder dem Menschen gar eine aktive Rolle innerhalb einer irdischen oder mehr noch: kosmischen Evolution zuzuweisen, das scheint ihm (noch) völlig unmöglich zu sein. Was er dem Menschen zutraut ist lediglich, sich via empirisch einigermassen fragwürdiger, weil auf dem alleinigen Wege von Einsicht zu erwerbenden Affektkontrolle der gänzlich vorausbestimmten göttlichen Weltordnung zu *fügen*, und auf diese Weise in einer höchsten Erkenntnisstufe so etwas wie "höchste Zufriedenheit" zu erlangen, "die es geben kann". (Siehe dazu *Lehrsatz 27* im *Teil V*. der *Ethik*. Man verwechsle dies nicht mit Steiners höchster Erkenntnisstufe, die methodisch ganz anders zu erwerben ist und zu anderen Resultaten kommt. Und auch nicht primär zu höchster Zufriedenheit führt, weil dies nicht ihr Anliegen ist. Sondern dem Menschen ungeheuer viel Verantwortung für sich und die Welt aufbürdet, und an sein Handeln appelliert, im Sinne dieser Verantwortung zu *wirken*. Der Handlungsappell vor allem steigert sich ins Unermessliche. Mit *Zufriedenheit* hat das alles bei Steiner relativ wenig zu tun. Vielmehr sieht der Mensch auf diesem Wege vor allem auch, was alles noch zu leisten ist, und wie wenig er davon bisher erreicht hat. Um dies zu ertragen und dem Selbstappell erfolgreich zu folgen benötigt er allerdings des inneren Gleichgewichtes wegen schon kompensatorisch eine extreme Form von Gedankenklarheit, Gelassenheit, Geduld, Ausdauer, Umsicht, Selbstkontrolle, Mut und vor allem Liebe, was zu erwerben ein massgeblicher Teil des Steinerschen Übungsweges ist, der sowohl für das Erkennen selbst benötigt wird, als auch für die individuellen Folgen davon. Natürlich geht es Steiner gleichermassen um Erkenntnis auf hohen Stufen. Aber sie kann in seinen Augen unmöglich abgelöst werden von allen übrigen Eigenschaften und Parametern der menschlichen Persönlichkeit. Da sie andernfalls Gefahr läuft sich zu vereinseitigen und ins Destruktive und Illusionäre abzugleiten. Vielversprechende und gedeihliche höhere Erkenntnis ohne diese begleitende Selbstentwicklung kann es bei Steiner nicht geben.)

Unterwerfung, und nicht autonome Selbstentwicklung oder gar aktive Teilhabe an der Schöpfung lautet die Devise Spinozas. Er kann seinem Schicksal im günstigsten Fall einsichtsvoll zusehen und es in Zufriedenheit akzeptieren wie es ist. Aber er kann es nicht

aktiv in die Hand nehmen und gestalten. Und selbst diese vom Subjekt gebilligte Unterwerfung wäre gemäss der inneren Architektur von Spinozas Gedankengebäude prädestiniertes Resultat der alleinigen Wirksamkeit eines alles verursachenden göttlichen Wesens. Da ist nichts drin, was originär aus dem Menschen selbst kommt. Alleinige Folge göttlicher Vorhersehung und Schicksalsbestimmung. Einzige und eigentliche Ursache von allem was geschieht und was gedacht wird ist letztlich doch nur einer: - der Allmächtige. Dies alles das Resultat eines Wesens, das in Steiners Augen nichts anderes sein kann als ein rein logisches Konstrukt eines schlussfolgernden philosophischen Denkens. Dessen Architekt (Spinoza) nach Steiners Einschätzung kein Bewusstsein davon hat, dass "der Mensch das Bild, unter dem er sich diese Notwendigkeit [Wesensnotwendigkeit Gottes, MM] vorstellt, seinem eigenen Inhalte entnimmt" (s. o.). - Alles zusammen genommen das Ergebnis einer gigantischen theoretischen (logisch-mechanistischen) Selbstblendung, die den empirisch offenbaren schöpferisch-lebendigen Eigenanteil des *Ich* an der Gedankenbildung und im Handlungsprozess hartnäckig übersieht, und den Menschen infolgedessen zu einem willenlosen Sklaven seines erdachten Gottes degradiert. Anstatt zu bemerken, dass in der geistigen Gestaltungs- und Selbstgestaltungsfähigkeit des Menschen selbst so etwas wie ein göttliches Element unmittelbar vorhanden ist. Dieser also keineswegs schicksalhaft dazu vergattert ist, lediglich den ohnmächtigen Lakaien und Automaten eines logisch postulierten allbestimmenden Herrn abzugeben. Weil er er in seiner schöpferischen Potenz, in seiner Entwicklungs- und Selbstentwicklungsfähigkeit, wenn auch keimhaft, selbst das freischöpferische göttliche Element in sich trägt. Und zwar der Anlage nach wirksam in sämtlichen Aspekten und Dimensionen seines geistigen, seelischen und materiellen Lebens.

Wer den aufschlussreichen, von Steiner in der *Philosophie der Freiheit* zitierten Brief Spinozas einmal studiert, und zwar vollständig, einschliesslich jener Passagen, die Steiner nicht in sein Zitat aufgenommen hat, der kann sich davon überzeugen, dass Spinoza nicht entfernt daran denkt, dem Menschen so etwas wie Entwicklungsfähigkeit zur Freiheit beizulegen. Sondern seine Sichtweise dort ist durch und durch deterministisch und fatalistisch. Statisch und starr. - Wenn man so will ein Determinismus der krudesten Art: nicht nur materiell, sondern auch spirituell. (Im Internet im Original, so wie er Steiner vorgelegen hat, erreichbar unter: [<http://archive.org/details/diebriefemehrer00spingoog>] Der von Steiner zitierte Brief **Nr 62** findet sich auf **S. 203 ff**) Dieser Brief ist, das kann man wohl sagen, ein auf wenige Seiten verdichtetes Konzentrat der Spinozistischen Freiheitslehre, und zeigt, dass Steiner doch einen recht präzisen Blick für das Wesentliche dieser Lehre hatte. Sonst hätte er diese Auswahl vermutlich nicht getroffen. Eine Bemerkung dazu am Rande: Dieser von Steiner zitierte Brief trifft Spinozas Freiheitsphilosophie so genau, dass der Stuttgarter *Kröner-Verlag* ihn 1955 in einer kürzeren Werkausgabe Spinozas als einziges und kennzeichnendes Briefbeispiel für diese Freiheitsphilosophie auszugsweise abdruckt. Das ist schon sehr bezeichnend. (Siehe: Spinoza, *Die Ethik : Schriften und Briefe*; Hrsg. von Friedrich Bülow. Stuttgart: Kröner, 1955; S. 334) Merijn Fagard hat sich wie oben schon gesagt inzwischen in den Gastbeiträgen auf dieser Website ausführlicher zu diesem Brief Spinozas geäußert, und ich kann dem Leser eine erhellende und an Überraschungen reiche Lektüre garantieren.

Mit der wenig tief schürfenden Feststellung Traubs, Spinoza lasse auch eine Erkenntnis der Ursachen des Handelns zu wie Steiner, ist letztlich doch nicht viel gewonnen. Es kommt schon noch auf ein paar andere wichtige Details an. Bewusstseinsphänomenologisch und auch auf der philosophischen Ebene, das kann man mit Fug und Recht behaupten, leben Steiner und Spinoza in völlig verschiedenen Welten, die miteinander nicht kompatibel sind. Und betroffen ist davon so gut wie alles, was sie zum Thema *Erkennen* und *Freiheit* ausführen. Der eine (Spinoza) nimmt seinen Ausgang von einem nebelhaften, logisch erschlossenen

Gott, der andere (Steiner) bei den konkreten, bewusstseinsempirischen Tatsachen eines im Denken handelnden Ich, das für den ersteren seiner aktiven Empirizität nach im Bewusstsein gar nicht vorhanden zu sein scheint. Extremer könnten die jeweiligen Ansätze und Konzepte kaum auseinanderliegen. Und spätestens seit Thomas Kuhn sollte klar sein, dass solche Konzepte logisch mit einander nicht kommensurabel sind. Da können keine Türen eingerannt werden, weil keine vorhanden sind. Angesichts dessen klingt Hartmut Traubs Behauptung von Seite 272 seines Buches, Steiner renne bei Spinoza offene Türen ein, doch reichlich bizarr.

Steiners Spinozakritik scheint mir also ganz und gar nicht das "peinliche" und absehbare Ergebnis eines Versuchs bei Spinoza *offene Türen einzurennen*, wie Traub S. 272 mit Blick auf die von Spinoza erwähnten Vernunftgründe des Handelns seinem Leser erklärt. Denn tatsächlich ist der angeblich freie Geist Spinozas dem Erkenntnis- und Gottesverständnis Spinozas zufolge eingepfercht in ein System aus Zwangshandlungen. Der Mensch ist einer umfassenden (materiellen und geistigen) Natur vollständig ausgeliefert und kann dementsprechend von sich aus nichts unternehmen, was seinem Glück oder Heil dienlich ist: "Wir sehen also, daß der Mensch als ein Teil der gesamten Natur, von der er abhängt und von der er auch regiert wird, aus sich selbst nichts zu seinem Heil und Glück tun kann." (*Spinoza, kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*, in der Meiner Ausgabe, S. 93, Kap 18, § 1) Und ebendort in der *Anmerkung* 3, S. 89: "Weil es also kein Ding gibt, das irgendwelche Kraft hätte, sich zu erhalten oder etwas hervorzubringen, bleibt nichts anderes übrig, als zu schließen, daß Gott allein die wirkende Ursache aller Dinge ist und sein muß und daß alles einzelne Wollen von ihm bestimmt ist." Folglich kommt es nicht von ungefähr, wenn Spinoza das Verhältnis des Menschen zu Gott in der Metaphorik der Sklaverei fasst. Denn es " ... folgt daraus, daß wir in Wahrheit Diener, ja Sklaven Gottes sind, und daß es unsere grösste Vollkommenheit ist, es notwendig zu sein." (Ebd., S. 93, § 2) Und ebendort, S. 95, § 8: „Denn hierin besteht eigentlich der wahre Gottesdienst und unser ewig Heil und Glückseligkeit. Denn die einzige Vollkommenheit und der letzte Zweck eines Sklaven und eines Werkzeugs ist, daß sie den ihnen auferlegten Dienst gehörig verrichten.“ An anderer Stelle wiederum wird dem Leser berichtet, Spinoza habe erkannt, „daß die Seele nach bestimmten Gesetzen handelt und eine Art geistiger Automat ist“ (*Spinoza, Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* § 85, in der lateinisch-deutschen Studienausgabe des Meiner Verlages, Hamburg, 2003, S. 79.) - Woher kommen diese Bilder von Sklaven, Werkzeugen und geistigen Automaten?

Zusammengefasst: "Von allen übrigen uns bekannten Naturdingen unterscheidet sich der Mensch durch das Vermögen des Denkens; ...dieses macht ihn zum Menschen. Aber sowohl mit seinem Körper als auch mit seinem Geist ist der Mensch integraler Teil der Natur ... und damit deren (jeweiligen) Gesetzen vollständig unterworfen. Wie der Körper gehört auch der Verstand zur "natura naturata"; ...die Seele ist "sozusagen ein geistiger Automat" ... und mit allen ihren Äußerungen, auch den "höchsten" in Kunst und Wissenschaft, Religion und Philosophie, den Naturgesetzen, d. h. den Gesetzen ihrer Natur vollständig unterworfen. Kurz: auch in seinem gesamten Denken, Wollen und Handeln ist der Mensch notwendig und vollständig durch die Gesetze seiner (jeweiligen) Natur determiniert." *Georg Geismann, Spinoza jenseits von Hobbes und Rousseau*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43,1989, S 405 f) Dass Steiner dies kritisiert wird man ihm nicht als Naivität oder Verwechslung von wirklicher mit illusionärer Freiheit bei Spinoza vorhalten können.

Im Kern wurzeln alle diese Zwangshandlungen Spinozas in der Wesensnotwendigkeit und Vollkommenheit eines Gottes, den er in der *Ethik* auf der Basis logischer Zwänge (nach geometrischer Ordnung) erschliesst. Er steht folglich in dem permanenten Dilemma sich

entweder den Nötigungen der Vernunft oder den Nötigungen der Affekte zu *unterwerfen*. Und schliesslich gezwungenermassen ein höchstes Wesen (Gott) zu *lieben*, das ihn selbst weder lieben noch hassen kann, weil das in Gottes Natur nicht vorgesehen ist. (Siehe dazu Lehrsatz 17 im Teil V. der *Ethik*) - Als theoretisches Fundament in ein pädagogisches Gesamtkonzept implementiert zweifellos eine gute Grundlage für psychopathologische Entwicklungen aller Art. Oder um es etwas moderater in den Worten Steiners zu formulieren: "Und was wäre denn dieser ganze Mensch wirklich, wenn die Behauptung des Spinoza wahr wäre, daß alles dasjenige, was der Mensch tut und erlebt, so notwendig wäre, wie, wenn eine Billardkugel von einer anderen getroffen wird, diese andere, zweite, mit einer gewissen Notwendigkeit nach gewissen Gesetzen weiterfliegt. Wenn das so wäre, dann könnte der Mensch nimmermehr ertragen eine solche Weltordnung. Wie wenig sie zu ertragen wäre, das würden insbesondere diejenigen Naturen zu empfinden haben, die «alle Wirkenskraft und Samen» schauen!" (GA 163, Dornach 1986, S. 54, Vortrag Dornach 28. August 1915)

Mehr theologisch betrachtet könnte man den Eindruck gewinnen, als habe sich Spinoza eher an einem mitleidlosen, alttestamentarischen Vatergott der strengen Gesetzgebung und Notwendigkeiten orientiert. (Betrachtet man seinen logisch-mechanistischen Denkansatz, so käme man vor dem anthroposophischen Hintergrund unschwer auf so etwas wie eine ahrimanische Wesenheit, die ihn vorzugsweise inspirierte.). Steiner hingegen eher am christlichen Gott der (Nächsten)Liebe - das heisst: an der Christuswesenheit. Und eine weitergehende Frage, gewiss auch im Sinne Hartmut Traubs, wäre: Welchem Gott folgt eigentlich Goethe? Dem Christengott der Liebe oder dem alttestamentarischen Gott der Notwendigkeiten des Philosophen Spinoza, dem er so vielerlei Anregung verdankt? Und wie spiegelt sich das gegebenenfalls in seiner (Goethes), - und dadurch vermittelt -, wiederum in Steiners, vor allem dessen früherer Weltsicht wieder?

Als weitere Studienempfehlung kann ich dem Leser hier besonders Steiners *Die Rätsel der Philosophie*, GA-18, Dornach 1985 ans Herz legen. Steiner setzt sich da an sehr vielen Stellen mit Spinoza auseinander. Zumeist in Verbindung mit der Besprechung anderer Philosophen. Erkennbar wird dort, was ich bislang schon angedeutet habe. Was Steiner an Spinozas Freiheitsverständnis vor allem bemängelt ist dessen Verquickung von Freiheit *und* Notwendigkeit, wie sie in GA 18 exemplarisch auf S. 230 f aus einer Erörterung Schellings hervorgeht: "Die menschliche Einzelpersonlichkeit lebt in dem geistigen Urwesen und durch dieses; dennoch ist sie im Besitze ihrer vollen Freiheit und Selbständigkeit. Diese Vorstellung betrachtete Schelling als eine der wichtigsten innerhalb seiner Weltanschauung. Wegen dieser Vorstellung glaubte er in seiner idealistischen Ideenrichtung einen Fortschritt gegenüber früheren Anschauungen erblicken zu dürfen: weil diese dadurch, daß sie das Einzelwesen im Weltengeiste gegründet sein ließen, es auch ganz allein durch diesen bestimmt dachten, ihm also Freiheit und Selbständigkeit raubten. <<Denn bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neueren Systemen, im Leibnizischen so gut wie im Spinozischen; und eine Freiheit, wie sie viele unter uns gedacht haben, die sich noch dazu des lebendigsten Gefühls derselben rühmen, wonach sie nämlich in der bloßen Herrschaft des intelligenten Prinzips über das sinnliche und die Begierden besteht, eine solche Freiheit ließe sich nicht zur Not, sondern ganz leicht und sogar bestimmter auch aus dem Spinoza noch herleiten.>>"

Für Leser, die mit Steiners Gedankenwelt etwas näher vertraut sind: Eine sehr viel weitergehende und intimere Betrachtung der Persönlichkeit Spinozas im Lichte der Weltanschauung Rudolf Steiners zeigt, dass der Philosoph Spinoza, so wie er oben gezeichnet worden ist, - und infolge dieser groben Zeichnung ist vielleicht einiges an Unbehagen, Ablehnung oder Irritation über diese Persönlichkeit hervorgerufen worden -, durchaus

Überraschendes zu bieten hat. Denn Spinoza ist, - der Auffassung des späteren Steiner zufolge -, dieselbe Individualität, die sich später in Johann Gottlieb Fichte inkarnierte. Rudolf Steiner macht dies in verschiedenen Vorträgen deutlich. (Siehe etwa GA-88, Dornach 1999, S. 184: "Als Beispiel für eine regelmäßige Entwicklung einer Individualität können wir betrachten einen Zeitgenossen von Jesus, Philo von Alexandrien. Seine Individualität kam wieder als Spinoza und dann als Johann Gottlieb Fichte. Wir haben hier also eine durchgehende Individualität in drei Persönlichkeiten. Liest man Fichte ohne Kenntnis dieser Vorgänge, so versteht man ihn nur wenig. Mit dieser Kenntnis aber findet man, daß seine Worte mit Feuerschrift geschrieben sind. Alle diese großen Geister haben eine regelmäßige Entwicklung durchgemacht." Siehe auch GA 158, Dornach, 1993, S. 213: "Wer würde nicht unter scheiden können den eigentümlichen Grundton Fichtes, des mitteleuropäischen Philosophen, und den eigentümlichen Grundton Spinozas, der ja auch ein europäischer Philosoph war. Es ist sogar in der Menschheitsevolution so, daß dasjenige, was der allgemeinen Kultur angehört, von derselben Individualität getragen werden kann. Denn dieselbe Individualität ist ja Spinoza und Fichte, wie vielleicht schon einige unserer Freunde wissen. Aber Fichte ist als einzelne Persönlichkeit des 18., 19. Jahrhunderts ein Geist, der durchdrungen werden konnte von der ganzen Kraft des Christus-Impulses; Spinoza, also dieselbe Individualität, steht aber in der andern Strömung darinnen und hat nichts davon.") Und Johann Gottlieb Fichte wiederum war, - wie uns dies Hartmut Traub mit einigem Recht und oftmals sehr guten Gründen, und manchmal bis zum Überdruß versichert -, auch für Rudolf Steiner ein ganz wesentlicher Vorläufer der Anthroposophie, dem Steiner und die Anthroposophie viel verdanken. Unter einem gewissen Blickwinkel könnte man, wenn man von Steiners ganz individuellen Voraussetzungen einmal absieht, Fichtes Werke als einen der ursprünglichen philosophischen Quellorte der anthroposophischen Geisteswissenschaft bezeichnen. Das wissen wir von Steiners autobiographischen Äusserungen selbst. (Siehe *Rudolf Steiner, Briefe I, herausgegeben von Edwin Froböse und Werner Teichert, Dornach 1948*. Dort den mit Genehmigung von Marie Steiner abgedruckten autobiographischen Vortrag Steiners vom 4. Februar 1913 in Berlin. S. 1 ff, insbes. S. 33 ff. [Im Internet in leicht überarbeiteter Form erreichbar unter

http://www.anthroposophie.net/steiner/Lebensgang/bib_steiner_lebensabriss.htm
Ebenso unter http://bdn-steiner.ru/cat/Beitrage/D83_84.pdf])

Interessant ist in diesem Zusammenhang zu sehen, mit welcher Energie Fichte sein Erkenntnisinteresse auf etwas richtet, wofür Spinoza allem Anschein nach vollkommen blind war: Auf die *Aktivität* des denkenden und handelnden Ich. Vermutlich hat Hartmut Traub sogar auch darin recht, wenn er sagt, Steiner fusse weltanschaulich weit mehr auf Fichte denn auf Goethe. Eine ernst zu nehmende und diskutabile These ist das allemal. Vor allem vor dem Hintergrund der eben erwähnten autobiographischen Skizze Steiners. Und zumindest methodisch lässt sich zeigen, dass Fichte im Gegensatz zu Goethe eine absolut *zentrale* Figur für Steiner war. Insofern nämlich, als es Fichte war, der die philosophische Aufmerksamkeit so sehr auf die Beobachtung des Denkens - genauer: auf die Tathandlung des Ich beim Denken - gerichtet hat, auf der die anthroposophische Empirie des Geistes eigentlich aufbaut. Und *daran* (an die Beobachtung des Denkens) knüpft Steiner in der Anthroposophie (vor allem schon in den philosophisch geprägten Frühschriften) ganz explizit und eindrücklich methodisch an. Steiners Methode der *wissenschaftlichen* Geistesforschung ist *ohne* die Beobachtung des Denkens weder möglich noch vorstellbar. (Wobei anzumerken ist: Was Hartmut Traub zu diesem Thema - *wissenschaftliche Geistesforschung* - schreibt, ist im wesentlichen nichts als Nonsens. Er hat schon von Steiners früher Philosophie herzlich wenig verstanden, aber von diesem Aspekt der Anthroposophie so gut wie gar nichts.) Während Goethe demgegenüber einer bekannten Bemerkung zufolge, angeblich nie über das Denken

gedacht hat, - einer der wenigen wirklich markanten Anlässe für Steiner, an Goethe ernsthaft Kritik zu üben. Wobei er beides moniert: Sowohl dessen mangelndes Erkenntnisinteresse dem Denken gegenüber, wie auch die daraus resultierende fehlende Einsicht bezüglich der Freiheit. (Siehe *Goethes Weltanschauung*, GA06, Dornach 1990, S. 84 ff). Jedenfalls hat Goethe niemals eine Weltanschauung darauf gegründet wie Fichte oder Steiner. Da war Spinoza in der neuen Gestalt Fichtes offensichtlich - zumindest in dieser Frage - weiter als Goethe. Nimmt man hinzu, dass Spinoza gewissermassen als eine philosophische Leitfigur Goethes wiederum von *dieser* rezeptiven Seite in Steiners philosophischen Gedankengängen, vor allem in seinem frühen Idealismus einigen prägenden Eingang gefunden hat, dann bekommt die Frage nach dem Verhältnis von Steiner zu Spinoza noch eine vollkommen andere Dimension, als sie einer vordergründigen rezeptionsgeschichtlichen Betrachtung zugänglich ist.