



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Das Problem der *scientia intuitiva* als Erkenntnis der
Essenz des Einzeldings. Eine kritische Relektüre der
dritten Erkenntnisart in Spinozas *Ethik*“

verfasst von / submitted by

Mag. Bernadette Reisinger, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2016 / Vienna 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Doz. Mag. Dr. Klaus Puhl

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|------------|
| 1. Einleitung | 5 |
| 2. Die Erkenntnistheorie Spinozas im Allgemeinen und die drei Arten der Erkenntnis | 13 |
| 2.1. Konzeptuelle Voraussetzungen | 14 |
| 2.2 Die erste Erkenntnisart: <i>opinio / imaginatio</i> | 19 |
| 2.3 Die <i>ratio</i> als eine Form adäquater Erkenntnis | 25 |
| 2.4 Übergang von der <i>ratio</i> zur <i>scientia intuitiva</i> und die Ausdrucksbeziehung zwischen Substanz und Modi | 34 |
| 3. Das modale Wesen der Einzeldinge und der <i>conatus</i> als wirkliche Essenz | 53 |
| 4. Die <i>scientia intuitiva</i> als intuitive Erkenntnis der Essenz des Einzeldings | 71 |
| 4.1. Die intuitive Erkenntnis unserer selbst | 72 |
| 4.2. Die <i>scientia intuitiva</i> als intuitives Wissen | 80 |
| 4.3. Die intuitive Erkenntnis der anderen Dinge als Möglichkeit | 89 |
| 5. Resümee und Ausblick | 101 |
| Literaturverzeichnis | 109 |
| Abstract | 113 |

1. Einleitung

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Konzeption der *scientia intuitiva* bei Spinoza, die in der *Ethik* als dritte Erkenntnisart neben der *opinio/imaginatio* und der *ratio* eingeführt wird und deren Gegenstand das Wesen der Einzeldinge sein soll. Die rationale Erkenntnis verfährt analytisch und deduktiv und beschränkt sich auf die allgemeinen Eigenschaften der Dinge sowie die natürlichen Gesetzmäßigkeiten, die die Dinge in ihrem Verhältnis zueinander hinsichtlich ihres Entstehens, Existierens und Vergehens in der Zeit bestimmen. Dass es sich bei dieser „Beschränkung“ des Einzugsbereichs der *ratio* überhaupt um eine solche handelt, ist zunächst nicht selbsterklärend, soll aber im Zuge dieser Arbeit plausibel gemacht werden. Dem menschlichen Geist soll es gemäß Spinoza mittels intuitiver Erkenntnis nämlich möglich sein, auf der Erkenntnis der *ratio* aufbauend und über sie hinausgehend in einem Akt des unmittelbaren Einsehens oder Begreifens eine adäquate Erkenntnis der Essenzen der besonderen Einzeldinge *sub specie aeternitatis* zu erlangen. Das bedeutet nichts Minderes als dass es uns möglich sein soll, in einem Akt intuitiver Einsicht, uns selbst und diejenigen Dinge, die uns in der sinnlichen Erfahrung in Form von „verstümmelten“ und „verworrenen“ Ideen und im Verstand „klar“ und „deutlich“ gegeben sind, so zu erkennen, wie sie als Einzelne mit Notwendigkeit aus der *einen* Substanz – dem allumfassenden Sein selbst, Gott oder der Natur (*deus sive natura*) – hervorgehen, der sie, gemäß der Konzeption von der Substanz als immanenter Ursache alles Seienden, zugleich auch – als Teil des Ganzen – inhärieren.

In der Forschungsliteratur gibt es bereits zahlreiche verschiedene Ansätze zu einer Interpretation der sogenannten dritten Erkenntnisart bei Spinoza, die offensichtlich allerlei interpretative Schwierigkeiten mit sich bringt, sei es hinsichtlich ihrer Funktion und Bedeutung in Spinozas Epistemologie, sei es hinsichtlich der methodologischen Frage danach, wie sich diese Erkenntnisart in Spinozas System als Ganzes integrieren und mit seiner deduktiven Methode des *mos geometricus* vereinbaren lässt, seien es schließlich kontroverse Debatten darüber, ob der *scientia intuitiva* vor allem Bedeutung im Bereich der Praxis und der Gefühle zukommt oder ob damit zuletzt nicht doch ein mystisches Element in ein ansonsten streng rationalistisches System Einzug hält.

Einig sind sich die Spinozaforscher und -forscherinnen hinsichtlich der *scientia intuitiva* vor allem in einem Punkt: Die Frage nach dem Wesen und der Funktion dieser

Art von Erkenntnis bzw. dem mittels dieser Art von Erkenntnis generierten Wissen stellt eine der schwierigsten Fragen der Spinoza-Interpretation dar. Die Schwierigkeit mag zunächst einmal darin liegen, dass Spinoza diesen Begriff nicht explizit definiert, sondern einerseits seine Bedeutung anhand von Beispielen zu erklären versucht, ihn andererseits an mehreren Stellen auf eine Art und Weise charakterisiert, die der Interpretation (wie vieles andere in Spinozas Werk) so viel Spielraum lässt, dass ganz unterschiedliche und teilweise gegenläufige Deutungen möglich scheinen. Einige Aspekte, hinsichtlich derer gravierende Uneinigkeit in der Forschung vorherrscht, möchte ich an dieser Stelle kurz andeuten.

So stößt man beispielsweise auf die Behauptung, dass die *scientia intuitiva* ein notwendig anzunehmender letzter Schritt auf dem Weg zu einem rationalistischen Wissenschaftsideal darstellt, das davon ausgeht, dass sich aus klar und deutlich erkannten Prinzipien alles weitere ableiten lässt und an dessen Ursprung eine Art von unmittelbarer Erkenntnis des ersten Prinzips stehen muss. Zum Zwecke eines solchen letzten oder besser: ersten Ankers würde Spinoza die *scientia intuitiva* in Dienst nehmen (Röd 1977). Dem stehen Interpretationsansätze entgegen, die vor allem auf den Erfahrungs- und Erlebnisaspekt der *scientia intuitiva* aufmerksam machen, der als Selbstzweck erachtet wird. In eine solche Richtung gehen jene Interpretationen, die in der *scientia intuitiva* ein Erleben mystischer Art zu entdecken vermeinen, d.h. eine Möglichkeit der Selbsttranszendierung und der affektiven Vereinigung mit Natur und Gott, die in einem Gefühl des Einsseins mit dem ganzen Universum resultieren (De Dijn 1990, Yovel 2012).

Unterschiedliche Meinungen finden sich weiters hinsichtlich der mehr ins Detail gehenden epistemologischen Frage, ob es sich bei der intuitiven Erkenntnis um ein unmittelbares Wissen handelt, das möglicherweise auch gar nicht weiter expliziert werden kann (Ellsiepen 2006, Hubbeling 1964), oder ob wir es nicht nur bei der zweiten Erkenntnisart, der *ratio*, sondern auch bei der *scientia intuitiva* mit einer Form deduktiver Erkenntnis zu tun haben, insofern sie von Spinoza unter anderem als Wissen von den Einzeldingen, abgeleitet von der Einsicht in die Attribute Gottes, beschrieben wird (Parkinson 1993). Damit hängt in einem weiteren Sinn die kontrovers diskutierte methodologische Frage zusammen, ob die *Ethik* selbst Erkenntnisse zweiter und dritter Gattung beinhaltet und benötigt (Gueroult 1974) oder ob für ihre Axiome, Definitionen und Beweise die Erkenntnis der zweiten Art, die *ratio*, ausreicht, während die dritte Erkenntnisart von Spinoza quasi nur postuliert und beschrieben wird (Hubbeling 1964).

Die, wie mir scheint, aktuell am Häufigsten diskutierte Frage, auf die auch im Folgenden ausführlicher einzugehen sein wird, ist jene, ob es sich bei der Unterscheidung zwischen rationaler und intuitiver Erkenntnis in der *Ethik* um einen wesenhaften, ontologisch und epistemologisch fundamentalen Unterschied handelt (Wolfson 1948, Röd 1977, Hubbeling 1986) oder vielmehr um einen relativen und graduellen (Deleuze 1993, Gueroult 1974, Bartuschat 1994). Es gibt sogar Positionen, die für eine Einheit beider Erkenntnisarten plädieren und in der zweiten und dritten Erkenntnisart nur zwei Aspekte oder Momente ein und desselben Erkenntnisprozesses sehen (Malinowski-Charles 2004). Vertreter der beiden letzten Ansätze betonen vorrangig, wenn auch nicht ausschließlich, vor allem die praktische und affektive Bedeutung der *scientia intuitiva*.

Mit der Frage nach den Spezifika von rationaler und intuitiver Einsicht in unmittelbarem Zusammenhang steht zu guter Letzt ein weiteres Problem, das ein Kernproblem dieser Arbeit darstellt und alle anderen zur Diskussion gestellten Themen berührt: die Frage, was denn nun unter dem Einzelding und unter der Essenz des Einzeldings verstanden werden kann, das mittels intuitiver Erkenntnis zugänglich sein soll. Die Frage ist, ob uns damit ein konkretes Ding in seinem allgemeinen oder gar ewigen Wesen zugänglich wird, ob das Ziel darin besteht, das Ding in seinem Modus-Sein zu begreifen, d.h. so, wie es aus Gott folgt und ihm inhäriert, oder ob uns mittels intuitiver Erkenntnis gemäß Spinoza tatsächlich das wirklich existierende und in der Erfahrung gegebene Individuum in seinem individuellen Wesen zugänglich wird. Diese Problemstellung inkludiert die Frage danach, inwiefern die raumzeitliche Existenz mit der Essenz eines Dinges in einem notwendigen oder kontingenten Verhältnis steht, sprich, ob das raumzeitliche Ding eine Instanziierung eines allgemeinen oder eines individuellen ewigen Wesens darstellt, dem unabhängig von der aktuellen Existenz ein gleichsam virtuelles Sein zukommt, oder ob die Existenz inklusive der spezifischen Beschaffenheit und der konkreten Eigenschaften eines einzelnen Dinges in gewisser Hinsicht konstitutiv ist für das, was seine Essenz ausmacht. Es geht im Umkreis der *scientia intuitiva* also nicht zuletzt um die wichtige Frage der ontologischen Verfasstheit des Einzeldings *qua* Einzelding.

Die eben geschilderten Diskrepanzen zwischen unterschiedlichen Interpretationsansätzen betreffen wohlgerne nicht Details am Rande, sondern die wesentlichen Punkte der Spinozanischen Philosophie und sind in vielen Fällen mit einer Grundsatzentscheidung verbunden. Entweder man liest Spinoza als Vertreter eines

rigiden Rationalismus, dessen Anliegen es ist, ein geschlossenes logisch-begriffliches System zu entwickeln, das einem Ideal systematischer Einheitswissenschaft aus reiner Vernunft genüge tut und streng deduktiv aus Definitionen schlussfolgernd vorgeht – dies entspricht einer eher klassischen Deutungsvariante; oder man unterzieht ihn einer quasi-empiristischen Lektüre, die ihren Fokus vor allem auf die praktische Philosophie und die Affektenlehre legt und Spinozas Substanz als Prinzip des Lebens, des Handelns, der Wirkkraft und der Produktivität zu verstehen versucht – dies würde einem jüngeren Interpretationsansatz entsprechen, dessen Ausarbeitung und Entwicklung vor allem der französischen Spinoza-Forschung seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis heute zu verdanken ist. Insofern diese Lesart nicht nur gute Argumente und viele textuelle Anhaltspunkte für ihre Interpretation für sich hat, sondern mir auch eine äußerst produktive Lektüre Spinozas hinsichtlich des Problems der *scientia intuitiva* zu erlauben scheint, werde ich mich, falls eine explizite Positionierung überhaupt erforderlich ist, tendenziell ihr anschließen.

Entgegen jener Ansätze nun, die in der *scientia intuitiva* ein epistemisches Überschussphänomen orten, das sich mit Spinozas Rationalismus und seiner geometrischen Methode nicht vereinbaren lässt und dem daher, wenn überhaupt, allenfalls noch eine Funktion und eine Bedeutung im praktischen, affektiven oder religiös-mystischen Bereich zukommen kann, möchte ich in dieser Arbeit untersuchen und aufzeigen, welchen logisch und systematisch notwendigen Ort die *scientia intuitiva* als dritte Erkenntnisart, die sich auf das singuläre Wesen des Einzeldings richtet, in Spinozas System aus epistemologischen und ontologischen Gründen einnehmen muss und welche Bedeutung ihr als spezifischer Form des *Wissens* und als einer wirklichen Möglichkeit des menschlichen Geistes zukommt. Leitend ist dabei das Anliegen, Spinozas Postulat, gemäß dem es in der intuitiven Erkenntnis um die Essenz der besonderen Einzeldinge geht, die uns auch in der sinnlichen Erfahrung und im Verstand gegeben sind, radikal ernst zu nehmen. Meine These lautet, dass der Gegenstand, auf den sich die *scientia intuitiva* richtet, gemäß Spinoza tatsächlich das wirkliche, je besondere, singuläre Wesen eines Einzeldings, das uns in der in der Anschauung konkret gegeben ist und von dem wir eine klare und deutliche Idee im Verstand haben, ist. Geht es nun um Wirbelstürme, Insekten, Tulpen, Menschen, um Steine, Planeten oder soziale Institutionen: Im Rahmen der intuitiven Erkenntnis soll sich ein Wissen um das Wesen der Dinge generieren, das ihre je individuelle Besonderheit, die sich jedem Allgemeinen entzieht, als solche erfasst und ihrer als singulärem Ausdruck im Zusammenhang mit

dem konkreten Ganzen gewahr wird, das Spinozas Substanz als Einheit von *natura naturans* und als *natura naturata* darstellt. Entgegen jener Forschungsansätze, die entweder überhaupt ausschließen, dass Spinoza auf das besondere Einzelwesen der uns raumzeitlich gegebenen Dinge hinzielt (Roussett 1968), oder aber behaupten, dass darin zwar Spinozas Anliegen bestehe, seine Konzeption einer intuitiven Erkenntnis als Erkenntnis *sub specie aeternitatis* dieses Ziel jedoch verfehle und wieder nur bei einem Allgemeinen, näherhin: bei seinem Begriff der Substanz lande (Bartuschat 1974), möchte ich also dafür argumentieren, dass sich die intuitive Erkenntnis nicht etwa allein auf das ewige modale Wesen der Einzeldinge richtet, sondern auch auf das Wesen der zeitlich existierenden Dinge, und ich möchte einen mit Spinozas Theorie konform gehenden Lösungsansatz präsentieren, angesichts dessen sich die Möglichkeit des menschlichen Geistes die konkreten Dinge intuitiv zu erkennen nicht nur bewähren kann, sondern sich auch als ein wahrhaft sinnvolles und notwendiges Unterfangen erweist, wenn es um ein wirkliches Erfassen dessen gehen soll, was uns in Wirklichkeit gegeben ist.

Vor dem Hintergrund dessen, dass es nach Spinoza nichts anderes gibt als die Substanz und die ihr inhärierenden Einzeldinge, muss das Ziel menschlicher Erkenntnis darin liegen, die Einzeldinge in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen möglichst adäquat zu begreifen. In der wissenschaftlich-analytisch-deduktiv verfahrenen zweiten Erkenntnisart stoßen wir bei Spinoza auf eine erste Form adäquater Erkenntnis. Spinozas *notiones communes*, jene Allgemeinbegriffe, die gleichermaßen allgemeine Eigenschaften der Dinge sowie die strukturellen Beziehungen und die Gesetzmäßigkeiten umfassen, die sämtliche Dinge oder spezifische Gruppen von Dingen untereinander bestimmen, gehen mit dem einher, was wir uns auch heute noch als die Basis jeder wissenschaftlichen Theoriebildung vorstellen. Spinoza macht jedoch bemerkenswerterweise darauf aufmerksam, dass es offensichtlich noch einer zweiten Art adäquater Erkenntnis als Ergänzung zu einer wissenschaftlich-rationalen bedarf, wenn wir diejenigen Dinge, die uns in der Erfahrung als wirklich existierende Einzeldinge gegeben sind, wesenhaft verstehen wollen. Wie zu sehen sein wird, ist es seiner Theorie nach das logische Fortschreiten des Verstandes selbst, das uns in einer Reflexion auf die Möglichkeiten der *ratio* darauf hinweist, dass wir das Einzelne im Rahmen einer analytisch-deduktiv verfahrenen wissenschaftlichen Erkenntnis, die sich auf das Allgemeine richtet, nur hinsichtlich dieses Allgemeinen, aber prinzipiell nicht in seinem singulären Dass- und Was-Sein erklären können. Das Einzelne und Besondere,

das uns in der Erfahrung als faktisch Existierendes unmittelbar gegeben ist, lässt sich mit den Methoden des Verstandes, d.h. mittels Analyse, Differenzierung und Vergleich, nur hinsichtlich seiner Eigenschaften bestimmen, die es mit anderen Dingen teilt, und wir vermögen hinsichtlich seines Zusammenhangs mit dem Ganzen nur die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten und Strukturbeziehungen zu erklären, die alle Dinge oder eine bestimmte Gruppe von Dingen untereinander bestimmen. Es selbst als das Konkrete und Besondere, das sich als solches nicht auf die Summe seiner Teile und nicht auf die Gesetzmäßigkeiten reduzieren lässt, die es äußerlich bestimmen, entzieht sich. Die konstitutive Rolle der *scientia intuitiva* besteht gemäß der vorliegenden Interpretation genau darin, diese Leerstelle zu füllen: Das Konkrete und Besondere, das uns in der Anschauung nur „verworren“ und „verstümmelt“ in Form von Meinungen und *imaginationes*, d.h. inadäquat gegeben ist, soll im Rahmen einer zweiten Form adäquater Erkenntnis, die auf der *ratio* aufbaut und diese ergänzt, in seiner wesentlichen Singularität, im Rahmen eines intellektuell-intuitiven Erkenntnisvollzugs wieder eingeholt werden. Wie zu sehen sein wird, ist es dabei erneut der Verstand als unser Vermögen zu verstehen, der nicht nur *ex negativo* auf die Grenzen einer rationalen Erkenntnis hinweist, sondern gleichzeitig *positiv* die Möglichkeit einer intuitiven Erkenntnis fundiert, angesichts der die Erkenntnis einer individuellen Essenz des Einzeldings und seines Zusammenhangs mit einem konkreten Ganzen – das über einen abstrakten Begriff hinausgeht, der nur ein unspezifisches Gesamt aller Dinge bezeichnet –, eine wirkliche Option für den menschlichen Geist darstellt.

Im Folgenden möchte ich in einer textimmanenten Rekonstruktion der *Ethik* anhand der Unterscheidung zwischen adäquater und inadäquater und vor allem anhand der Unterscheidung zwischen den beiden Arten adäquater Erkenntnis darstellen, welches auf der Basis von Spinozas monistischer Substanzontologie die Spezifika der Erkenntnis der *scientia intuitiva* im Unterschied zur *ratio* sind. In einem weiteren Schritt werde ich sodann der *scientia intuitiva* auf den Grund gehen, d.h. genauer klären, was Wesen und Gegenstand dieser Erkenntnis ist, was sie bedingt und welche Konsequenzen aus der Möglichkeit dieser Erkenntnis entspringen. Die Verbindung, die ich zwischen der *scientia intuitiva* und der Theorie des *conatus* als metaphysischem Scharnier zwischen dem ewigen modalen Wesen und der aktuellen Essenz des Einzeldings freilegen möchte, wird dabei von besonderer Bedeutung sein.

Während, wie schon gesagt, keine Uneinigkeit darüber besteht, dass es sich beim Verständnis der *scientia intuitiva* um ein schwieriges Problem handelt, so sind sich die

Interpreten je nach Ansatz zu guter Letzt noch uneins darüber, ob die Konzeption der dritten Erkenntnisart überhaupt von Bedeutung ist für ein Verständnis der spinozistischen Philosophie in ihren grundlegenden Facetten oder ob es sich nicht vielmehr um ein scholastisches Erbe handelt, das Spinoza noch nicht abzuschütteln vermochte, das man aber, jenseits rein historischer oder philologischer Interessen, getrost und ohne Verlust ignorieren kann – bzw. sogar, weil seltsam irrational und überkommen, ignorieren soll. So schreibt beispielsweise Bennett, dass es sich beim letzten Teil der *Ethik*, in dem Spinoza die *scientia intuitiva* hauptsächlich verhandelt, um ein „unmitigated [...] disaster“ handle, um „nonsense“, um „rubbish which causes others to write rubbish“ (Bennett 1984, 357, 364). Andere (wie ich) sind allerdings der gut begründbaren Ansicht, dass die *scientia intuitiva* als Möglichkeit menschlicher Erkenntnis bei Spinoza zweifellos von ontologischer, epistemologischer und praktischer, existenzieller Relevanz ist und auch „für uns heute“ in erkenntnistheoretischer und praktischer Hinsicht ungebrochen interessant sein kann. In diesem Sinne schließe ich mich Yirmiyahu Yovel an, der in seinem Aufsatz „The third kind of knowledge as Salvation“ schreibt:

[...] one can dismiss this dimension of Spinoza's thought only at the risk of losing much of his philosophical meaning. Spinoza without the third kind of knowledge would be as lame throughout as Plato would be without the Ideas. (Yovel 1990, 159)

2. Die Erkenntnistheorie Spinozas im Allgemeinen und die drei Arten der Erkenntnis

Um die Eigenart und die Funktion der *scientia intuitiva* als Erkenntnisform zu verstehen und richtig einzuordnen, ist es unumgänglich, zunächst einmal allgemein Spinozas erkenntnistheoretische Konzeption in ihren Grundzügen nachzuzeichnen und die spezifischen Charakteristika der verschiedenen Arten von Erkenntnis im Vergleich darzustellen. Seine erkenntnistheoretische Position entwickelt Spinoza in der *Ethik* vor allem im zweiten Teil, der „Von der Natur und dem Ursprung des menschlichen Geistes“ handelt, wobei seine im ersten Teil („Von Gott“) präsentierte Konzeption der Substanz mit ihren Attributen und in ihren Modifikationen für alles Weitere konstitutiv ist. Es kann im Folgenden nicht auf jedes Detailproblem ausführlich eingegangen werden, wichtig ist es vielmehr, die Basis zu schaffen bzw. einen Verstehenshorizont zu eröffnen, vor dem die *scientia intuitiva* genauer behandelt werden kann, die nicht nur im zweiten, sondern auch im vierten („Von menschlicher Knechtschaft“) und vor allem im fünften und letzten Teil der *Ethik* („Von der Macht des Verstandes“) erörtert wird.

In EIIp40s2¹ unterscheidet Spinoza drei verschiedene Erkenntnisgattungen, d.h. drei verschiedene Möglichkeiten des menschlichen Geistes, Dinge wahrzunehmen und allgemeine Begriffe zu bilden: erstens Meinung oder Vorstellung (*opinio/imaginatio*), zweitens die Vernunftkenntnis (*ratio*) und drittens die intuitive Erkenntnis (*scientia/cognitio intuitiva*). Die Erkenntnis der ersten Gattung ist diejenige, in der Irrtum möglich ist und die allein Ursache von Falschheit sein kann, während Erkenntnisse zweiter und dritter Gattung wahr sind bzw. denen nach Spinoza das Merkmal der Adäquatheit zukommt (EIIp41). Spinoza differenziert zwischen Wahrheit und Adäquatheit. Unter Wahrheit begreift er der klassischen Korrespondenztheorie folgend die Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstand.² Der Adäquatheit ist die Übereinstimmung zwischen Idee und Gegenstand ontologisch vorausgesetzt; sie bezeichnet die dem menschlichen Geist mögliche richtige Verknüpfung zwischen den

¹ Im Folgenden wird die *Ethik* gemäß der üblichen Zitationsweise (z.B. EIIp40s2) nach folgender Ausgabe zitiert: Spinoza, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt/Ethica ordine geometrico demonstrata*. Übers., hrsg. u. eingeleitet v. Wolfgang Bartuschat. Lateinisch-Deutsch. Hamburg: Meiner, 2010 (E = *Ethik*; I, II, etc. = *Pars*/Teil der *Ethik*; def = *Definitiones*/Definitionen, a = *Axiomata*/Axiome, p = *Propositio*/Lehrsatz, d = *Demonstratio*/Beweis, s = *Scholium*/Anmerkung, lem = *Lemma*/Hilfssatz).

² „Eine wahre Idee muß mit dem Gegenstand übereinstimmen, dessen Idee sie ist.“ (EIIa6) Vgl. Perler, 2008a, 11.

Ideen bzw. zwischen den verschiedenen Eigenschaften oder Merkmalen *einer* Idee –, weist also auf einen dem menschlichen Denken intrinsischen Zusammenhang hin.³ Adäquatheit kann demnach als Wahrheitskriterium in einem kohärenztheoretischen Sinn verstanden werden (vgl. Ellsiepen 2006, 135, Perler 2008a, 8). Um zu verstehen, was Ideen bei Spinoza überhaupt sind, warum Erkenntnis, vor allem auch adäquate Erkenntnis der geschilderten Art dem menschlichen Geist prinzipiell möglich ist, was die Übereinstimmung zwischen Idee und Gegenstand bedeutet, wie wir adäquate Ideen als solche erkennen, was weiterhin die Spezifika der verschiedenen Erkenntnisarten begründet, etc., ist es allerdings unvermeidlich, die entscheidenden Momente in Spinozas komplexem metaphysischen Entwurf im ersten und zu Beginn des zweiten Teils der *Ethik* zumindest skizzenhaft anzuführen.

2.1. Konzeptuelle Voraussetzungen

a) Substanz, Attribute, Modi

Spinozas metaphysisches System fußt auf der Annahme eines Substanzmonismus und einer Philosophie der Immanenz, d.h. es gibt nichts als die Substanz (Gott bzw. *deus sive natura*) und Modi, das sind die endlichen und unendlichen Einzeldinge, die mit strenger Notwendigkeit aus ihr folgen und ihr inhärieren. Modi unterscheiden sich von der Substanz kategorial dadurch, dass die Substanz als das Absolute, Unendliche, Vollkommene und notwendig Produktive den Grund ihrer Existenz und ihres Wesens in sich trägt, die besonderen Modi hingegen in existentieller und wesenhafter Abhängigkeit von einem Anderen als sie selbst existieren. Diese wesenhafte und existenzielle Abhängigkeit von einem Anderen meint zunächst die Abhängigkeit von der Substanz. Es ist aber – worauf später noch ausführlicher einzugehen sein wird – wichtig zu bemerken, dass endliche Modi existenziell, was ihre raumzeitliche Existenz betrifft, ursächlich auch von anderen endlichen Modi abhängig sind. Das Wesen der Substanz selbst besteht in einer Pluralität von nicht aufeinander reduzierbaren Attributen, in denen sie sich ausdrückt und durch die der Verstand sie begreift. Dieser Zusammenhang zwischen Essenz und Ausdruck und der Annahme, dass das, was sich ausdrückt, weil es sich ausdrückt auch von einem Verstand wahrgenommen bzw. erfasst werden kann,

³ „Unter adäquater Idee verstehe ich eine Idee, die, insofern sie in sich selbst ohne Beziehung auf einen Gegenstand betrachtet wird, alle Eigenschaften oder inneren Merkmale einer wahren Idee hat. Erläuterung: Ich sage ‚innere‘, um auszuschließen, was äußerlich ist, nämlich die Übereinstimmung der Idee mit dem Gegenstand, dessen Idee sie ist.“ (EIIId4)

bildet die fundamentale Grundlage dafür, dass überhaupt eine Erkenntnis der Substanz und dem, was aus ihr folgt, möglich ist.

Der Attribute nun sind unendlich viele, wobei der menschliche Geist, wie sich in Teil II der *Ethik* herausstellt, nur zwei davon erkennt: Denken und Ausdehnung. Die vielzähligen Modifikationen der *einen* Substanz fallen jeweils unter ein Attribut, d.h. es gibt – auf die Attribute Denken und Ausdehnung bezogen – Modi der Ausdehnung und Modi des Denkens, wobei Spinozas metaphysischem Entwurf zufolge, entsprechend der Pluralität nicht aufeinander reduzierbarer Attribute, jeder Modus in einem Attribut jeweils einen entsprechenden Modus im anderen Attribut hat (wenn man von der Parallelitätsthese ausgeht) bzw. jeder Modus sich sowohl unter dem Attribut des Denkens als auch unter dem Attribut der Ausdehnung, d.h. als einer unter verschiedenen Aspekten zeigt (was eine Identitätstheoretische Interpretation nahelegt). Unter der Annahme, dass Attribute nur durch sich selbst zu begreifen sind und nicht durch ein anderes Attribut (EI_p10) und weiters, dass Erkenntnis einer Wirkung die Erkenntnis einer Ursache bedeutet (EI_a4), aus der sie hervorgegangen ist, und die sie impliziert, müssen die jeweiligen Modifikationen in Bezug auf das Absolute, wie in Teil II der *Ethik* deutlich wird, als Wirkungen in einem bestimmten Attribut begriffen, d.h. auch nur durch dieses erklärt werden, nicht durch Bezug auf ein anderes. Damit ist eine physikalistische Theorie, die davon ausgeht, dass sich eine Idee als kausal durch einen Modus der Ausdehnung verursacht erklären lässt ebenso ausgeschlossen wie eine idealistische (z.B. Berkeley 2004), nach der ein Modus der Ausdehnung nur eine Idee darstellt.

b) Die These einer Strukturisomorphie zwischen Modi des Denkens (Ideen) und Modi der Ausdehnung (Körper)

Ideen, definiert als Begriffe, die der Geist bildet, weil er ein denkendes Ding ist (EI_d3), sind Modi folgend aus dem Attribut des Denkens, Körper sind der Definition nach Modi folgend aus dem Attribut der Ausdehnung, also Modi, die in Spinozas Terminologie Gottes Essenz als „ausgedehntes Ding [...] auf bestimmte und geregelte Weise“ ausdrücken (EI_d1). Nicht nur findet sich, wie oben erwähnt, zu jedem Modus ein entsprechender Modus in allen anderen Attributen, sondern auch die Verknüpfung der Modi untereinander weist nach Spinoza eine einander analoge Struktur auf. Die These von der Strukturisomorphie zwischen den Modi des Attributs der Ausdehnung und den

Modi des Attributs des Denkens, d.h. zwischen Ideen und Körpern oder zwischen Geist und Materie, kommt in EIIp7 und c zum Ausdruck:

Die Ordnung und Verknüpfung von Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen. [...] D.h., was auch immer aus der unendlichen Natur Gottes folgt und kraft dieses Folgens ein Sein hat, das alles folgt in Gott aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und mit derselben Verknüpfung in ideeller Weise. (EIIp7)

Die Ordnung und Verknüpfung der bestimmten Ideen im infiniten Intellekt, d.h. die objektive innermentale oder psychische Ordnung der Ideen, wie sie dem Attribut des Denkens entspringt, und in einem anderen Sinne das Begriffsnetz, das sich aus einer rational-inferenziellen Verknüpfung der Ideen bzw. Begriffe untereinander ergibt, findet seine exakte Entsprechung in der ebenfalls mit Notwendigkeit aus der Natur Gottes folgenden kausalen Ordnung der materiellen Dinge, die die Objekte der Ideen sind. Die wirkliche Übereinstimmung von Idee und Objekt der Idee, d.h. die Wahrheit, die sich dem menschlichen Geist in Form einer adäquaten Idee unter bestimmten Bedingungen offenbaren kann, ist mit diesem Lehrsatz ontologisch grundgelegt. Was auf den ersten Blick nämlich vielleicht wie ein Parallelismus zweier voneinander unabhängiger Kausalketten aussieht – die Ordnung der Ideen und die Ordnung der Dinge –, ist angesichts Spinozas Substanzmonismus auf ontologischer Ebene eigentlich ein und dieselbe Sache, die unter zwei verschiedenen Aspekten oder in zwei verschiedenen Hinsichten begriffen werden kann. Mit seiner Doppelaspekt-Theorie entgeht Spinoza der schwierigen Frage, die ein Dualismus à la Descartes provoziert, wie das Verhältnis von Psychischem und Physischem genau zu denken ist und wie Psychisches und Physisches aufeinander einwirken können, obwohl *res cogitans* und *res extensa* nach Descartes zwei Substanzen darstellen sollen, die wesenhaft unabhängig voneinander sind. Auch eine von einem Schöpfergott vor aller Zeit prästabilierte Harmonie à la Leibniz kann für Spinoza angesichts seiner Philosophie der Immanenz und seines Substanzmonismus keine befriedigende Lösung des Leib-Seele-Problems sein. Es gibt in der Forschung zahlreiche Auseinandersetzungen mit dem hochkomplexen Problem des psychophysischen Zusammenhangs bei Spinoza, wobei meistens die Frage diskutiert wird, ob es sich nun um eine Identitätstheorie oder um einen Parallelismus handelt. Sehr aufschlussreich angesichts dieser, wie es scheint, schier endlosen Diskussion, ist ein jüngerer Aufsatz von Dominik Perler (Perler 2008b), in dem er einen dritten Weg der Deutung aufzeigt, der die Identitätstheorie und die Parallelismusthese nicht als

einander entgegengesetzte Positionen klassifiziert, sondern beide Elemente produktiv zu inkludieren vermag. Voraussetzung ist dabei Perlers Unterscheidung zwischen Idee als Bezeichnung für den mentalen Akt und Idee als Bezeichnung für den begrifflichen Gehalt dieses mentalen Aktes. Im ersten Fall besteht Identität zwischen dem mentalen Akt und dem Modus der Ausdehnung, im zweiten Fall herrscht Korrespondenz zwischen dem Begriff und dem, was er bezeichnet (vgl. Perler 2008a, 5; 2008b, 192 ff.).

c) Der infinite Intellekt

Zentrale Bedeutung in Spinozas Erkenntnistheorie kommt weiters der Konzeption des infiniten Intellekts zu. Von jedem Modus, sei es ein Modus des Denkens oder ein Modus der Ausdehnung oder ein Modus eines uns unbekanntes Attributs, gibt es nach Spinoza eine Idee im infiniten Intellekt, im unendlichen Verstand Gottes. Die Idee des infiniten Intellekts, die „*Idea dei*“, umfasst dabei „nichts als Gottes Attribute und dessen Affektionen“, d.h. seine Essenz und all das, was aus seiner Essenz mit Notwendigkeit folgt (EIIp3, EIIp4d). Insofern der infinite Intellekt von Gott und seinen Attributen eine Idee hat, ist er, in Spinozas Terminologie gesprochen, also eine Idee von „Gott, insofern er unendlich ist“ (*idea Dei*), insofern er ebenso die Ideen der Modi in sich trägt, hat er aber auch eine Idee von „Gott, insofern er durch endliche Modi affiziert wird“ (vgl. EIIp9c, EIIp11c und EIIp12d). Man muss hier genau unterscheiden zwischen dem Attribut des Denkens, das gewissermaßen als *natura naturans* die zugrundeliegende, notwendig produzierende Ursache alles Gedachten darstellt und dem Hervorgebrachten, der *natura naturata*, zu der nicht nur die einzelnen aktuellen Ideen gehören, sondern auch der infinite Verstand Gottes selbst, der demnach als infiniten Modus begriffen werden kann. Spinozas Gott denkt nicht (genauso wenig wie er sich bewegt oder etwas will oder fühlt), sondern er ist, unter einem seiner unendlich vielen Attribute bestimmt und als immanente Ursache aller Dinge, das Denken selbst, aus dem alles Gedachte hervorgeht und dem alles Gedachte (entweder im Sinne eines vorübergehenden finiten Modus eines Denkakts bzw. eines Denkinhalts oder im Sinne des infiniten Intellekts) als Modifikation inhäriert.⁴ Angesichts dessen, dass der infinite Intellekt sowohl Ideen der Attribute als auch Ideen aller Modi in ihrer der Essenz Gottes entspringenden notwendigen Folge und Ordnung umfasst, kann er also verstanden

⁴ Analog gilt diese Unterscheidung zwischen *natura naturans* und *natura naturata* natürlich auch für das Attribut der Ausdehnung. In diesem Fall nennt Spinoza als Beispiele für infinite Attribute Bewegung und Ruhe. Für den vorliegenden Kontext ist eine nähere Ausführung dazu allerdings nicht erforderlich.

werden als eine Art ideelle Repräsentation des Gesamtzusammenhangs aller Dinge (auch der nicht-existenten), wie sie aus der Substanz mit Notwendigkeit hervorgehen.⁵

d) Die *mens humana* als Idee eines wirklich existierenden Einzeldings

In EIIp11 wird schließlich der menschliche Geist (*mens humana*), auf den es hier eigentlich ankommt, näher bestimmt. „Das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht“, ist nach Spinoza „nichts anderes als die Idee eines wirklich existierenden Einzeldings“, wobei sich zwei Lehrsätze später herausstellt, dass dieses wirklich existierende Einzelding, d.h. das Objekt der Idee des menschlichen Geistes unser je eigener bestimmter Körper, d.h. ein bestimmter Modus im Attribut der Ausdehnung ist und nichts anderes (EIIp13). Der menschliche Geist ist also wesenhaft selbst eine Idee, eine Modifikation des Attributs Denken, und, wie aus EIIp11c hervorgeht, als diese Idee auch Teil des infiniten Intellekts. Der menschliche Geist *ist* aber nicht nur ein Modus im Attribut des Denkens und eine spezifische und begrenzte Idee eines denkenden Einzeldings, unterschieden von anderen Ideen im infiniten Intellekt, sondern er besteht auch wesentlich aus den verschiedenen Ideen, die er *hat* bzw. bildet. Er ist (ausschließlich) bestimmt über seine intentionalen Bezüge, d.h. die einzelnen Denkakte und durch seine jeweiligen mentalen Zustände wie denken, fühlen und wahrnehmen (vgl. Renz 2010, 108). Durch sein konstitutives Bezogensein auf einen real existierenden endlichen Modus der Ausdehnung entzieht sich dem menschlichen Geist – als Teil des Ganzen – *de facto* die vollständige Einsicht in den Gesamtzusammenhang aller Dinge, wie er im bzw. mit dem infiniten Intellekt repräsentiert ist. Dennoch hat der Mensch die Möglichkeit adäquater Erkenntnis, d.h. adäquater Denkinhalte.

Warum, inwiefern und wovon der menschliche Geist, obwohl er ein endlicher, raumzeitlich begrenzter Modus ist, adäquate Ideen hat, d.h. – Spinoza übernimmt hier Descartes Terminologie – „klare“ und „deutliche“ Erkenntnisse und weiters gar Zugang zur Wahrheit und Einsicht in das Absolute haben kann und wann und warum wir es in anderen Fällen mit „verstümmelten“ und „verworrenen“ Ideen zu tun haben, die die Sachen mangelhaft begreifen und nicht so, wie sie in Wahrheit sind, soll nun im Zuge der Auseinandersetzung mit den Spezifika der verschiedenen Erkenntnisarten deutlicher werden. Im Kontext der vorliegenden Arbeit ist es dabei besonders wichtig zu sehen,

⁵ Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem infiniten Intellekt vgl. Bartuschat 1994; Perler 2008b; Schmidt 2009, 259 ff.; Wilson 1996.

was genau Wesen, Objekt und Funktion rationaler Erkenntnis ist, was sie leistet und was sie, obwohl wie die *scientia intuitiva* eine adäquate Erkenntnis, letztlich nicht in den Blick bekommt.

2.2 Die erste Erkenntnisart: *opinio / imaginatio*

In EIIp40s2, in dem Spinoza die drei Erkenntnisgattungen unter Voraussetzung vorangegangener Lehrsätze und in Hinblick auf die folgenden zusammenfasst, wird die erste Erkenntnisgattung „Erkenntnis aus unbestimmter Erfahrung“ (*experientia vaga*) und „Meinung oder Vorstellung“ (*opinio / imaginatio*) genannt. Die verschiedenen Erkenntnisformen werden näher unterschieden durch ihre je eigentümliche Art, die Dinge wahrzunehmen und weiters durch die Art von allgemeinen Begriffen, die aus ihnen gebildet werden. Auf Letzteres werde ich später in diesem Abschnitt zurückkommen. Hinsichtlich der Wahrnehmung wird die erste Erkenntnisart im genannten *Scholium* beschrieben als Wahrnehmung

1. aus Einzeldingen, die uns durch die Sinne in einer Weise vergegenwärtigt worden sind, die verstümmelt ist, verworren und ohne Ordnung für den Verstand [...]; schon länger pflege ich deshalb Wahrnehmungen dieser Art Erkenntnis aus unbestimmter Erfahrung zu nennen.
2. aus Zeichen, z.B. daraus, daß wir, nachdem wir gewisse Worte gehört oder gelesen haben, uns an Dinge erinnern und aus ihnen gewisse Ideen bilden, die denen gleichen, durch die wir Dinge vorstellen [...]. Diese beiden Weisen, Dinge zu betrachten, werde ich künftig Erkenntnis der ersten Gattung, Meinung oder Vorstellung nennen. (EIIp40s2)

Die erste Erkenntnisart inkludiert also Erkenntnis über die Sinneserfahrung, die Erinnerung, signitive Erkenntnisakte und Wissen vom Hören-Sagen. Nach dem folgenden Lehrsatz 41 ist diese Erkenntnisart die einzige Ursache von „Falschheit“, d.h. die einzige Ursache dafür, dass es überhaupt Ideen gibt, die nicht wirklich mit dem Objekt, wie es objektiv, an sich, d.h. wie es im infiniten Intellekt ist, (vollkommen) übereinstimmen. Inadäquate Erkenntnis ist nach Spinoza nicht schlichtweg falsch, sondern es handelt sich um eine unvollständige oder mangelhafte Erkenntnis. Dass der menschliche Geist Ursache von Falschheit ist, weil er inadäquate Ideen haben kann, ist dabei nicht einem intellektuellen Missgeschick seinerseits geschuldet, das gänzlich aufgehoben werden könnte, sondern ergibt sich vielmehr aus seiner psychischen Verfassung, nämlich der Bestimmung des Geistes als Idee eines konkreten Körpers. Körper ist hier wohlgemerkt nicht allgemein bezogen auf die Substanz zu verstehen als

Bezeichnung für einen Modus der Ausdehnung, von dem es eine Idee im infiniten Intellekt gibt, sondern nach Definition 4 des zweiten Teils tatsächlich als das konkrete Ding, das wir empfinden, wobei nach EIIp13c „der Körper, so wie wir ihn empfinden, [wirklich] existiert“. Für die Interpretation ist das insofern relevant, als die Inadäquatheit unserer Ideen sich nicht etwa daraus speist, dass wir nicht der infinite Intellekt sind, sondern allenfalls ein Teil davon. Freilich ist unsere Begrenztheit im Gegensatz zum unendlichen Verstand eine Erklärung dafür, dass wir nur begrenzte Einsichten in die Totalität der Dinge haben, der Grund für die Inadäquatheit unserer Ideen liegt aber nur insofern in unserem Sein als (geistigem) Modus, als er ein endlicher ist, der in intentionalem Bezug zu und in Abhängigkeit von einem konkreten Körper besteht, der eine komplexe Struktur aufweist und für die Dauer einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort und in existentieller Abhängigkeit von anderen Körpern existiert. Übertragen in andere Termini kann hier von einem ursprünglich-prägenden Perspektivismus gesprochen werden, der sich für die Inadäquatheit der Ideen als verantwortlich erweist.⁶ Andererseits muss man aber beachten, dass diese Abhängigkeit vom Körper auch bedeutet, dass wir im Gegensatz zum infiniten Intellekt, der allein als die ideelle Repräsentation aller überhaupt existierenden Dinge angesehen werden kann, überhaupt konkrete Erfahrungen machen können.

Über mehrere Lehrsätze, Axiome und Postulate des zweiten Teils der *Ethik* hinweg, demonstriert Spinoza seine Theorie des Körpers sowie den Zusammenhang zwischen den Affektionen des Körpers und den diesen Affektionen korrespondierenden Ideen in der *mens humana*. Von Bedeutung für die Erklärung inadäquater Erkenntnis durch die Sinneserfahrung – oder besser: durch die sinnlichen Repräsentationen körperlicher Affektionen in unserem Geist – sind zunächst seine beiden Postulate 1 und 2 in *Ethik II*, die besagen, dass der menschliche Körper aus einer komplexen Zusammensetzung

⁶ In EIIp35, d heißt es: „Falschheit besteht in dem Mangel an Erkenntnis, den inadäquate, also verstümmelte und verworrene Ideen in sich schließen. [...]. Beweis: Es gibt in Ideen nichts Positives, das die Form von Falschheit ausmacht [...]. Doch kann Falschheit nicht in einem völligen Mangel bestehen [...] und ebensowenig in völliger Unwissenheit, sind doch Nichtwissen und Irren verschiedene Sachen.“ Und EIIp36: „Inadäquate und verworrene Ideen folgen mit derselben Notwendigkeit wie adäquate, also klare und deutliche Ideen“. Ein Beispiel für eine solche notwendige Täuschung würde beispielsweise darin liegen, dass wir uns die Sonne als wesentlich näher vorstellen als sie es *de facto* ist, weil unsere Sinnesorgane schlicht so beschaffen sind, dass sie uns als nah erscheint. Diese Wahrnehmung bzw. Täuschung ist notwendig; die Idee, die wir von der Sonne haben, ist nicht falsch, sondern mangelhaft. Mit Falschheit bzw. wirklichem Irrtum hätten wir es erst zu tun, wenn wir mangels besserer Erkenntnis auf Basis dieser Affektionen unseres Körpers in einem Urteil darauf schließen, dass die Sonne tatsächlich nur „200 Fuß“, nicht jedoch, wie es sich durch adäquate Erkenntnis herausstellen würde, „600 Erddurchmesser“ von uns entfernt ist (vgl. EIIp35s).

vieler verschiedener Individuen unterschiedlicher Art besteht, und weiters, dass diese Individuen, die den menschlichen Körper konstituieren, gleichwie der Körper als Ganzer von äußeren Körpern, die wiederum aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt sind, auf viele Weisen affiziert werden können (EIIp1, EIIp3). Der internen Komplexität des menschlichen Körpers sowie dem Relationsgefüge zwischen ihm und äußeren Körpern entspricht nun die ebenfalls aus vielen Ideen zusammengesetzte Idee des menschlichen Geistes (EIIp15), dem es nicht möglich ist, das komplexe Relationsgefüge zwischen den vielen einander affizierenden Individuen in ihm und in Beziehung zu äußeren Körpern in allen Teilbestimmungen zu durchschauen. Aber auch hier gilt: Es liegt nicht daran, dass wir keine totale Einsicht in alle einzelnen Bestimmungen haben, dass unsere Ideen der ersten Erkenntnisart inadäquat sind, da wir, wie später zu sehen sein wird, ohne unsere Partikularität und Begrenztheit prinzipiell überschreiten zu können, im Rahmen von Teilbestimmungen unter bestimmten Bedingungen auch adäquate Erkenntnisse haben. In der *imaginatio* haben wir vielmehr „verworrene“ und „verstümmelte“ Ideen, weil, wie es in Lehrsatz 16 zum Ausdruck kommt, unsere körperlichen Eindrücke die Natur unseres und des äußeren Körpers inkludieren, wir jedoch nur die ideellen Repräsentationen dessen haben, was unseren Körper unmittelbar affiziert, nicht jedoch eine klar differenzierte Repräsentation der Teilbestimmungen unseres und des uns affizierenden Körpers und ihres konkreten Zusammenwirkens (vgl. EIIp16, c1, c2). *Verstümmelt* also sind die Ideen in der ersten Erkenntnisart, weil wir in der *imaginatio* nicht die Ideen der Dinge, wie sie an sich sind, zum Objekt haben, sondern nur das an ihnen relevant für unsere Vorstellung von ihnen ist, was unseren Körper aktuell affiziert oder einmal affiziert hat. *Verworren* sind sie, weil sie keine exakte Differenzierung hinsichtlich der Relation zwischen körperinternen und körperexternen Teilen implizieren.

Zur wesenhaften Funktion der *imaginatio* hinzu kommt nach Spinoza schließlich noch eine Art unmittelbar, mehr oder weniger deterministisch stattfindende Assoziation von Ideen angesichts einer gegenwärtigen Affektion durch einen Gegenstand mit Vorstellungen von Affektionen, die wir in der Vergangenheit von ihm hatten sowie die Möglichkeit, sich vergangene Ereignisse oder Affektionen durch bestimmte Körper zu vergegenwärtigen. Damit einher geht jeweils eine Verknüpfung von Ideen, die der zeitlichen, zufälligen Ordnung der körperlichen Eindrücke folgt und damit kontingent ist. Die „Erinnerung“, nach EIIp18s, „eine gewisse Verkettung von Dingen, die die Natur von Dingen, die außerhalb des menschlichen Körpers sind, in sich schließ[t]“ und zwar

näher eine „Verkettung, die in dem Geist gemäß der Ordnung und Verkettung der Affektionen des menschlichen Körpers geschieht“ und die Natur des äußeren Körpers, obwohl sie sie in sich schließt, nicht „erklärt“, fällt so ebenfalls unter die erste Erkenntnisart und beinhaltet, befördert und bedingt verworrene und verstümmelte Ideen.

Gerade die Verknüpfung der Vorstellungen, die in einer Ordnung und Reihenfolge vonstatten geht, die der kontingenten Ordnung entspricht, in der wir von externen Körpern unmittelbar und unwillkürlich affiziert wurden und werden, stellt das Hauptproblem der ersten Erkenntnisart hinsichtlich der Adäquatheit und Nicht-Adäquatheit der Ideen dar. Insofern die Ordnung und Zusammensetzung der Ideen in der *imaginatio* gemäß dieser für unseren Intellekt weitgehend unbegreiflichen Ordnung unserer körperlichen Eindrücke erfolgt und nach den Gesetzen der ebenfalls unwillkürlich stattfindenden Ideenassoziation, wie sie beispielhaft in der Erinnerung statthat, schließt sie adäquate Erkenntnis Gottes, unseres Körpers, unseres Geistes und äußerer Körper, das heißt Erkenntnis der notwendigen Zusammenhänge zwischen dem Einzelnen und Ganzen sowie die adäquate Erkenntnis der Einzeldinge und deren Beziehung zu anderen Einzeldingen aus. Wir erkennen gemäß Spinoza auf diese Art und Weise nicht die wahren, notwendigen Ursachen der Dinge und unserer Ideen und unsere Ordnung entspricht nicht jener Ordnung, wie sie gemäß der inneren „Ordnung des Verstandes“ zu stiften möglich wäre, „nach der der Geist Dinge durch ihre ersten Ursachen wahrnimmt und die bei allen Menschen dieselbe ist“ (EIIp18s).

Bevor jedoch diesen Hinweisen in Richtung adäquater Erkenntnis nachzugehen sein wird, ist es zu guter Letzt noch aufschlussreich zu betrachten, welche Begriffe sich dem Autor zufolge aus der *imaginatio* speisen. Die sogenannten *auxilia imaginationes* (Hilfsvorstellungen) wie Zeit, Maß und Zahl, Allgemeinbegriffe wie Mensch, Pferd und Hund, aber auch die traditionellen Transzendentalien wie *ens, res, aliquid* und nicht zuletzt Wertbegriffe wie schön, hässlich, gut und böse – in ihrer alltäglichen Verwendung aus Gewohnheit und Erinnerung bzw. Konvention – finden nach Spinoza ihren Grund in der unausweichlichen Begrenzung, die die Ebene der ersten Wahrnehmungs- und Erkenntnisart aufweist, sowie in Vorurteilen und Meinungen, die aus verworrenen und verstümmelten Ideen folgen. „Allgemeine Begriffe“ (*notiones universales*) beispielsweise wie „Mensch“, „Pferd“ und „Hund“ sind nach EIIp40s1 Begriffe, die wir durch Abstraktion von den vielfältigen Vorstellungen gewinnen, die uns angesichts der mannigfaltigen Affektion in der Begegnung mit den verschiedenen

Dingen im Einzelnen gegeben sind. So stellt sich jeder – je nach individueller Affektionsgeschichte – unter „Pferd“ im Detail etwas anderes vor und die Bezeichnung erfasst in ihrer Allgemeinheit nur einige wiederkehrende besonders sinnfällige Merkmale, während sie die individuellen Unterschiede vernachlässigt (vgl. EIIp18s). Die *auxilia imaginationes* wie Zeit, Maß und Zahl haben auf der Ebene der *imaginatio* durchaus ihren lebenspraktischen Sinn, insofern wir mit ihnen Relationen quantitativer Art, also eine Art von Ordnung und diverse zumindest provisorische Ablaufschemata herstellen können, um der Vielfältigkeit von sinnlichen Eindrücken und korrespondierenden Vorstellungen Herr zu werden. Ebenso sind auch die Allgemeinbegriffe wie „Mensch“, „Pferd“, „Hund“ als Bezeichnungen für bestimmte, eher undifferenzierte Vorstellungen, die wir uns von diesen Dingen machen, alltäglich, gerade auch die zwischenmenschliche Kommunikation und Sprache überhaupt betreffend, unvermeidbar. Um der Gefahr von Vorurteilen und falschen Meinungen zu entgehen, ist es jedoch wichtig, sich bewusst zu sein, dass es sich hierbei eben um Hilfsvorstellungen handelt, die wir durch Abstraktion, Komparation und Reflexion auf Einzelgegenstände gewinnen und die sich unserer psychologischen Verfassung, aber auch bestimmten biographischen, kulturellen oder historischen Prägungen schulden, und zumindest nach Spinoza nicht um eine adäquate Erkenntnis der wahrhaften Essenz der Einzeldinge und ihrer wirklichen Ursachen und Zusammenhänge. So warnt Spinoza in Lehrsatz 39 auch noch einmal explizit den Leser davor, Ideen, d.h. einen „Begriff des Geistes“ mit „Bildern von Dingen, die wir vorstellen“ oder mit „Worten, mit denen wir Dinge bezeichnen“ zu verwechseln und „Allgemeinbegriffe mit einzelnen Dingen und Seiendes der Vernunft, Abstraktionen also, mit wirklich Seiendem“ (EIIp39s).

Während die *auxilia imaginationes* noch lebenspraktischen Sinn haben, fallen die klassischen Transzendentalien, ehemals Begriffe für Gegenstände vermeintlicher metaphysischer Erkenntnis Spinozas scharfer Kritik anheim. Er vertritt hier offensichtlich eine nominalistische Position, die die Annahme von einem universalen Wesen der Dinge für ein bloßes Produkt unserer Phantasie hält. *Ens, res, aliquid* sind dem Autor entsprechend das Ergebnis einer kompletten Verwirrung der Vorstellungsbilder im Geist und der verzweifelte Versuch, sie unter einen Begriff zusammenzufassen. Insofern in ihnen alle Unterschiede zwischen den Einzeldingen, die uns affizieren, aufgehoben werden, geben sie nur „Ideen zu erkennen, die im höchsten Maß verworren sind“ (EIIp40s1). Spinoza stößt sich offenbar an der großen Unbestimmtheit und Ungenauigkeit solcher Begriffe, die, weil sie auf *alles* oder ein

Ganzes auszugreifen versuchen, nichts mehr bezeichnen. Hypostasierungen wie das Eine, das Gute, etc. sind nichts anderes als fiktive bzw. fingierte Konstrukte unserer Einbildungskraft, die nichts Wirkliches bezeichnen und zu keiner adäquaten Erkenntnis oder zur Erkenntnis eines Wahren führen.

Freilich wäre es interessant zu überlegen, inwiefern der Substanzbegriff Spinozas selbst nicht ebenso eine Form von abstraktem Allgemeinen ist, der Versuch, ein Ganzes unter einen Begriff zu bringen, das uns als dieses Ganze aber nichts mehr sagen und unserer endlichen Erkenntnis prinzipiell nicht zugänglich sein kann. Hubbeling beispielsweise macht nicht ganz zu Unrecht auf eine Spannung aufmerksam zwischen Spinozas nominalistischem Anspruch, der jede Art von allgemeinem Begriff als abstrakt und universalistisch ablehnt, und Spinozas eigener deduktiver Methode, die Definitionen, d.h. eine allgemeine begriffliche Bestimmung eines Dinges an den Anfang setzt, aus der abgeleitete Erkenntnisse über die Wirklichkeit gewonnen werden sollen. (Hubbeling 1964, 20 ff.) Es kann an dieser Stelle nicht auf die komplexe Debatte eingegangen werden, was „Definition“ bei Spinoza überhaupt bedeutet und welcherlei Funktionen die Definitionen annehmen können. Was den Substanzbegriff betrifft, so könnte man dem Autor jedoch zugestehen, dass er im Laufe der *Ethik* immer mehr zeigt, inwiefern unsere Erkenntnis der Substanz – d.h. Gottes oder der Natur – eine Erkenntnis von wirklich Gegebenem und die Erkenntnis ihrer realen Ursache sein soll. Die Substanz Spinozas lässt strukturell und formal, ja gar essentiell nähere Bestimmungen zu, nicht zuletzt, weil sie sich konkret in Form der *natura naturata* – also den wirklich, raumzeitlich für uns existierenden Dingen – ausdrückt und für uns begrifflich zugänglich ist. Spinozas Substanzbegriff ist also keine reine Abstraktion, keine Hypostasierung, kein Begriff, der aufgrund seiner absoluten Fülle leer geworden ist. Auch wenn sich das Spannungsverhältnis, das zwischen Spinozas Methode des *mos geometricus* und seinem Versuch, jedwede Form von Abstraktion zu vermeiden, besteht, nicht so einfach auflösen lässt, kann seine Kritik an den Transzendentalien nicht auf ihn selbst angewandt werden. Bei Spinoza geht es nicht darum, irreduzible Aussageweisen des Seienden zu suchen, es stellt sich nicht die Frage, was alles über das Seiende ausgesagt werden kann, sondern jenseits der seit Aristoteles überlieferten Kluft zwischen Ontologie und Epistemologie operierend, geht es Spinoza vielmehr darum, das Seiende selbst in seiner eigenen Artikulation zu fassen.

Schließlich muss noch angemerkt werden, dass die Ausführungen zu den Begriffen der *imaginatio* insbesondere auch in Hinblick auf die *scientia intuitiva* von einiger

Relevanz sind, insofern man vielleicht davon ausgehen könnte, dass letztere es wäre, die gerade eine solche Erkenntnis von universalen Wesenheiten wie das Eine, das Wahre, das Gute, das Schöne, das Sein etc. impliziert. Oder, in einer rationalistischen Deutung: dass die Intuition es wäre, mittels derer wir das Einzelding (z.B. das Pferd auf der Wiese) seinem Allgemeinbegriff (dem Wesen oder der Gattung Pferd) zuzuordnen vermögen. Wenn Spinoza solche allgemeinen Wesenheiten jedoch als Fiktionen der Einbildungskraft klassifiziert und Allgemeinbegriffe seiner Ansicht nach nur Abstraktionen und Hilfskonstrukte sind, weil es in Wirklichkeit nur die Substanz und die aus ihr folgenden Einzeldinge gibt, ist eine solche Interpretation der intuitiven Erkenntnis bereits an dieser Stelle ausgeschlossen.

2.3 Die *ratio* als eine Form adäquater Erkenntnis

In EIIp40s2 beschreibt Spinoza die „Vernunft oder Erkenntnis der zweiten Gattung“ kurz und knapp als eine Art wahrzunehmen und allgemeine Begriffe zu bilden, die sich daraus ergibt, „daß wir Gemeinbegriffe [*notiones communes*] und adäquate Ideen der Eigenschaften [*proprietas*] von Dingen haben“.

Während wir auf der Ebene der *imaginatio* keine adäquate Erkenntnis haben, weil wir es dort, wie im vorigen Abschnitt beschrieben, mit verworrenen und verstümmelten Ideen und mit einer Verknüpfung der Ideen gemäß einer Ordnung zu tun haben, die sich externer Ursachen, nämlich der „zufälligen Begegnung mit Dingen“ schuldet, liegt nach Spinoza in unserer Vernunft der Grund sowohl für die Möglichkeit klarer und deutlicher Auffassung von Ideen und Dingen als auch ihrer adäquaten logischen Verknüpfung im Intellekt sowie der Bildung von adäquaten Allgemeinbegriffen, die allen Menschen gemeinsam sind. Um das Vermögen rationaler Erkenntnis in seiner ganzen Reichweite zu verstehen, muss hier, auch auf die Gefahr hin, den einen oder anderen bereits angesprochenen Punkt nochmals aufzugreifen, etwas weiter ausgeholt werden. Es gilt zu klären, was die adäquate Erkenntnis überhaupt hinsichtlich ihrer psychologischen Genese ermöglicht, wie die prinzipielle Möglichkeit einer adäquaten Begrifflichkeit ontologisch begründet wird, und was im Rahmen der adäquaten Erkenntnis in epistemologischer Hinsicht die Spezifika der Erkenntnis der *ratio* (im Gegensatz zur *imaginatio* und zur *scientia intuitiva*) ausmacht.

Die Frage ist zunächst, warum und wie wir überhaupt klare und deutliche Ideen haben können. Spinoza spricht nämlich wohlgerne auch im Zuge seiner Ausführungen zur *ratio* nicht etwa von reinen Verstandesbegriffen, die ohne ihr Pendant in den körperlichen Affektionen nur im Attribut des Denkens bzw. in unserem Geist aktiv erzeugt würden und quasi ihre eigene Welt und vernünftige Ordnung bildeten. Auch auf Ebene der zweiten Erkenntnisart hat unser Geist als Idee kein anderes Objekt als den Körper. Die Möglichkeit adäquater Erkenntnis muss also daran geknüpft sein, dass wir Ideen von körperlichen Eindrücken haben, die nicht verstümmelt und verworren sind, sondern etwas ausdrücken bzw. explizieren, das klar und deutlich – d.h., als solches vollständig und in sich und von Anderem differenziert – erfasst werden kann.

Die Formel für die Merkmale bzw. Eigenschaften der Dinge, die wir adäquat begreifen, lautet den Lehrsätzen 38 und 39 zufolge: „gemeinsam“ und „gleichermaßen im Teil wie im Ganzen“: Klar und deutlich sind unsere Ideen gemäß Spinoza dann, wenn in unserem Geist eine Idee einer korrespondierenden körperlichen Affektion existiert, die etwas repräsentiert, das entweder *allen* Dingen zukommt „und gleichermaßen im Teil wie im Ganzen“ ist oder aber etwas, das unserem Körper und jenen anderen Körpern, von denen „der menschliche Körper gewöhnlich affiziert“ wird, gemeinsam ist und „gleichermaßen in dem Teil eines jeden dieser äußeren Körper wie im Ganzen“ sich wiederfindet (EIIp38, p39). Da wir Spinozas physikalischen Postulaten gemäß als real existierender Körper bestimmte körperliche Merkmale mit *allen* und bestimmte andere körperliche Merkmale mit *einigen* anderen Körpern gemein haben (EIIp13lem2) und – angesichts der Strukturisomorphie von Modi des Denkens und Modi der Ausdehnung – jeder körperlichen Affektion in uns und durch äußere Körper eine Idee in unserem Geist korrespondiert, finden sich in unserem Geist solche klaren und deutlichen Ideen vor. Allerdings gilt das nur objektiv, d.h. wenn wir die *mens humana* in ihrem strukturellen Bezug auf den unendlichen Verstand und als Modus im Attribut des Denkens betrachten. Es ist im Prinzip die Ordnung der Ideen im infiniten Intellekt und die Idee unseres Geistes in ihm, auf die bezogen hier unsere adäquate Erkenntnis, nämlich klare und deutliche Ideen sowie deren an sich geordneter Zusammenhang, beschrieben und bewiesen wird. Inwiefern wir *für uns*, subjektiv, als auf das Objekt unseres endlichen Körpers eingeschränkter und zeitlich bestimmter Modus des Denkens, adäquate Erkenntnis, d.h. eine eigene, innere, von den unmittelbaren Affektionen des Körpers und deren Ideen unabhängige Ordnung gemäß des Verstandes herzustellen vermögen, die mit der Ordnung der Ideen im infiniten Intellekt übereinstimmt, ist damit noch nicht

geklärt. Das heißt übersetzt: Ontologisch können wir aufgrund der prinzipiellen Intelligibilität der Wirklichkeit zu adäquater Erkenntnis gelangen. Diesen ontologischen Grund der Intelligibilität kann man nicht stark genug hervorheben, auch wenn er vordergründig trivial erscheint: Wir können nur wissen, was wir wissen, *da* wir (Einzel-)Körper sind und *weil* wir sind, was wir sind. Die Bedingung der Möglichkeit inadäquater Ideen ist somit immer zugleich die Bedingung der Möglichkeit adäquater Ideen. Ob und wie wir uns jedoch auf epistemologischer Ebene adäquater Erkenntnis versichern können, steht noch in Frage.

Hier kommt nun hinsichtlich der Genese möglicher adäquater Erkenntnis ein entscheidendes Element ins Spiel, das neben den objektiv in unserem Geist vorliegenden klaren und deutlichen Ideen konstitutiv ist für die Möglichkeit einer adäquaten Verknüpfung der Ideen im Rahmen der zweiten (wie auch der dritten) Erkenntnisart: die Reflexivität unseres Bewusstseins, die Spinoza mit seiner Konzeption der *idea idae* verhandelt. Ontologisch versucht der Autor die *idea idae* als solche über die Einheit der pluralen und aufeinander irreduziblen Attribute der Substanz, das Wesen des infiniten Intellekts und die Strukturisomorphie zwischen den Modi der verschiedenen Attribute herzuleiten. Der diesbezüglich sehr viel implizierende Lehrsatz 21 besagt: „Diese Idee des Geistes ist mit dem Geist auf dieselbe Weise vereinigt, wie der Geist mit dem Körper vereinigt ist.“ (EIIp21)

Auf die Identität, die in Hinsicht auf die Substanz zwischen der objektiven Idee unseres Geistes im infiniten Intellekt, unserem real existierenden Geist sowie dessen Identität mit unserem körperlichen Sein als Modus im Attribut der Ausdehnung besteht, muss hier nicht noch einmal eigens eingegangen werden. Von Bedeutung ist, dass diese ontologische Einheit zunächst und unmittelbar keine Folgen für die Wahrheit oder Adäquatheit der Inhalte unserer konkreten einzelnen Ideen hat, dafür jedoch in epistemologischer Hinsicht wichtige Auskunft über die *Form* der Ideen erteilt, die Spinoza in kohärenztheoretischem Sinne als adäquat begreift. Mit Deleuze kann man die Konzeption der *idea idae* als Explikation eines *epistemologischen Parallelismus* interpretieren, der sich hier zum ontologischen Parallelismus hinzugesellt und mit diesem einhergeht (vgl. Deleuze 1993, 102 ff.). Aus dem Attribut des Denkens folgt mit Notwendigkeit nämlich nicht nur der infinite Intellekt, der ein Wissen sowohl um die Essenz der Attribute als auch um alle Modi in ihren wahren Zusammenhängen umfasst und in dem sich eine objektive Idee unseres Geistes findet, sondern auch der endliche Modus des Denkens, d.h. unser Geist als wesentlich aus verschiedenen Denkakten

bestehendes endliches Einzelding. Insofern wir Modifikation des Attributes Denken sind, folgen unsere Denkakte in Spinozas metaphysischem System mit Notwendigkeit aus Gottes denkender Essenz selbst, womit gesagt ist, dass wir über ein Vermögen zu denken verfügen, das seinen Ursprung nicht in der Abhängigkeit einzelner Denkakte von körperlichen Affektionen und der ihnen entsprechenden Ideen findet. Das *Vermögen* Ideen und Ideen von Ideen zu haben, lässt sich also *nicht* durch unseren Bezug auf den körperlichen Modus der Ausdehnung erklären, sondern muss dem menschlichen Geist in seiner wesentlichen Beschaffenheit als Modifikation des Attributes des Denkens eigen sein: „Denn in der Tat ist die Idee des Geistes, d.h. die Idee der Idee, nichts anderes als die Form der Idee, insofern sie als ein Modus des Denkens ohne Beziehung auf das Objekt angesehen wird.“ (EIIp21s) Darin liegt die Basis dafür, dass wir reflexives Bewusstsein und Selbstwissen haben und nicht nur Denkendes sind, sondern Wissen um uns als Denkende haben sowie überhaupt über Denkinhalte verfügen, die wiederum mit Notwendigkeit aufeinander folgen: „Sobald nämlich jemand etwas weiß, weiß er ebendamit, daß er dies weiß, und zugleich weiß er, daß er weiß, daß er weiß, und so weiter ins Unendliche.“ (EIIp21s)

Wenn Spinoza von der Idee der Idee spricht, heißt das – nun nicht auf die Form, sondern auf den *Inhalt* bezogen – im Falle des infiniten Intellekts, dass sich in ihm von allen Modi aus allen Attributen und von der Essenz der Attribute selbst eine Idee findet, im Falle des konkret existierenden menschlichen Intellekts, haben wir jedoch „nur“ die Ideen der Ideen der Affektionen des menschlichen Körpers (EIIp22) und die Idee von uns als geistiger Einheit. Im Rahmen der *imaginatio* kommt uns daher, wie aufgezeigt, die Reflexivität des Bewusstseins hinsichtlich der Adäquatheit unserer Erkenntnis nicht zugute, weil die erste Erkenntnisart darüber definiert ist, dass ihre Ideen verworren und verstümmelt sind und sich ihre Verknüpfung überwiegend externer und zufälliger Ursachen und psychologisch festgelegter Assoziationsmechanismen schuldet. Von der Reflexivität unseres Bewusstseins, d.h. von der Möglichkeit auf unsere Denkinhalte Bezug zu nehmen, profitieren wir hingegen umso mehr, wenn wir nicht verstümmelte und verworrene, sondern klare und deutliche Ideen haben. Mittels reflexivem Bewusstsein und vernünftigen Erkenntnisvollzügen wird es möglich, Ideen miteinander zu vergleichen, Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Gegensätze zwischen ihnen festzustellen, d.h. Meinungen und Vorurteile von klaren und deutlichen Ideen abzusondern und adäquate Begriffe zu gewinnen, aus denen sich wiederum Schlüsse auf weitere adäquate Ideen ziehen lassen. So kommen wir schließlich zu einer inneren

Ordnung und Verknüpfung der Ideen, die adäquat ist. Im *Scholium* zu Lehrsatz 29 heißt es, dass der menschliche Geist dann Dinge klar und deutlich erkennt, sooft er „von innen, nämlich dadurch, daß er mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, an ihnen Übereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze einzusehen; wenn er nämlich so oder auf andere Weise von innen her disponiert ist, dann betrachtet er Dinge klar und deutlich [...]“. (EIIp29s)

Wenn wir also als real existierendes denkendes Ding und Modus im Attribut des Denkens Ideen (und Ideen der Ideen) unserer Affektionen haben, die, gemäß der genannten Kriterien „gemeinsam“ und „gleichermaßen im Teil wie im Ganzen“, *klar* und *deutlich* sind, so würde sich durch ihre logische Verknüpfung eine dem menschlichen Denken immanente Ordnung zwischen diesen Ideen bzw. Begriffen bilden, die genauso aus der Notwendigkeit des Attributs des Denkens folgt wie der infinite Intellekt und die objektive Ordnung der Ideen in ihm. Unsere Erkenntnis der Wirklichkeit wäre so zwar naturgemäß weiterhin unvermeidlich partikulär, aber dennoch adäquat.

Diese Konzeption der adäquaten Erkenntnis impliziert nun mehrerlei hinsichtlich unserer Möglichkeit zu erkennen. Erstens ermöglicht sie es uns mittels Vernunft und dank unserer Reflexionsfähigkeit, adäquate Ideen von nicht adäquaten und verworrenen zu unterscheiden. Weiters scheint der Hinweis auf die Verknüpfung und die richtige Anordnung der Ideen im Geist, die in unseren vernünftigen Erkenntnisvollzügen notwendig vonstatten geht, die Möglichkeit bereitzustellen, in unserer Erkenntnis immer weiter voran zu schreiten. Umso mehr adäquate Ideen wir von einem Gegenstand im Einzelnen, aber auch insgesamt in unserem Gedächtnis haben, um so dichter und vollständiger wird unser Begriffsnetz, d.h. um so mehr erfassen wir den Zusammenhang zwischen den Dingen und umso mehr Bestimmungen erfassen wir von den Dingen selbst. Schließlich geht damit natürlich auch eine Steigerung der Selbsterkenntnis einher, weil wir immer besser zu differenzieren vermögen, was sich unserer eigenen Konstitution körperlicher und psychischer Natur schuldet und wie und was die Natur externer Körper ausmacht.

Eine dringliche Frage ist allerdings bis dato noch ungeklärt geblieben, nämlich die Frage, wie wir wirklich wissen können, dass unsere faktisch vorliegenden Ideen adäquat sind. Ursula Renz verweist zur Klärung dieser Frage auf Spinozas Evidenz- oder Gewissheitskriterium der Wahrheit, das er in EIIp43 ins Spiel bringt: „Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat, und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln.“ Was sich hier zunächst vielleicht als psychologische Gewissheit (miss-

Verstehen ließe, lässt sich bei Spinoza natürlich keineswegs auf dieses Gewissheitsgefühl reduzieren, das allenfalls ein Symptom oder Begleiterscheinung dessen sein kann, was hier erkenntnistheoretisch darunter verstanden wird (vgl. Renz 2009, 429). Vielmehr geht es um die Behauptung, dass, wenn wir eine wahre Idee haben, wir notwendig auch darum wissen. Bei einer „wahren Idee“ handelt es sich also dem Anspruch nach um einen Akt des Einsehens, der nicht noch einmal ein externes Kriterium verlangt, insofern sich die wahre Erkenntnis der Sache als solches an und für sich selbst ausweist. „Veritas norma sui et falsi est“ – die Wahrheit ist Norm ihrer selbst und des Falschen (EIIp43s). Mit einer solchen Konzeption von Wahrheit entzieht man sich mit Spinoza einem infiniten Regress oder einem Skeptizismus, der immer noch ein weiteres externes Kriterium benötigen würde, um festzustellen, ob unsere Ideen wahr sind bzw. der für den menschlichen Geist überhaupt die Möglichkeit, Wahrheit oder die Wirklichkeit als solche zu erkennen, in Abrede stellt. Die Frage ist nun aber, ob wir überhaupt dieses Wissen und „wahre Ideen“, was die Erkenntnis der Dinge auf der Ebene der *ratio* betrifft, haben können. Immerhin bestimmt Spinoza in besagtem Lehrsatz die wahre Idee damit, dass wir „eine Sache vollkommen oder bestens erkennen“ (EIIp43s). Nun haben wir, wie ausgeführt, auch als endliches denkendes Ding zwar dank unserer Verstandeskraft adäquate Ideen, d.h. wir haben klare und deutliche Ideen von Dingen und können sie entsprechend verknüpfen, aber wir haben aufgrund unserer Endlichkeit doch prinzipiell keine *vollständige* Erkenntnis aller Teilbestimmungen und Ursachen eines endlichen Gegenstandes oder eines bestimmten Ereignisses. Man könnte demnach die Wahrheit im Sinne Spinozas, wie Ursula Renz es tut, als ein rein normatives Kriterium fassen, als etwas, dem wir uns nur über eine immer vollständigere adäquate Erkenntnis der Dinge annähern können (vgl. Renz 2009, 428). Je kohärenter unsere Ideen miteinander übereinstimmen und je besser wir die Dinge erklären können, desto mehr nähern wir uns begrifflich der Wahrheit *für uns*, d.h. unbezweifelbarer Gewissheiten und klarer Einsicht an.

Ursula Renz scheint also die Möglichkeit auszuschließen, dass der menschliche Geist, wie Spinoza ihn konzipiert, Wahrheit im Sinne einer vollständigen Einsicht bzw. zweifelloser Evidenz überhaupt erreichen kann. Man kann Renz hier allerdings nur zustimmen, wenn man sich auf die Ebene der *ratio*, wie sie bisher charakterisiert wurde, beschränkt. Auf dieser ist nur teilweise objektive Erkenntnis der Wirklichkeit möglich und es handelt sich um einen stetig fortschreitenden Erkenntnisprozess, in dem wir immer mehr Informationen über die Dinge anreichern und versuchen, auch durch

Absonderung von falschen Ideen, einen immer kohärenteren und vollständigeren Begriff von den Dingen und ihren Zusammenhängen zu gewinnen, ohne dass wir jemals die vollständige klare Einsicht von der adäquaten Übereinstimmung zwischen unseren Ideen und ihrem jeweiligen Gegenstand haben. Auf dieser Ebene muss Wahrheit also, wie Renz es sagt, ein normatives Kriterium bleiben, das uns Ziel und Richtung unserer Erkenntnis vorgibt, das wir jedoch nie ganz zu realisieren vermögen. Allerdings gibt es dennoch Dinge, die wir als vernünftige Wesen gemäß Spinoza tatsächlich mit Wahrheitsgewissheit einzusehen vermögen. Beispiele dafür wären etwa die Tatsache der Notwendigkeit, mit der die Dinge existieren und aus Gott folgen müssen (EIIp44cII), oder, wie im Rahmen der Auseinandersetzung mit der *scientia intuitiva* noch näher aufzuzeigen sein wird, die Erkenntnis unserer selbst als aktives Vermögen zu denken. Einerseits handelt es sich also wohl um Vernunftwahrheiten, die wir mit Evidenz einsehen (z.B. dass es keinen viereckigen Kreis geben kann oder dass eine Wirkung einer Ursache bedarf), andererseits aber möglicherweise auch um eine Form von unmittelbarer Gewissheit und Einsicht in real existierende Dinge aufgrund und hinsichtlich ihrer spezifischen Form der Gegebenheit für uns.

Zu guter Letzt gilt es an dieser Stelle aber noch auf die Begriffe einzugehen, die wir auf der Ebene der zweiten Erkenntnisgattung, der *ratio*, zu bilden vermögen: die *notiones communes*. In der Auseinandersetzung Spinozas mit dieser Form von Allgemeinbegriff stößt man, wie Renz es formuliert, auf „eine Art Theorie der wissenschaftlichen Begriffsbildung“ (Renz 2009, 424). Die *notiones communes* sind auch Allgemeinbegriffe, so wie Gattungsbegriffe oder Transzendentalien, aber es handelt sich nicht um abstrakte Universalien oder fiktive Konstrukte unserer Vorstellungskraft, nicht um Hilfs- und Ordnungsbegriffe, die sich daraus speisen, dass wir nicht mehrere oder alle Dinge in ihrer Komplexität und im Einzelnen erfassen können und sie daher aufgrund einiger Merkmale, die unserer Wahrnehmung besonders häufig oder leicht zugänglich sind, und aufgrund von Meinungen und Vorurteilen unter ein Allgemeineres oder Universales subsumieren, das nichts wirklich Konkretes mehr erfasst oder bezeichnet. Die *notiones communes* haben nach Spinoza ihren Ursprung vielmehr in den oben angeführten klaren und deutlichen Ideen, die wir aufgrund körperlicher Gemeinsamkeiten mit allen oder mit einigen Körpern teilen. Der menschliche Geist hat also Erkenntnis von allgemeinen Eigenschaften und Merkmalen bzw. von den allgemeinen Strukturen, die alle Modi im Attribut der Ausdehnung kennzeichnen (z.B. die Eigenschaft ausgedehnt oder die Eigenschaft in Ruhe und Bewegung zu sein, vgl.

EIIp13lem2). Vor diesem Hintergrund implizieren *notiones communes* eine dem menschlichen Geist mögliche Einsicht in die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten und Merkmale der Dinge, die die materielle Natur überhaupt bestimmen. Weiters hat er Erkenntnis von allgemeinen Eigenschaften und Ursache-Wirkungsverhältnissen, die einige Modi der Ausdehnung und ihre spezifische Beziehung untereinander konstituieren, und die wir erkennen, insofern unser Körper Gemeinsamkeiten mit ihnen hat und von ihnen affiziert wird. „Hieraus folgt, daß der Geist umso fähiger ist, mehr Dinge adäquat wahrzunehmen, je mehr Eigentümlichkeiten sein Körper mit anderen Körpern gemeinsam hat.“ (EIIp39c) Was Spinoza hier darstellt, stimmt mit unserer Erfahrung und unserer wissenschaftlichen Praxis, mag sie mittlerweile auch noch so komplex geworden sein, überein: Tatsächlich können wir Naturwissenschaften, Medizin, etc. prinzipiell nur betreiben, insofern wir selbst so beschaffen sind, dass uns bestimmte Eigenschaften oder Merkmale der Dinge zugänglich sind, dass wir uns von ihnen affizieren lassen können, sei es dank unserer sinnlichen Fähigkeiten, sei es dank bestimmter Werkzeuge, die wir uns schaffen, gleichsam um unsere körperlichen Fähigkeiten zu erweitern. Auch ist es wahr, dass wir die jeweiligen Gegenstände, von denen wir eine Idee haben, wenn wir sie wissenschaftlich bestimmen, nur hinsichtlich ihrer allgemeinen Eigenschaften und Merkmale betrachten, die bestimmte Dinge miteinander teilen; wir vergleichen, unterscheiden, klassifizieren und stellen Relationen her.

Notiones communes, adäquate Allgemeinbegriffe, sind gemäß Spinoza also keine Abstraktionen oder gar Fiktionen, sondern ihre Allgemeinheit hat ihr Fundament in einzelnen, konkreten, klar und deutlich erkannten Dingen und Eigenschaften. Hinsichtlich ihrer Universalität (nicht hinsichtlich ihrer Perfektion oder Adäquatheit) sind *notiones communes* von unterschiedlich weitreichendem Grad und sie beziehen sich bemerkenswerterweise zunächst einmal explizit auf Modi und Gesetze im Attribut der Ausdehnung und nicht auf das Attribut des Denkens. Obwohl Spinoza sich in der *Ethik* nicht explizit dazu äußert, scheint es naheliegend, dass es auch von Modi im Attribut des Denkens Allgemeinbegriffe wie jene von Dingen im Attribut der Ausdehnung geben müsste. Ganz offensichtlich gibt es gesetzmäßige Zusammenhänge im Bereich des Denkens, seien es Verstandesgesetze, wie beispielsweise die Gesetze der Assoziation, oder die psychologischen Gesetze von jener Art, auf die Spinoza in seiner Affektenlehre aufmerksam macht, die für den menschlichen Geist allgemein und mit Notwendigkeit gelten sollen. Auch die Mathematik wäre schwer erklärbar, wenn man nicht von

bestehenden, notwendig und allgemein gültigen Denkgesetzen ausginge. Die Gesetzmäßigkeiten des Verstandes können jedoch nur mittels Verstandestätigkeit rekonstruiert werden, wenn wir uns reflexiv auf unsere adäquaten Allgemeinbegriffe, die wir von Modi im Attribut der Ausdehnung haben, beziehen, d.h. es gibt bei Spinoza nicht etwas wie angeborene Ideen oder einen ursprünglichen Zugang zu reinen Verstandesbegriffen. Ohne Ideen, die wir in logischer Hinsicht zunächst auf der Ebene der *imaginatio* erlangen, bliebe unser Denken völlig unbestimmt. *Notiones communes* im Bereich des Denkens können also logisch gesehen erst in einem zweiten Schritt gewonnen werden.

Das Problem besteht nun allerdings unter anderem darin, dass Spinoza nicht beweisen kann, dass, wie er es behauptet, solche *notiones communes de facto* auch wirklich bei allen Menschen vorliegen. Sie können nämlich nur als prinzipielle Möglichkeit angenommen werden, wenn man die physikalisch-biologischen Voraussetzungen inklusive des in der *Ethik* dargestellten ontologischen Unter- bzw. metaphysischen Überbaus akzeptiert. Spinoza demonstriert und behauptet zunächst ja nur, dass der menschliche Geist überhaupt eine Idee seines Körpers und Ideen (der Ideen) der Affektionen durch äußere Körper hat, d.h. potentiell über Selbstwissen verfügt. Die Annahme, dass die real existierenden Körper über bestimmte Gemeinsamkeiten verfügen, fußt nicht in epistemologischer Überlegung, sondern gründet in physikalischen Postulaten und Hilfssätzen. Wenn ein menschlicher Geist also konkret eine Idee einer spezifischen Affektion, die sich einem gemeinsamen körperlichen Merkmal mit allen oder mit einigen anderen Körpern schuldet, vorliegen hätte, so käme er nur zu einem adäquaten Allgemeinbegriff, wenn er seine Affektion mit Spinozas physikalischen Hypothesen analysieren würde. Aber, auch wenn man nicht davon ausgehen kann, dass notwendig ganz bestimmte Allgemeinbegriffe von allen Menschen erfasst werden, so lassen sich aus den Ausführungen in den Lehrsätzen 38 und 39 und ihren Folgesätzen und Beweisen doch Schlüsse daraus ziehen darauf, wie es dem menschlichen Geist prinzipiell möglich wäre, angesichts von Gemeinsamkeiten, die er mit anderen Dingen teilt, zu solchen adäquaten Allgemeinbegriffen zu kommen (vgl. Renz 2009, 425 ff.).

Ein weiteres Problem, vor das man sich angesichts der *notiones communes* gestellt sieht, liegt in der Frage, was wir mittels welcher Schluss- oder Begründungsverfahren aus den vernünftigen Allgemeinbegriffen, wenn sie vorliegen, tatsächlich ableiten können, um damit, wie es Spinoza in Lehrsatz 40 postuliert, von diesen adäquaten

Erkenntnissen ausgehend zu weiteren adäquaten Ideen gelangen, bzw. möglicherweise gar zur *scientia intuitiva* übergehen zu können.

Dieses Problem, was aus den *notiones communes* abgeleitet werden kann, im weiteren Sinne die Frage danach, was wir mittels rationaler Erkenntnis überhaupt einsehen können, wird in der Spinoza-Interpretation sehr kontroversiell diskutiert und von der Antwort auf dieses Problem hängt es ab, wie man die dritte Erkenntnisart in ihren wesentlichen und funktionalen Aspekten begreift. Der gesamte folgende Abschnitt ist daher der Problem- und Fragestellung gewidmet, wie der Übergang von der Erkenntnis der zweiten (*ratio*) zur Erkenntnis zur dritten Art (*scientia intuitiva*) verstanden werden kann.

2.4 Übergang von der *ratio* zur *scientia intuitiva* und die Ausdrucksbeziehung zwischen Substanz und Modi

Im Zentrum dieses Abschnitts steht also die Frage, wie der Übergang von der *ratio* zur *scientia intuitiva* in der *Ethik* aussieht. Wenn hier von Übergang gesprochen wird, so wird vorausgesetzt, dass die beiden Erkenntnisarten irgendwie zusammenhängen und zwar nicht nur, weil es sich in beiden Fällen um adäquate Erkenntnis handelt, sondern auch, weil die dritte Erkenntnisgattung nach Spinoza selbst in gewisser Hinsicht auf der zweiten Erkenntnisart aufbaut. So schreibt er im fünften Teil der *Ethik*, dass das Streben, Dinge in der dritten Erkenntnisart zu erkennen, nur aus der zweiten und nicht aus der Erkenntnis der *imaginatio* entspringen kann und er scheint nicht nur hinsichtlich des Strebens, sondern auch epistemologisch und ontologisch im zweiten Teil der *Ethik* einen Zusammenhang zwischen den beiden Erkenntnisarten anzudeuten und herzustellen. In der Forschungsliteratur gibt es sehr disparate Interpretationsweisen, was Bedeutung und Funktion der *scientia intuitiva* im Gegensatz oder gerade *nicht* im Gegensatz zur *ratio* sein soll, wobei die jeweiligen Interpretationsansätze für sich genommen sehr plausibel scheinen, oft jedoch miteinander unvereinbar sind. Angesichts dieser Uneinigkeit der Forschungslage scheint es sich beim Problem der Verhältnisbestimmung zwischen *ratio* und *scientia intuitiva* jedenfalls um ein grundsätzliches Problem zu handeln, dessen Behandlung wiederum davon abhängt, wie man das Verhältnis zwischen Spinozas Metaphysik, seiner Epistemologie sowie seiner Affektenlehre und *Ethik* interpretiert – wie ich später noch zu zeigen versuchen werde.

Die Unstimmigkeiten beginnen, wie weiter oben angedeutet, schon bei der Frage, was aus den *notiones communes* abgeleitet werden kann. Ellsiepen beispielsweise unterscheidet die *scientia intuitiva* klar von der Erkenntnisart des Verstandes: die *ratio* habe einerseits die Aufgabe, allgemeingültige Begriffe und Begriffe spezifischer Eigenschaften zu konzipieren, und zum anderen vermag sie die jeweils in einem Begriff liegenden Implikationen als dessen Folgerungen zu entwickeln, während die *scientia intuitiva* „eine Einsicht in jenen Zusammenhang (ist), der in der Wesensrelation von Gott und Einzeldingen seine beiden Pole hat“ (Ellsiepen 2006, 145). Gueroult schlägt sehr cartesianisch vor, dass die Folgerung bedeutet, dass wir Allgemeinbegriffe auf Einzeldinge applizieren können, die *scientia intuitiva* hingegen nur die intuitive und unmittelbare Gewissheit bezeichne, die uns der Adäquatheit unserer Begriffe und Definitionen aber auch unserer Ableitungsschritte im Einzelnen versichere (Gueroult 1974, 467 ff.). Damit wird allerdings implizit behauptet, dass die *notiones communes* sich noch nicht auf Einzeldinge beziehen würden, obwohl Einzeldinge doch gemäß Spinoza auch die Gegenstände der *ratio* sind, nur eben in spezifischem Hinblick darauf, was sie mit anderen teilen, und noch nicht hinsichtlich ihrer singulären Essenz. Weiters inkludiert Gueroult's These, dass rationale Erkenntnis und Intuition unmittelbar miteinander einhergehen, d.h. jede adäquate Erkenntnis wäre intuitiv und Spinozas eigene Differenzierung zwischen den Erkenntnisarten würde damit übergangen bzw. für obsolet erklärt. Wilson stellt sich ebenfalls die Frage, was sich aus den *notiones communes* ableiten lässt, ob man von ihnen nur zu weiteren *notiones communes* gelangen kann, oder ob man mittels ihrer schließlich zur Erkenntnis des Einzeldings vordringt, wie es das Ziel der *scientia intuitiva* ist. Sie bejaht schließlich Letzteres. (Wilson 1996, 116-119, 121 ff.) Renz argumentiert sehr ähnlich wie Wilson, wenn sie behauptet, man gelange zur *scientia intuitiva*, wenn das Begriffsnetz, das sich aus unseren *notiones communes* bildet, immer „feinmaschiger“ wird, bis unsere Erkenntnisbemühungen „Im Blick auf bestimmte Objekte an ein Ende kommen“ (Renz 2010, 262). Wenn wir also immer mehr Wissen über sämtliche Dinge und allgemeine Gesetzmäßigkeiten haben, vermögen wir schließlich auch das Einzelding immer genauer zu bestimmen. Malinowski-Charles vertritt ähnlich wie Gueroult den Ansatz, dass es sich bei der *ratio* und der intuitiven Erkenntnis gar nicht um einen Übergang von einer Gattung der Erkenntnis zur anderen handelt, sondern nur um zwei Momente eines zirkulären Erkenntnisprozesses, wie er sich idealerweise vollzieht, wenn wir uns einen bereits weisen Menschen vorstellen, der z.B. einen Tisch vor sich betrachtet und adäquat

erkennt.⁷ In der höchsten Freude, die die Erkenntnis der dritten Art gemäß Spinoza impliziert (vgl. EVp32), sieht sie dabei einen entscheidenden Motor für unser Erkenntnisstreben überhaupt (Malinowski-Charles 2004). Schließlich gibt es noch zwei weitere Positionen, die die beiden Erkenntnisarten streng voneinander unterscheiden: entweder, weil sie wie Röd Spinoza streng rationalistisch lesen und der Intuition daher die erkenntnistheoretische Rolle einräumen wollen, das zu begründen, was nicht mehr rational eingeholt werden kann, nämlich die einzelnen Definitionen in der *Ethik*, vor allem aber die Einsicht in die Substanz (Röd 1977). Oder aber, weil sie in ihrer Deutung intuitiven Wissens den Schwerpunkt auf die Affekte und das persönliche Erleben legen, auf eine Form von Subjektivität und Innerlichkeit, die nur erlebt und intuitiv-unmittelbar erfasst werden könne (vgl. De Djin 1990). In diesen beiden Fällen hat die *scientia intuitiva* nicht mehr direkt etwas mit unseren Allgemeinbegriffen und der Verstandeserkenntnis zu tun, sondern ergänzt, was diese nicht leisten kann bzw., was ihr überhaupt als eine genuin andere geistige und affektive Dimension entgeht.

In der Folge möchte ich, angesichts der Disparität der Forschungsansätze vor allem mit Rückgriff auf Spinozas Texte selbst untersuchen, wie der Übergang von der zweiten zur dritten Erkenntnisart erfolgt und welchen Ort die *scientia intuitiva* als jene Erkenntnis, die Einzeldinge wesenhaft zu erkennen vermag, in seinem System einnehmen kann. Ich möchte entgegen mancher Ansätze in der Forschungsliteratur zeigen, dass die intuitive Erkenntnis sehr wohl eine eigene Form der Einsicht oder Erkenntnis darstellt, die sich von der Erkenntnis der *ratio*, wie sie *bisher* dargestellt wurde, unterscheidet und eine andere Einstellung zu, aber auch einen anderen Begriff von Einzeldingen und von der Wirklichkeit als solcher impliziert. Wenn hier von Übergang die Rede ist, so ist wohlgemerkt nicht damit gemeint, dass untersucht werden soll, wie der Erkenntnisprozess im Konkreten aussieht, was erst das Anliegen des nächsten Kapitels dieser Arbeit ist, sondern es geht vielmehr um die Frage, welchen systematischen Ort diese Art der Erkenntnis in Spinozas System neben und nach dem

⁷ Der Vorgang würde dann, auf seine paar zentralen Stufen reduziert, so aussehen, dass wir auf der Ebene der *imaginatio* zunächst einen Tisch wahrnehmen, ihn mittels *ratio* und *notiones communes* als Tisch aus dem und dem Holz, in der und der Form, etc. erkennen und noch allgemeiner als in Ruhe und Bewegung und als ein ausgedehntes Ding zu erfassen vermögen. Von da aus gelangen wir zur Einsicht in das Attribut der Ausdehnung. Im Laufe dieses Erkenntnisprozesses ist es möglich, dass wir uns plötzlich auch intuitiv unseres Denkvermögens und reflexiv des als solchem bewusst werden. Die Erkenntnis, dass wir wissen, dass wir wissen, etc. wäre die Einsicht in die Ewigkeit unseres Denkens und in das Wesen des Denkens überhaupt. Von der Erkenntnis der Attribute Denken und Ausdehnung ausgehend kehren wir sodann wieder zum Tisch vor uns zurück, den wir nun als diesen einzelnen, der da vor uns steht, allgemein bestimmt und als ein Teil des Ganzen der Ausdehnung erfassen (Malinowski-Charles 2004, 148 ff.).

Intellekt einnehmen kann und muss. Es ist, wie später zu sehen sein wird, nicht nur der Weg höchst kompliziert und anspruchsvoll, der den einzelnen Erkennenden zu einer intuitiven Erkenntnis führen kann, sondern es bedarf auch einiger intellektueller Anstrengung, um mit Spinoza Funktion, Bedeutung, Möglichkeit und gewissermaßen den „Bedarf“ intuitiver Erkenntnis, die sich auf das Besondere, auf singuläre Essenzen als solche richtet, darzulegen. Dieser Weg soll nun in seinen zentralen Stationen nachgezeichnet werden. Die Richtung weist dabei Spinozas bereits mehrfach zitierte Anmerkung in EIIP40s2, in der die dritte Erkenntnisgattung folgendermaßen beschrieben wird:

Und diese Gattung des Erkennens schreitet von der adäquaten Idee dessen, was die Essenz (essentiae formalis) gewisser Attribute Gottes ausmacht, weiter zu der adäquaten Erkenntnis der Essenz von Dingen (essentiae rerum). (EIIP40s2)

Es muss also (a) geklärt werden, warum es für Spinoza offensichtlich nicht ausreicht, klare und deutliche Ideen von Dingen in ihrer richtigen Verknüpfung, d.h. adäquate Erkenntnis auf der Ebene des Verstandes zu haben, um die besonderen Dinge und deren Ursache im Absoluten wesenhaft zu erkennen. Weiters muss (b) gezeigt werden, warum und wie die Vernunft bzw. der Verstand – Spinoza differenziert nicht zwischen diesen beiden Begriffen – die Essenz gewisser Attribute Gottes erkennt und inwiefern sich diese Erkenntnis noch einmal von der Erkenntnis allgemeiner Eigenschaften und Merkmale, der Erkenntnis von Wesensgesetzen und Beziehungen, die sämtliche Modi in einem Attribut beherrschen, sprich von *notiones communes* unterscheidet. Schließlich gilt es (c) zu untersuchen, was Spinoza unter einem Einzelding und einer singulären Essenz überhaupt versteht.

a) Zunächst also zur Frage, warum es gemäß Spinoza für die wahre Erkenntnis nicht ausreicht, klare und deutliche Ideen von den Dingen und adäquate Erkenntnis im Sinne der *notiones communes* zu haben. Im Speziellen ist es das Problem der Existenz überhaupt und die Individualität der Einzeldinge, die uns in der Erfahrung gegeben sind, deren Individualität als solche durch *notiones communes*, nicht zureichend erklärt werden kann.

Sowohl in der *Ethik* als auch im *Tractatus de Intellectus Emendatione* (= TdIE) betont Spinoza wiederholt, dass Erkenntnis bedeutet, dass man eine Wirkung durch ihre Ursache erkennt. (TdIE [386-34], 69-70) Das vierte Axiom im ersten Teil der *Ethik* lautet: „Die Erkenntnis einer Wirkung hängt von der Erkenntnis einer Ursache ab und

schließt diese ein.“ (Ela4) Deleuze macht darauf aufmerksam, dass es sich hierbei um einen anticartesianischen und quasi tendenziell proaristotelischen Zug Spinozas handle, der sich gegen die „analytische Methode“ wende, die Descartes im Speziellen für metaphysische Fragestellungen und Untersuchungen im Bereich des realen Seins propagiert (in der Geometrie kann seines Erachtens auch die synthetische Methode produktiv angewendet werden) und die er in seinen eigenen philosophischen Überlegungen, z.B. in den *Meditationes*, anzuwenden versucht (vgl. Deleuze 1993, 140 ff.). Was hier „analytische Methode“ genannt wird, besteht darin, von klaren und deutlichen Ideen ausgehend deren Implikationen herauszuarbeiten, um in der Folge Rückschlüsse auf deren Ursachen und Bedingungen zu ziehen. Der Weg geht also vom Bedingten aus auf den bedingenden Grund zurück. So erkennen wir gemäß Descartes ein Allgemeines, das uns wiederum dazu verhelfen soll, die Dinge besser zu bestimmen. Im TdIE wird zunächst deutlich, dass diese Methode für Spinoza keine ausreichend sichere Methode der Erkenntnis zu sein scheint. So kritisiert er beispielsweise den Schluss Descartes auf eine Verbindung von Geist und Körper, den dieser allein daraus zieht, dass er klare Empfindungen von seinem Körper in seinem Geist vorfindet. (TdIE [363-11], 19) Ein weiteres Beispiel für einen solch Schluss, den Spinoza vermutlich in diesem Sinne als kritikwürdig ansehen würde, wäre derjenige, in dem Descartes aus der Tatsache, dass er eine Idee eines Unendlichen, Vollkommenen, etc. in sich hat, die er als endliches Ding unmöglich aus sich und seinen geistigen und sinnlichen Gegebenheiten produzieren kann, darauf schließt, dass Gott existiert (vgl. TdIE [385-33], 67-69; Descartes *Med. III*, AT, 51, 6-52, 9).

Im TdIE heißt es gegen derartige Schlussfolgerungen gerichtet:

Es giebt eine Wahrnehmung, wo das Wesen einer Sache aus einer andern Sache geschlossen wird, aber nicht adäquat; und dies geschieht, wenn wir entweder aus einer Wirkung auf die Ursache schliessen, oder wenn man aus etwas Allgemeinem, was stets von einer Eigenschaft begleitet wird, einen Schluss zieht. (TdIE [363-11], 19)

Spinoza argumentiert im TdIE, dass wir, wenn wir nur von den Wirkungen ausgehend auf eine Ursache schließen, nichts von der Ursache erkennen, was nicht bereits in der Wirkung liegt. Man mag so zwar zu einer klaren Erkenntnis der Ursache kommen, als Allgemeines bleibt sie jedoch ein Abstraktes oder zumindest eben ein solches Allgemeines, das uns nicht dazu verhilft, die Dinge in ihren wesentlichen Besonderheiten, die im Fokus des Interesses stehen sollten, immer besser zu erkennen.

Gemäß Spinoza verstehen wir die Dinge nicht umso besser, je mehr allgemeines Wissen wir uns von Dingen generell aneignen, sondern wir verstehen die Dinge umso besser, je besonderer wir sie denken:

Und so, je allgemeiner das Daseyn gedacht wird, desto verwirrter wird es auch gedacht und kann um so leichter einer jeden Sache angedichtet werden: und im Gegentheile, je besonderer es gedacht wird, desto klarer wird es verstanden und um so schwerer einer andern als der Sache selbst [...] angedichtet. (TdIE [372-20], 38)

Von einer Wirkung auf eine Ursache zu schließen, hält Spinoza also für eine insgesamt nur unzureichende Methode der Erkenntnis.

Wie verhält es sich jedoch mit dem Alternativprogramm der „synthetischen Methode“, für die Aristoteles Pate steht, und die Spinoza grundsätzlich zu affirmieren scheint, wenn er wie „die Alten“ darauf besteht, dass die Erkenntnis der Ursache der Erkenntnis der Wirkung voran gehen müsse (vgl. TdIE [386-34], 71) und das primäre Anliegen einer theoretischen Untersuchung darstellen sollte. Die „synthetische Methode“ wird dadurch bestimmt, dass sie von der Erkenntnis der Ursache bzw. von der Bedingung zum Bedingten fortschreitet. So schreibt Aristoteles schon zu Beginn seiner *Metaphysik*:

Denn wer das Erkennen um seiner selbst willen wählt, der wird die höchste Wissenschaft am meisten wählen, dies ist aber die Wissenschaft des im höchsten Sinne Erkennbaren, im höchsten Sinne erkennbar aber sind das Erste (Prinzipien) und die Ursachen; denn durch diese und aus diesen wird das übrige erkannt, nicht aber sie aus dem Untergeordneten. (Arist. Met. I 1, 982b)

In der zweiten Analytik, in der Aristoteles sich der Untersuchung des adäquaten Schlussverfahrens annimmt, das von Prinzipien bzw. der Definition ausgehend auf das aus ihnen Folgende schließt, heißt es, dass man nur dann einen Schluss oder einen Beweis hat, der eine Sache oder ein Ding wirklich beweist, wenn dieser aus ersten Prinzipien hervorgeht, die man nicht nur „[Z]uvor erkennen“ muss, sondern „auch in höherem Grade als den Schlußsatz“: „Denn immer ist das, wodurch etwas ist, in höherem Grade [...]“ (Arist. An. post. 72a9).

Auch gemäß Spinoza sollte die Erkenntnis der Ursache nicht nur der Erforschung und Konzentration auf die Wirkungen vorangehen, sondern ebenso eine „vollkommenere“ sein, d.h. wir sollten sie insgesamt besser, vollkommener und vollständiger fassen als dasjenige, was Einzelnes aus ihr folgt. Aristoteles' und Spinozas Anliegen ist es, die

Ursache der Dinge so zu erforschen und zu begreifen, wie eine Definition, wobei beide wiederholt davor warnen, einen Begriff, d.h. „was bloß im Verstand vorhanden ist“, mit dem zu verwechseln, „was in der Wirklichkeit ist“ (TdIE [386-34], 71).

Folgt man den Ausführungen von Aristoteles im zweiten Buch der Analytik, in dem er seine wissenschaftliche Definitionslehre entwirft, so besteht die wissenschaftliche Definition nicht darin, einfach nominalistisch einen Begriff festzulegen, der Auskunft darüber gibt, was wir unter einem Ding verstehen. Eine wissenschaftliche Definition muss vielmehr wirkliche Erklärungskraft haben und den wahren Grund dafür angeben, *warum* etwas ist und *was* etwas ist, sie muss, ähnlich einem Beweis, die zureichende Erklärung und Begründung beinhalten, warum ein Ding als dieses oder jenes existiert.

Im vorliegenden Kontext ist zusätzlich zur wissenschaftstheoretischen Definitionslehre in der Analytik aber auch Aristoteles' ontologische Definitionslehre in der *Metaphysik* von Relevanz. Dort betont er, dass die vollständige Definition eines realen Seienden Stoff- und Formgrund enthalten muss, die das Einzelding wesentlich bestimmen. Aus diesem Begriff, der Stoff- und Formursache gleichermaßen enthält, und als Mittelbegriff gedacht wird, sollen sich sodann, gleich einem notwendigen Schluss aus einer gültigen Prämisse, auch alle Eigenschaften ergeben, die dem Ding zugehören (vgl. Höffe 1996, 79 ff.).

Spinoza schließt sich in seinen Ausführungen im TdIE prinzipiell an das Aristotelische Verständnis einer Definition an. Allein was das Auffinden der Definition anbelangt, nimmt Spinoza eine kritische Perspektive gegenüber Aristoteles ein. Die Kritik an einer Erkenntnis, die, wie oben zitiert, „aus etwas Allgemeinem, das stets von einer Eigenschaft begleitet wird“, Schlüsse zieht, richtet sich, worauf auch Deleuze aufmerksam macht, nämlich nicht gegen Descartes, sondern gegen Aristoteles. Gemäß der sogenannten „Bündeltheorie“ gehört nach Aristoteles zum Auffinden einer vollgültigen Definition ein „spezielles Sammeln von Eigenschaften“, die zwar als einzelne jeweils über die zu definierende Sache hinausreichen, zusammen jedoch nur auf das zu bestimmende Ding zutreffen (vgl. Arist. An.post. 96a24-b1, vgl. Höffe, 1996, 80).

Geht es um reale Seiende, so glaubt Aristoteles in seinen Allgemeinbegriffen der Universalien, Gattungen und Arten, die er über das Sammeln solcher Eigenschaften gewinnt und vor dem Hintergrund der oben angeführten Überlegungen, jene Ursachen für Einzeldinge zu finden, die den Ansprüchen an eine Definition gleichkommen. Universalien, Gattungen und Arten erfüllen als Allgemeinbegriffe in Spinozas Augen jedoch nicht den Anspruch, den Aristoteles selbst an eine Definition eigentlich stellt.

Gattungs- und Artbegriffe erfüllen das Ideal der Definition wohl vor allem darum nicht, weil sie als Allgemeines, das durch Abstraktion von je spezifischen Gruppen von Einzeldingen gewonnen wird, keinerlei Grund für das besondere Individuum als solches in sich tragen, weil sie das Individuum ursächlich als dieses nicht erklären.

So kann beispielsweise die Art-Bestimmung des Menschen als vernunftbegabtes Lebewesen, die die Essenz dessen bestimmen soll, was jedes einzelne Ding ist, dass zu dieser Art gehört, nur wieder ein Allgemeines vom Menschen aussagen, ohne dass sich durch diese Definition das Wesen des Individuums erfassen lässt. Im Unterschied zu Aristoteles muss die Definition einer Sache bei Spinoza aber exakt angeben, was notwendig und hinreichend dafür ist, dass das besondere Einzelne das ist, was es ist und so ist, wie es ist:⁸

Ich habe auch gesagt, dass der beste Schluss aus irgend einer besondern bejahenden Wesenheit zu ziehen sey; denn je spezieller eine Vorstellung ist, desto bestimmter und folglich desto klarer ist sie. Daher muss die Erkenntnis der Besonderheiten unser vorzüglichstes Augenmerk sein. (TdIE [388-36], 75)

Im TdIE warnt Spinoza wiederholt vor jeder Form der Abstraktheit und Allgemeinheit, die das Wesen eines Dinges, die Besonderheit einer Sache, das wirkliche Seiende nicht in den Blick bekommt:

Dazu kommt, dass eine solche Täuschung daraus entsteht, dass man die Dinge zu abstrakt auffasst. Denn an sich ist es schon klar genug, dass ich das, was ich in seinem wahren Gegenstände auffasse, nicht auf ein anderes anwenden kann. [...] [D]enn wenn man sich etwas abstrakt denkt, wie z.B. alles Allgemeine, so fasst man es immer im Verstande in einem weiteren Sinne, als in der Wirklichkeit seine Einzelheiten in der Natur vorhanden seyn können. (TdIE [380-28], 57ff.)

Gemäß Deleuze vertritt Spinoza nun also gegen Descartes und mit Aristoteles die synthetische Methode als die einzige, die zu adäquater Erkenntnis führt (vgl. Deleuze 1993, 141-144). Anders als Aristoteles geht Spinoza aber davon aus, dass wir bereits von den Einzeldingen, die wir in der Erfahrung gegeben haben, klare und deutliche Ideen in unserem Verstand haben, dass wir, um Einzeldinge als bestimmte aufzufassen und deren Eigenschaften zu erkennen, nicht auf etwas Allgemeineres bzw. quasi einen

⁸ Was die Genese aristotelischer Allgemeinbegriffe betrifft, so kann man, nebenbei bemerkt, auch nicht wirklich von einer vollkommeneren Erkenntnis der Ursache sprechen, aus denen sich die Wirkungen erklären: die gefundenen Gattungen und Arten, die als die Ursache der ihnen zu subsumierenden Einzeldinge gelten sollen, sind *de facto* Ergebnis eines induktiven Prozesses, der allerdings nicht von klaren und deutlichen Ideen ausgeht, sondern seinen Ursprung in einer „sinnlichen und unklaren Materie“ (*hyle*) hat (vgl. Deleuze 1993, 142).

Aristotelischen Mittelbegriff zurückgreifen müssen, der zwischen der absoluten Ursache alles Seienden und den besonderen Einzeldingen vermittelt. Im Gegenteil, angesichts unseres Vermögens zu verstehen können wir auf Basis der korrekten Definition eines Einzeldings, wenn wir uns dazu „Gedanken bilden“, auch die absolute Ursache auffinden, oder, wie Deleuze es formuliert: Wir können dank unseres vernünftigen Vermögens und dank klarer und deutlicher Ideen die Definition des Absoluten schlicht „erfinden“ (Deleuze 1993, 145). Geht es nach Deleuze, ist es das Moment der Erfindung, das bei Spinoza zur synthetischen Methode hinzukommt, das Aristoteles nicht kennt, weil er allein von dem in der Wahrnehmung gegebenen Besonderen ausgeht, von da ausgehend die Ursache sucht, die wiederum erst ein wirkliches Wissen oder Verstehen der besonderen Dinge ermöglicht. Weiter unten wird zu sehen sein, wie das Moment der „Erfindung“ tatsächlich ins Spiel kommt, wenn es um die Konstruktion der Substanz bzw. die Idee Gottes geht. Zuvor möchte ich allerdings noch zeigen, dass Deleuze möglicherweise nicht ganz richtig liegt, wenn er behauptet, dass adäquate Erkenntnis bei Spinoza immer schon die Erkenntnis der *absoluten* Ursache, also eine Erkenntnis der Idee Gottes voraussetzt und Spinoza dementsprechend allein die synthetische Methode als legitime Methode der Erkenntnis und Wissenschaft postulieren würde.

Deleuze bezieht sich in seinen Ausführungen nur auf den TdIE, in dem Spinoza tatsächlich eine solche Interpretation nahelegt. Was Spinozas Erkenntnistheorie betrifft, finden sich in der *Ethik* jedoch einige Differenzierungen, die nicht übersehen werden dürfen und die vor allem von Bedeutung sind, wenn es darum geht, die Erkenntnis der *ratio* von der intuitiven Erkenntnis zu unterscheiden und zu sehen, wie die Vernunft uns vom einen ausgehend die Möglichkeit und Notwendigkeit des Anderen überhaupt erst eröffnet. So ist es beispielsweise bezeichnend, dass die *ratio* im TdIE aufgrund ihrer Allgemeinheit tendenziell eher noch der inadäquaten Erkenntnis zugerechnet wird, während sie in der *Ethik* entschieden unter die adäquate Erkenntnis fällt. Dem Verstand, wie er in der *Ethik* gefasst wird, genügen klare und deutliche Ideen, um zu adäquater Erkenntnis zu kommen. Er hat adäquate Erkenntnis, wenn er sich seiner klaren und deutlichen Ideen in der Reflexion bewusst ist und sie in eine richtige, kohärente Ordnung und Verknüpfung zueinander bringt. Im vorigen Kapitel wurde gezeigt, dass wir mittels Verstand adäquate Erkenntnis gemeinsamer Eigenschaften der Dinge haben und bereits zu allgemeinen Gesetzen und Beziehungen gelangen, die sämtliche Modi in einem Attribut bestimmen. Wir verfügen also durchaus, noch ohne auf eine Erkenntnis der *absoluten* Ursache zurückgreifen zu müssen, über adäquate Begriffe, die wir auf

verschiedene Gegenstände gleichermaßen richtig anwenden können und weiters haben wir wirkliche Erkenntnis der konstituierenden Gesetze, die körperliche und geistige Dinge, die uns in der Erfahrung gegeben sind, strukturell bestimmen bzw., wenn man so will, in Form von realen Kräften hervorbringen. Im Prinzip haben wir mit dem Wissen um die physikalischen und psychologischen Gesetze aber nichts anderes als eine Erkenntnis von *allgemeinen* Ursachen *allgemeiner* Eigenschaften und *allgemeiner* Relationen zwischen den Dingen. Die analytische Methode hat offenbar für Spinoza in diesem begrenzten Rahmen durchaus ihre Berechtigung. Wenn es um die wissenschaftliche Erkenntnis wirklicher Gemeinsamkeiten von Dingen sowie um reine Relationsbeziehungen geht, scheint die analytische Methode ihren besten Dienst zu erweisen. Es bleibt jedoch offensichtlich etwas, was sich ihr – zumindest solange sie sich bei den Allgemeinbegriffen von Eigenschaften und Gesetzen aufhält – grundlegend entzieht: die Erkenntnis eines Absoluten und die Erkenntnis der wesenhaften Besonderheit einer einzelnen Sache, die nicht nur im TdIE als das zentrale Anliegen formuliert wird, sondern auch in der *Ethik* das letzte Erkenntnisziel darstellt.

In EIIP37 schreibt Spinoza: „Was allen Dingen gemeinsam ist und was gleichermaßen in einem Teil wie in dem Ganzen ist, macht nicht die Essenz eines Einzeldinges aus.“ Und in Lehrsatz 44 heißt es erneut: „Hinzu kommt, daß die Grundlagen der Vernunft Begriffe sind, die Merkmale erläutern, die allen Dingen gemeinsam sind und nicht die Essenz eines Einzeldinges erklären [...]“

Worauf Spinoza grundsätzlich hinzuzielen scheint und der Bereich, für den die synthetische Methode ihren Dienst antreten wird, ist eine ontologische Erkenntnis. Was sich in dieser zeigt, wird sich im Endeffekt auch als der fundierende Grund für die Wahrheit unserer adäquaten Erkenntnis überhaupt, der wissenschaftlichen wie der intuitiven, herausstellen. Eine Erkenntnis dieses absoluten Grundes ist für die Möglichkeit der adäquaten Erkenntnis auf der Ebene der *notiones communes* nicht unbedingt erforderlich. Die Erkenntnis dieses Grundes selbst ist jedoch auch nicht über *notiones communes* zu erreichen, sondern nur, wie ich in Abschnitt b) zeigen möchte, über eine vernünftige Reflexion auf unser Streben und Vermögen zu verstehen und einen kreativen bzw. konstruktiven Akt der Vernunft. Das Ziel muss es sein, dass wir etwas finden, das unsere relative Erkenntnis von der Existenz einzelner Dinge und die Bestimmungen der Dinge allein durch Allgemeines durch die Erkenntnis einer Ursache überwinden, die den oben genannten Kriterien genügt: Es muss sich um eine reale Ursache handeln, die die realen Dinge als ihre Wirkungen hervorbringt, insofern sie sie

bereits, gleich einer Definition, in ihrer formalen und materiellen Essenz, wohlgermerkt *als individuelle* – quasi immer schon enthält. Eine solche Erkenntnis der Ursache wird nur über die synthetische Methode erreichbar sein. Die synthetische Methode ist dabei, das muss bemerkt werden, nicht etwa mit der intuitiven Erkenntnis gleichzusetzen. Die Möglichkeit wesenhafter Erkenntnis der Einzeldinge durch intuitive Erkenntnis wird sich erst über die weiterführenden Überlegungen Spinozas und seinem „Umweg“ über die Konstruktion der Substanz als wirkliche Möglichkeit und als das letzte Ziel vollkommener Erkenntnis erweisen.

b) Die Frage ist nun jedoch, wie Spinoza zu seiner „Definition“ der absoluten Ursache kommt, die alles Seiende, d.h. die Einzeldinge, die uns in der Erfahrung gegeben sind und von denen wir klare und deutliche Ideen in unserem Verstand haben, in ihrer materiellen und geistigen Essenz beinhalten und wirklich hervorbringen soll. Es ist im weiteren Sinn die Frage danach, warum und wie Spinoza seinen Substanzbegriff konstruiert, den er zu Beginn des Textes darlegt und der die Grundlage des ganzen Systems bildet, das Spinoza in den fünf Teilen seiner *Ethik* zu entfalten versucht. Anders formuliert und auf die weiter oben angeführte Beschreibung der intuitiven Erkenntnis bezogen, lautet die Frage im engeren Sinn, wie wir zu einer adäquaten Erkenntnis der Essenz „gewisser Attribute Gottes“ gelangen.

Der erste Schritt, der uns bei Spinoza über die *notiones communes* hinausführt, findet seinen motivationalen Ursprung in einem Streben der Vernunft. Gemäß Spinoza liegt es „in der Natur der Vernunft, Dinge nicht als zufällig, sondern als notwendig zu betrachten“ (EIIp44), womit behauptet wird, dass wir als vernünftige Wesen „naturgemäß“ danach streben, die Dinge durch ihre zureichenden Gründe zu erklären und uns im Rahmen dieser Erklärung nicht damit begnügen wollen, die Dinge nur relativ in Bezug auf andere Dinge zu verstehen, geschweige denn die Existenz der Dinge, die uns gegeben sind, für zufällig zu halten. Unserem vernünftigen Streben und dem Vermögen zu verstehen schuldet sich also gewissermaßen die Unzufriedenheit unserer Vernunft angesichts der Erkenntnis, die wir mittels *notiones communes* gewonnen haben. Es ist ein Akt der vernünftigen Reflexion, der uns zu erkennen gibt, dass wir auf der Ebene der *ratio* eigentlich immer nur allgemeine Erkenntnis von den Eigenschaften bzw. relative Erkenntnis von der Existenz der Dinge haben. Wenn wir bei endlichen Dingen fragen, was ein Ding genau als dieses Einzelne und Besondere wesenhaft ist und ausmacht, sehen wir ein, dass wir nichts nennen können, was nicht auch uns selbst oder andere Dinge betrifft oder betreffen kann. Wenn wir fragen, warum ein endliches Ding,

eine bestimmte Idee oder ein bestimmter Körper, existiert, können wir uns nur auf Gesetzmäßigkeiten der Natur beziehen, die Dinge im allgemeinen bestimmen. Diese Gesetzmäßigkeiten sind bei Spinoza zwar die „wahren Gesetzbücher“, „feste Dinge“ in der Natur, „nach welchen alles Einzelne sowohl geschieht als geordnet wird“ und mit denen die „veränderlichen einzelnen Dinge“ so „innig und wesentlich“ zusammenhängen, „dass sie ohne dieselben weder seyn noch gedacht werden können“ (TdIE [388-36], 77), kein Gesetz jedoch ist der notwendige Grund, die wirkliche Ursache für die Existenz eines bestimmten Individuums. Das Individuum ist nur insofern durch Gesetze notwendig bedingt, als diese die Beziehungen zwischen allen Dingen regeln und die Möglichkeiten des Entstehens und Vergehens von Dingen überhaupt determinieren. Ein Gesetz bringt allenfalls reale Beziehungen hervor, aber nicht die realen Dinge, die in diesen Beziehungen stehen. Wenn wir also mit Spinoza mitgehen, können wir reflexiv einsehen, dass uns die *notiones communes* auf der Suche nach dem Wesen und dem notwendigen Grund einer Einzelexistenz eine Antwort schuldig bleiben. Selbst eine immer dichtere Anhäufung von adäquaten Allgemeinbegriffen, ja gar ein vollständiges Begriffsnetz von sämtlichen Eigenschaften, die den Dingen zukommen, und ein Wissen von allen Gesetzen, die sie untereinander bestimmen, würde uns keine Einsicht in das singuläre Wesen und die Notwendigkeit der Existenz eines Einzeldings geben. Die Existenz eines Einzeldings und damit die Existenz aller Einzeldinge überhaupt bleiben zufällig, wenn wir nur auf Gemeinsamkeiten der Dinge achten und keine Ursache finden, die sie mit Notwendigkeit hervorbringt und sie wesenhaft als je dieses einzelne Ding bestimmt.

Das Streben der Vernunft, notwendige Gründe für die Dinge zu finden, bleibt – unter der Bedingung, dass man Spinozas systematischer Abhandlung folgt und seine Prämissen akzeptiert – nicht erfolglos. Wie ich nun zeigen möchte, ist es einerseits die Vernunft als unser Vermögen zu verstehen selbst, die uns in der vernünftigen Reflexion nicht nur die Unzulänglichkeit des Verstandes, sondern auch positiv die Notwendigkeit, d.h. die Existenz einer absoluten Ursache offenbart. Mittels Vernunft können wir zudem feststellen, welche formalen Eigenschaften das Absolute rein *als Begriff* impliziert. Andererseits jedoch sind es die klaren und deutlichen Ideen, dank derer wir das reale Wesen dieser absoluten Ursache als Denken und Ausdehnung konkret erkennen sollen. Für die Definition und nähere Bestimmung des Absoluten greift Spinoza im ersten Teil der *Ethik* auf die traditionellen Gottesbeweise zurück. Der Kausalitätsbeweis, einer von insgesamt vier Gottesbeweisen in Spinozas *Ethik*, ist *einer* der möglichen Wege, die

Spinoza aufzeigt, wie man mit der Vernunft zu einem Absoluten gelangt (EI_p11). Mit ihm kann man, neben dem Kontingenzbeweis, am Besten an das vorher skizzierte Problem der notwendigen Begründung endlicher Dinge anknüpfen. Der Beweisgang, der als ein *a posteriori* Gottesbeweis von unserer Erfahrung ausgeht, in der wir es nur mit endlichen Dingen zu tun haben, ist bekannt: Es wird davon ausgegangen, dass alles, was existiert, eine Ursache haben muss. Wenn wir die Ursache der Existenz eines endlichen Dings durch Rückgriff auf andere endliche Dinge zu erklären versuchen, landen wir im infiniten Regress, da wir immer noch nach weiteren Gründen fragen und weitere Ursachen finden werden, die mitverantwortlich dafür sind, dass genau dieses eine Ding, dessen Existenz in Frage steht, existiert. Wir werden im Bereich des Endlichen auf keine notwendige und zureichende Ursache stoßen, die nicht selbst wiederum nur eine Wirkung ist. Wenn man im Bereich der endlichen Dinge einen zureichenden Grund für *ein* endliches Ding finden wollte, müsste man also allenfalls die *Gesamtheit aller Dinge* als Ursache anführen. Die Gesamtheit aller endlichen Dinge muss jedoch wiederum auf ihre Ursache hin befragt werden. Weil es im Bereich des Endlichen daher keine zureichende Ursache für ein endliches Ding und die Gesamtheit aller endlichen Dinge gibt, so der „Beweis“, muss eine erste, nicht kontingente Ursache existieren, die selbst nicht wiederum auf etwas Anderes zurückzuführen ist. Die Nicht-Kontingenz bzw. Absolutheit der ersten Ursache wird also bezeugt im Dass-Sein der Gesamtheit der Dinge sowie im Dass-Sein eines jeden Einzeldinges. Dieses Absolute als *causa prima* bzw. notwendige erste Ursache wird traditionellerweise Gott genannt.

Die Gottesbeweise zu Beginn der *Ethik*, mit denen Spinoza sowohl an die aristotelische Tradition als auch an Descartes anknüpfen kann, sollen wohl auf verschiedene Art und Weise belegen, dass die Vernunft nicht nur danach strebt, notwendige Gründe für Dinge zu finden, sondern dass wir auch die Notwendigkeit einer (realen) Existenz eines Absoluten und seine wesentlichen formalen Eigenschaften (z.B. unendlich, vollkommen, allmächtig) mittels Reflexion, vernünftiger Begriffsbildung und logischer Schlussfolgerung erkennen können. Es kann hier nicht ausführlich auf diese Gottesbeweise kritisch eingegangen werden. Wichtig ist jedoch, mit welcher radikalen Konsequenz Spinoza im Gegensatz zu seinen Vorgängern den Begriff des Absoluten – in dem gemäß des ontologischen Gottesbeweises Essenz und Existenz wesenhaft zusammenfallen – als Ursache der Dinge denkt: So kommt er nämlich mit seinem Gottesbegriff nicht wie Aristoteles auf eine entfernte Ursache, einen unbewegten Bewegten, der am Anfang alles Bewegten steht, nicht auf einen transzendenten

Schöpfergott als geistige Substanz, die die endlichen Dinge als entfernte Ursache aufgrund eines Willensaktes quasi aus dem Nichts erschafft und im Rahmen der *creatio continua* in ihrem Sein erhält, wie Descartes. Vielmehr fasst er das Absolute tatsächlich als das Absolute, Infinite, Unendliche, allesumfassende Sein schlechthin, d.h. als die absolute Existenz bzw. als dasjenige Sein, außerhalb dessen es *per definitionem* nichts geben kann, wenn es vollkommen, unendlich und ewig sein soll. Aus der Tatsache, dass es außerhalb dieser absoluten Existenz nichts gibt, folgt, dass alles, was existiert, d.h. auch alle besonderen Seienden, der Substanz oder Gott oder der Natur inhärieren: „Außer Gott kann es keine Substanz geben und keine begriffen werden.“ (EIp14) „Was auch immer ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden.“ (EIp15)

Man könnte sagen: „Gott ist alles“. Wie es das weiter oben skizzierte Ideal der Definition vorgibt, soll das Absolute, wenn es als Ursache aller endlichen Dinge gefasst werden soll, als ein solches reales Sein gedacht werden, das alles, was existiert und jemals existieren kann, in seiner materialen und formalen Essenz in sich trägt und als Ursache gleichzeitig die absolute Kraft darstellt, diese Dinge in ihr selbst und durch sich selbst hervorzubringen. Spinozas Gott ist *natura naturans* und *natura naturata*, d.h. einerseits dasjenige Absolute, das als Ewiges, Unendliches, Vollkommenes begriffen wird, das sich wesenhaft in Attributen ausdrückt, andererseits dasjenige, das unendlich viele Dinge in sich und durch sich selbst hervorbringt. Das Wesen bzw. die ewige Existenz des Absoluten als absolutes Sein besteht, folgt man Spinoza, vor allem in seiner Allmacht, die er als absolute Macht zu handeln, sprich als die absolute Produktivität der Natur selbst auffasst. Als *natura naturata* ist Gott andererseits aber auch dasjenige, „was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes oder vielmehr der Natur irgendeines seiner Attribute folgt, d.h. alle Modi der Attribute Gottes, insofern sie als Dinge angesehen werden, die in Gott sind und ohne Gott weder sein noch begriffen werden können.“⁹

Das Originelle an Spinozas Substanzkonstruktion liegt nun nicht nur darin, dass er das Absolute in Form von *natura naturans* und *natura naturata* als absolute Immanenz charakterisiert, sondern auch in der Art und Weise, wie er den Zusammenhang zwischen der einen Ursache und den vielen Einzeldingen, die sie in sich und durch sich bewirkt,

⁹ EIp29s. Vgl. EIp16 und EIp34d: „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgen (d.h. alles, was unter einen unendlichen Verstand fallen kann).“ (EIp16) Und: „Gottes Macht ist genau seine Essenz. [Beweis:] Aus der bloßen Notwendigkeit der Essenz Gottes folgt nämlich, daß Gott die Ursache seiner selbst (nach Lehrsatz 11) und (nach Lehrsatz 16 und seinem Folgesatz) aller Dinge ist. Folglich ist Gottes Macht, durch die er und alles ist und handelt, genau seine Essenz. W.z.b.w.“ (EIp34, d).

konzipiert. So denkt er den Zusammenhang bzw. das Ursache-Wirkungs-Verhältnis zwischen der *einen* absoluten ewigen Ursache und den vielen unendlichen und endlichen Einzeldingen nicht etwa neuplatonistisch als Emanation¹⁰, nach der das Viele aus dem Einen als ihrem absoluten Ursprung ausfließt, oder als eine für die Welt „Platz“ schaffende Selbstkontraktion Gottes wie in der kabbalistischen Lehre des Zimzum¹¹, sondern er bestimmt das Verhältnis zwischen der Substanz, den Attributen, „von denen jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt“, und den Modi, von denen wiederum „Gottes Attribute auf bestimmte und geregelte Weise ausgedrückt [*exprimuntur*] werden“ (EIp25c), als eine *Ausdrucksbeziehung* zwischen Ursache und Wirkung.

In dieser Ausdrucksbeziehung liegt tatsächlich, wie es kein anderer besser als Deleuze in seinem Buch *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* aufgezeigt hat, ein, wenn nicht gar *der* „Knackpunkt“ des Spinozanischen Systems. Weil Spinoza die Einzeldinge als immanenten Ausdruck der Substanz begreift und wir vermittels unseres erkennenden Vermögens ebenso genuiner Ausdruck der Substanz sind, der wir inhärieren, können wir aus unseren klaren und deutlichen Ideen, die wir von den Dingen haben, d.h. in Rückbezug auf unsere verlässlichen adäquaten Ideen, auch Rückschlüsse auf das *konkrete* Wesen dessen ziehen, was die Ursache dieser Einzeldinge ist. Anders gesagt: Unser Denken ist prinzipiell fähig, die Wirklichkeit der einen Substanz ausdrücken, weil es selbst Ausdruck selbiger Substanz ist. Wir haben es hier also mit einer chiasmatischen Argumentation zu tun – die Idee der Ursache ist gleichsam die Ursache der Idee. Mittels Vernunft allein würden wir die Substanz *de facto* nur abstrakt und formal als ein Absolutes fassen, das ein Unendliches sein muss, dem notwendige Existenz zukommt und das alles Endliche bedingt, das aber nicht näher inhaltlich-material bestimmt werden könnte. Es bliebe bei einer bloßen begrifflichen, abstrakten Definition, die nicht erklären würde, warum und wie dieser gedachte Begriff konkret die Ursache bestimmter körperlicher Dinge und unserer Ideen sein soll, warum und wie eine solche nur abstrakt zu fassende Ursache genau die qualitativ so und so bestimmten existierenden Einzeldinge hervorbringt, die wir wahrnehmen, erfahren, von denen wir klare und deutliche Ideen und schließlich adäquate Erkenntnis haben. Wenn wir jedoch von klaren und deutlichen Ideen, also von der Erfahrung und evidentem Wissen ausgehen, und diese als genuinen Ausdruck des Seins annehmen – genau im

¹⁰ Zur Emanationslehre mit ihrem Ursprung bei Platon und Plotin vgl. Halfwassen 1992.

¹¹ Zur Theorie des Zimzum in der jüdischen Mystik vgl. Scholem 2013, 255-88; 291-300.

selben Sinne, wie sich die Substanz in Meereswellen, Stühlen und mathematischen Formeln etc. ausdrückt –, gelangen wir über rein logische Bestimmungen hinaus zu einer wirklichen Ursache, zum absoluten Sein oder zum Sein des Absoluten, das sich in uns und den anderen Dingen, die ihr inhärieren, ausdrückt.

Spinoza löst die Frage nach der realen Ursache der geschaffenen Einzeldinge *de facto* also mit dem Kunstgriff, die größtmögliche Verallgemeinerung der konkreten und adäquaten Bestimmungen dessen, was es wirklich gibt – nämlich denkende und ausgedehnte Dinge – als Denken und Ausdehnung zu zwei Attributen der einen Substanz selbst zu erklären. Die Attribute sind die Qualitäten des Absoluten. In Wirklichkeit gibt es nur die Substanz und ihre Modi, die infiniten Modi als ein ewiger, die endlichen Modi als „bestimmter und geregelter Ausdruck“ der Substanz (E1p25c). Auf den Zusammenhang zwischen Substanz, Attribut und Modus werde ich im folgenden Teil näher eingehen. An dieser Stelle geht es nur darum, zu sehen, wie Spinoza zu seiner „Idee Gottes“ als Begriff der Substanz vorstößt, der für die *mens humana* notwendig ist, die Existenz und Essenz der besonderen Einzeldinge als solche zu erkennen. Dafür muss man jedoch das Moment der „Erfindung“, auf das Deleuze aufmerksam macht, als notwendigen methodischen Schritt zur Auffindung bzw. Erfindung des Begriffs der Substanz annehmen.

Gemäß Deleuze ist die „synthetische Methode“ Spinozas, die uns zur „Idee Gottes“ führt, also gleichzeitig reflexiv, konstruktiv und deduktiv:

Unter ihrem ersten Aspekt ist die synthetische Methode reflexiv, d.h. sie läßt uns unser Vermögen zu verstehen erkennen. Auch ist es wahr, daß die synthetische Methode von der Wirkung her eine Ursache *erfindet* oder *fingiert*; statt darin einen Widerspruch zu sehen, müssen wir darin das Minimum an Regression erkennen, das uns erlaubt, die Idee Gottes als Quelle aller anderen Ideen *so schnell wie möglich* zu erreichen. Unter diesem zweiten Aspekt ist die Methode konstruktiv oder genetisch. Schließlich sind die sich aus der Idee Gottes ergebenden Ideen realer Seiender [sic]; ihre Hervorbringung ist zugleich die Deduktion des Realen, weil die Form und die Materie des Wahren in der Verkettung der Ideen identisch sind. (Deleuze 1993, 144-45)

Die „Erfindung“ ist nicht mit einem Akt der Phantasie zu verwechseln, sondern sie wird legitimiert durch die Annahme, dass wir klare und deutliche Ideen von seienden Dingen haben und dass sich das absolute Sein in diesen Dingen wesenhaft ausdrückt. Dem menschlichen Geist sind diese Dinge als Körper oder als Ideen bekannt. Da Spinoza von der Strukturisomorphie der Attribute ausgeht, da es sich ja nur um unterschiedliche Qualitäten, nicht aber um verschiedene Substanzen handelt, genügt es, wenn wir eine

klare und deutliche Idee entweder von einem körperlichen oder einem geistigen Ding haben, um mittels vernünftiger Konstruktion zu einer vollkommenen Einsicht in das reale Sein der Substanz als Ursache dieser Dinge und zu einer adäquaten Erkenntnis ihrer Attribute Denken und Ausdehnung zu gelangen. Potentiell lässt uns jede klare und deutliche Idee eines existierenden Einzeldings, verstanden als Ausdruck der *natura naturans*, die Substanz als die notwendige Ursache sowohl dieses körperlichen Dings als auch der Idee, die wir von ihm haben, erkennen.

Die Lehrsätze 45, 46 und 47 im zweiten Teil der *Ethik* bringen genau dies zum Ausdruck:

Jede Idee eines wirklich existierenden Körpers, generell eines wirklich existierenden Einzeldinges, schließt notwendigerweise eine ewige und unendliche Essenz Gottes in sich. (EIIp45)

Die Erkenntnis der ewigen und unendlichen Essenz Gottes, die jede Idee in sich schließt, ist adäquat und vollkommen. (EIIp46)

Der menschliche Geist hat eine adäquate Erkenntnis der ewigen und unendlichen Essenz Gottes. (EIIp47)

Die Frage, wie wir zu einer adäquaten Erkenntnis der Attribute Gottes gelangen, der dieser Abschnitt b) gewidmet war, ist mit diesem Lösungsansatz zumindest so weit beantwortet, dass klar sein müsste, wie wir Spinoza folgend mittels vernünftiger Reflexion und Konstruktion zu einer adäquaten Erkenntnis der Attribute Denken und Ausdehnung als den zwei Formen gelangen, in denen sich die *natura naturans* als absolute Ursache *für uns* in klaren und deutlichen Ideen der Dinge ausdrückt.

Von dieser adäquaten Erkenntnis der Attribute Gottes können wir nun nach EIIp40s2 voranschreiten zur Erkenntnis der Essenz des Einzeldings.

c) Wenn Spinoza in der zitierten Anmerkung zu Lehrsatz 40 im zweiten Teil der *Ethik* davon spricht, dass wir von der „adäquaten Erkenntnis der Essenz gewisser Attribute Gottes“ fortschreiten können zur adäquaten Erkenntnis der *essentiae rerum*, so ist damit wohlgerneht nicht gemeint, dass wir von einer Erkenntnis der Attribute direkt das formale Wesen eines Einzeldings deduzieren, geschweige denn, dass wir daraus auf die Existenz oder die wirkliche Essenz eines uns in der Erfahrung gegebenen konkreten Dings, das als Besonderes raumzeitlich existiert und seine spezifische Geschichte hat, einen Schluss ziehen könnten. Vielmehr scheint in den Lehrsätzen 40 bis 46 zum Ausdruck zu kommen, dass wir mittels einer Erkenntnis der formalen Essenz der

Attribute Denken und Ausdehnung als wesenhaftem Ausdruck der Substanz erstmals überhaupt auch einen Begriff von einer wirklichen, *wesenhaften* Einheit eines endlichen Dinges im Allgemeinen erhalten. Darin besteht wohlgermerkt eine zentrale Voraussetzung für die theoretische Möglichkeit einer intuitiven Erkenntnis gleichermaßen wie für ihren praktischen Vollzug, die intuitive Erkenntnis ist jedoch nicht, wie man angesichts von EI_p40s fälschlicherweise annehmen könnte, als solches Deduktionsgeschehen zu verstehen, das von der Erkenntnis der Attribute ausgehend zu einer unmittelbaren Einsicht in das Wesen der Dinge gelangt. Geht es darum, die Einheit und Essenz der Dinge generell zu verstehen, haben wir es vielmehr noch immer mit einer Erkenntnis zu tun, die mittels synthetischer Methode bzw. mittels intellektueller Ableitung aus dem Begriff des Attributs bzw. der „Idee Gottes“ möglich ist.

Die Konstruktion der Substanz in Bezug auf die Essenz des Einzeldings ergibt sich, noch bevor es um die intuitive Erkenntnis geht, daraus, dass im Gegensatz zu den Möglichkeiten der *ratio* überhaupt ein Begriff wirklicher Einheit gefunden werden kann. Auf der Ebene der *ratio* wissen wir nur, dass es Einzeldinge gibt und wir können sie hinsichtlich allgemeiner Eigenschaften näher bestimmen. Warum es Einzeldinge überhaupt gibt und was deren irreduzible singuläre Qualität als solche verursacht und bestimmt, sprich, wie sich das Einzelne als Einzelnes wesenhaft fassen lässt, sodass es sich nicht in Allgemeinheiten auflöst bzw. auf kleinere Teile reduziert wird, die keine Einheit als solche konstituieren können, lässt sich mittels analytischem Verstand und *notiones communes* nicht explizieren. Erst aufbauend auf seiner Konzeption von der Substanz als der absoluten Ursache aller Dinge, lässt sich mit Spinoza ein Konzept wirklicher Einheit in Bezug auf die Einzeldinge finden, das sowohl das Dass- als auch das eigentliche Was-Sein eines Dinges zu explizieren vermag, aus dem sich schließlich sogar die Eigenschaften, die ihm zukommen, wenn man nur auf es selbst achtet, ergeben sollen. Wohlgermerkt bleibt bei all dem immer Voraussetzung, dass uns die Dinge sinnlich gegeben sind und wir sie verstandesmäßig erkennen.

Essenz und Existenz eines Einzeldings sind dabei, wie bereits aus der Definition des Begriffs der „Essenz“ hervorgeht, in Hinblick auf das Einzelding genauso wenig voneinander zu trennen, wie in Hinblick auf die Substanz. Die Definition der Essenz weist weiters auch nochmals auf den intrinsischen Zusammenhang zwischen Ontologie und Epistemologie hin, der Spinozas gesamtem System vorausgesetzt ist und die Ausdrucksbeziehung konstituiert: Etwas kann nur wirklich begriffen werden, wenn es ist, und alles was ist, kann (potentiell) auch begriffen werden:

Zur Essenz irgendeines Dinges gehört meinem Verständnis nach das, mit dessen Gegebensein das Ding notwendigerweise gesetzt und mit dessen Aufhebung das Ding notwendigerweise aufgehoben wird; anders formuliert dasjenige, ohne das das Ding weder sein noch begriffen werden kann, und das seinerseits ohne das Ding weder sein noch begriffen werden kann. (EIIId2)

Zu zeigen, welche Konsequenzen nun aus der Konzeption der Substanz für die weitere Bestimmung des Einzeldings hinsichtlich seiner Essenz und Existenz folgen und inwiefern sich unser Wissen um die allgemeinen strukturellen Zusammenhänge ontologischer Art mit unserer tatsächlichen, raumzeitlichen Erfahrung von aktuell existierenden Dingen vereinbaren lässt, ist das erklärte Anliegen des nächsten Abschnitts.

3. Das modale Wesen der Einzeldinge und der *conatus* als wirkliche Essenz

Das Ziel dieses Abschnitts liegt darin, noch einmal genau zu ergründen, was Gegenstand intuitiver Erkenntnis sein soll, sprich, was es mit der Essenz des Einzeldings auf sich hat. Dafür muss der Frage nachgegangen werden, was einen Modus zu einem Modus macht und wie der Modus einerseits mit den Attributen bzw. der Substanz selbst hinsichtlich seiner Essenz und Existenz zusammenhängt, wie andererseits jedoch andere endliche Dinge für sein Entstehen und Fortbestehen notwendig sind. Wohlgermerkt handelt es sich auch hierbei um ein sehr schwieriges Problem, das in der Forschungsliteratur von vielen Interpreten je anders „gelöst“ wird. Eine Hauptschwierigkeit besteht darin, zu klären, wie Spinoza sich das Verhältnis von Attributen, infiniten Modi und endlichen Modi als kausales Verhältnis vorstellt, wie aus unbestimmten Attributen oder, wenn man Ansätzen folgt, die die infiniten Modi als Instrument der Vermittlung zwischen ewiger Substanz und endlichen Modi annehmen, wie durch infinite Modi bestimmte einzelne Dinge entstehen oder erzeugt werden. Ein weiteres Rätsel, das Spinoza dem Leser stellt, besteht in der Frage, wie das formale Wesen eines Einzeldings, das unzeitlich gedacht wird, mit der aktuellen Essenz eines Individuums zusammenhängt, das raumzeitlich existiert und mit dem Begriff des *conatus* als seiner „aktuellen Essenz“ noch einmal einen anderen Namen bekommt. Im vorliegenden Kontext ist es nicht möglich, diesen Fragen und Diskussionen bis in die Details nachzugehen. Die entscheidenden Bestimmungen und Unterscheidungen von formalem modalen Wesen und aktuellem Wesen müssen jedoch herausgearbeitet werden, um zu wissen, was es für den menschlichen Geist (nicht) heißen kann, die Dinge, die ihm gegeben sind, in ihrem Wesen intuitiv zu erkennen. Meine These ist, dass hier vor allem die aktuelle Essenz eines Individuums von höchster Relevanz sein muss, wenn Spinoza wirklich möchte, dass wir die Dinge, die uns in der Erfahrung gegeben sind, in ihrer Besonderheit, in ihrer Singularität immer besser verstehen und fassen und Allgemeinheit wie Abstraktion so gut als möglich vermieden werden sollten.

Wenn man versucht, den Modus ausgehend von Spinozas Definition der Substanz und ihren Attributen zu erklären oder abzuleiten, stößt man auf unüberwindbare Schwierigkeiten. So lässt sich unmittelbar nicht erklären, wie man z.B. aus dem Attribut der Ausdehnung, das an sich noch völlig unbestimmt ist, weil es ein reines, ewiges

Wesen der Substanz ausdrückt, gerade die infiniten Modi von Ruhe und Bewegung schlussfolgern könnte, geschweige denn die einzelnen Körper, die als endliche auch für eine bestimmte Zeit existieren. Man kann davon ausgehen, dass dies auch nicht der Weg ist, den Spinoza vorschlagen oder als möglich darstellen wollte. So scheint mir der Hinweis von Robert Schnepf durchaus zuzutreffen, dass das „systematische Ableitungsproblem“ nicht darin besteht, „daß Spinoza Gott und seine Attribute bewiesen hätte und dann aus diesen Attributen deduzieren muß, daß es Dinge gibt“, sondern dass er vielmehr zunächst von den Dingen ausgeht (Schnepf 2006, 43). Es wurde im letzten Kapitel gezeigt, wie man von den Gemeinsamkeiten der Dinge ausgehend zu ihrem „substantiellen Kern“ vorstößt, der in Denken und Ausdehnung selbst besteht und im Anschluss daran, so die Idee, von der Erkenntnis der Attribute bzw. der Substanz als notwendiger absoluter Ursache die einzelnen Dinge auf andere Art und Weise zu rekonstruieren und adäquat bzw. gar in ihrem wahren Wesen zu erkennen vermag.

Was lässt sich nun von dem Begriff der Substanz ausgehend Näheres über Existenz und Essenz der Modi sagen? Der definitorische, formale Unterschied zwischen Substanz und Modi besteht darin, dass bei der Substanz Essenz und Existenz zusammenfallen, während Modi in ihrer Existenz und Essenz von etwas anderem abhängen, durch das allein sie sein und begriffen werden können. Die Modi sind also im Gegensatz zur Substanz nicht selbstverursacht und ihre Essenz schließt nicht notwendig Existenz ein. So gibt es gemäß EIIp8 in der Idee Gottes Ideen nicht-existenter Modi und es heißt axiomatisch in EIIa1, dass die Essenz eines Menschen nicht notwendig Existenz einschließt. Außerdem unterscheidet Spinoza zwischen der Existenz eines Dinges, wie wir es in Raum und Zeit betrachten (aktuelles Wesen) und seiner formalen Essenz (formales Wesen/modales Wesen). Die Frage, wie das Verhältnis von Essenz und Existenz den einzelnen Modus betreffend zu denken ist, ist gleichbedeutend mit der Frage, wie die Substanz gemäß Spinoza Ursache der bestimmten endlichen Dinge ist, die sie hervorbringt. Dieses Problem gilt es nun einer Lösung zuzuführen, will man am Ende wissen, was Gegenstand intuitiver Erkenntnis ist, deren Ziel in der Erkenntnis der Essenz des Einzeldings besteht.

Im ersten Teil der *Ethik* stößt man auf zwei divergierende Konzepte, was die Verursachung der Modi durch die Substanz betrifft. So ist einerseits davon die Rede, dass die Substanz selbst die notwendige Ursache der Essenz und Existenz der Modi sei (EIp25), bereits in EIp28 heißt es jedoch, dass ein endliches Einzelding, „d.h. jedes Ding, das endlich ist und eine bestimmte Existenz hat“, „weder existieren noch zu einem

Wirken bestimmt werden“ kann, „wenn es nicht von einer anderen Ursache zum Existieren und Wirken bestimmt wird, die ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat“. Es hat den Anschein, als wäre einerseits die Substanz als solche Ursache der Existenz und Essenz der Dinge und als gäbe es andererseits eine zweite Art von Ordnung, nämlich die der endlichen Dinge, die für das bestimmte Existieren und Wirken eines bestimmten Modus ebenso bzw. zusätzlich ursächlich verantwortlich gemacht werden müssen.

Interpreten wie Curley und Yovel haben vorgeschlagen, dass es sich hierbei um zweierlei Arten von Ordnungen handelt, in der Dinge verursacht werden (Curley 1969, Yovel 1990, 2012). Yovel beispielsweise spricht in diesem Kontext von einer „vertikalen“ (immanenten) und einer „horizontalen“ (transitiven) kausalen Ordnung. Die horizontale kausale Verursachung liege dabei in der unendlichen Kausalkette endlicher Dinge, die einander äußerlich gemäß immer enger werdender Naturgesetze determinieren, während die „vertikale Kausallinie“ die Verursachung bezeichnet, die von der Substanz über das Attribut zu den infiniten Modi als immanente logische Ableitung voranschreitet, bis sie schließlich „das einzelne Individuum erreicht und bestimmt“ (Yovel 2012, 201). Für diese Deutung ist es zentral, dass man die infiniten Modi als Vermittler zwischen Attributen und Modi denkt, die in Wirklichkeit in Form von immer spezieller werdenden Naturgesetzen, die als reale Kräfte verstanden werden, ihren Beitrag zur Erzeugung der besonderen Einzeldinge leisten sollen. So handelt es sich bei Ruhe und Bewegung, aber schließlich, so Yovel, auch bei Vergehen und Entstehen um „reale Wesenheiten“, die die (onto-)logische Ordnung der Substanz in Raum und Zeit verwirklichen:

Entstehen und Vergehen treten bei Spinoza als besondere Wesenheiten auf, die im Bereich von Dauer und äußerer Kausalität in konkrete Dinge übersetzt werden. Hier löst die horizontale Kausalität die vertikale ab, und das Sein erhält eine zeitliche Dimension. (Yovel 2012, 204)

Diese Interpretation geht davon aus, dass eine ewige logische Ordnung, die Spinoza mit dem Verhältnis von Substanz, Attributen und (infiniten wie finiten) Modi entwerfe, sich horizontal im Rahmen physikalisch-kausaler Determinierungs-Zusammenhänge verwirklicht, „indem sie ihren inneren logischen Charakter in äußerliche, mechanistische Bedingungen überträgt“ (vgl. Yovel 2012, 203). Sie versteht also den Prozess, wie die Dinge aus Gott folgen, nicht als Form der Schöpfung oder Emanation,

auch nicht als Ausdrucksbeziehung, sondern als eine Art ewiger ontologischer Abhängigkeit.

Interessant für den vorliegenden Kontext ist es, zu sehen, was konkret für das Einzelding, das uns in der Erfahrung und im Verstand gegeben ist, aus einer solchen Interpretation folgt, wie nun also die Essenz eines Einzeldings letztlich verstanden wird, einerseits in Hinblick auf die Substanz und deren immanenter logischer Tendenz sich in ihren Attributen zu vereinzeln, andererseits in Hinblick auf das reale Produkt dieser Tendenz, also in Hinblick auf das aktuelle Dasein eines Dinges, das seine Existenz als Einzelnes den kausalmechanischen Naturprozessen verdanken soll.

Das aktuelle besondere Wesen eines Dinges ist gemäß Yovel bestimmt dadurch, dass es eine einzigartige Stelle in der Wirklichkeit einnimmt: „es ist sozusagen der logische oder metaphysische ‚Punkt‘, der auf der alles umfassenden Karte des Seins einzig und allein *ihm* gehört“ (Yovel 2012, 206). Das ist sehr leibnizianisch gedacht: Hervorgebracht und in seinem Wirken bzw. Was-sein bestimmt wird das Ding durch alle anderen Dinge im Universum, die in kausalmechanischen Verhältnissen zueinander stehen. Will man seine Besonderheit als dieses Ding wesenhaft fassen und den Unterschied zu anderen Dingen festmachen, so ist es als Einzelnes allein bestimmt und von anderen unterschieden durch seinen spezifischen Ort, den es im Gesamt des Universums einnimmt. Während Leibniz jedoch den Monaden noch ein inneres Wesen zuspricht, das sie im Laufe ihrer Geschichte entfalten, ein monadenimmanentes generatives Gesetz, das die *perceptiones* jeder einzelnen Monade individuell hervorbringt, handelt es sich bei dem, was Spinoza unter dem besonderen Wesen eines aktuell existierenden Dinges begreift, gemäß Yovel nur um die „individuelle Kristallisation[en] der Kausalprozesse selbst“ (Yovel 2012, 208). Was das Ding ist, wäre dementsprechend nichts anderes als die Zusammensetzung seiner körperlichen Teile bzw. die Zusammensetzung der Ideen, die den körperlichen Affektionen korrespondieren. Durchgängig bestimmt wird sowohl diese Zusammensetzung, die das Ding ausmacht, als auch sein Verhältnis zu allen anderen Dingen durch universal gültige Naturgesetze.

Diesen besonderen Wesenheiten entspricht nun gemäß Yovel ein Pendant „im Attribut des Denkens (oder in Gottes unendlichem Verstand)“ als „objektive metaphysische Definitionen, die jedem Ding seinen spezifischen Platz im Sein zuweisen“ und die als rein logische Bestimmungen oder Platzzuweisungen genauso ewig und notwendig seien wie Gott selbst. Diese formalen Essenzen als „Teile im Attribut des

Denkens“ vergleicht Yovel mit den platonischen Ideen, von denen sie sich nur dadurch unterscheiden würden, dass sie keine universalen, sondern eben besondere Wesenheiten seien (Yovel 2012, 207).

Meines Erachtens gibt es zwar durchaus einige Anhaltspunkte, die tendenziell für diese Interpretation Spinozas sprechen, allerdings gerät sie, wie andere Interpretationen, die die Substanz als rein kausallogisches Erklärungsmodell einerseits und als ewiges ontologisches Prinzip andererseits verstehen wollen, in einige Erklärungsnöte. Versucht man das Problem, wie die Substanz notwendige Ursache der Dinge ist, damit zu klären, dass Spinoza allein die logisch-wissenschaftliche Ordnung der raumzeitlich existierenden Dinge rekonstruiert und die Substanz als ontologischen Träger dieser Ordnung annimmt, so umgeht man zwar die Schwierigkeit zu erklären, wie sich aus der Substanz und ihren ewigen Attributen jemals raumzeitlich existierende endliche Dinge ableiten lassen, es ergeben sich dafür im Detail jedoch nicht minder schwere andere Probleme. Auf einige Probleme möchte ich an dieser Stelle eingehen, um im Anschluss daran mit Bezug auf Deleuze eine alternative und meines Erachtens stimmigere Lesart zu entwickeln.

Das erste Problem besteht darin, dass Yovel das Attribut der Ausdehnung als einheitliches, unbestimmtes, ontologisches Prinzip interpretiert, das gewissermaßen allein die allgemeine logische Form aller ausgedehnten Dinge bestimmt. Im Attribut selbst wird also nicht die Form eines körperlichen Einzeldings als solches grundgelegt. Die Einzelheit der körperlichen Dinge, die wirklich existieren, soll ihren notwendigen Grund daher erst in den infiniten Modi finden, die als Bewegung und Ruhe reale Kräfte darstellen, die die Gesetzmäßigkeiten, nach denen die Dinge entstehen und vergehen, bestimmen und damit letztlich Ursache der Einzeldinge selbst sind. Es ist jedoch nicht einsichtig, wie man sich das Entstehen und Vergehen von Einzeldingen allein durch die gesetzmäßigen physikalischen Zusammenhänge zwischen den Dingen vorstellen kann, da Naturgesetze zwar Relationen zwischen Dingen bestimmen, aber kein Ding als solches hervorbringen. Auch Ruhe und Bewegung selbst, wenn sie nicht nur als Relationsbeziehung, sondern als wirkliche Kräfte angenommen werden, bringen keine körperlichen Dinge als solche hervor. Besonders seltsam ist die Hypostasierung von „Veränderung“, „Entstehen“ und „Vergehen“, die Yovel als „besondere Wesenheiten“ deklariert, obwohl es sich hier doch zweifellos um Phänomene handelt, die das Resultat davon sind, dass die besonderen Dinge aufeinander einwirken. Wie sie aufeinander einwirken, mag gesetzmäßigen Zusammenhängen unterliegen, auch Ruhe und

Bewegung sind konstitutiv dafür, dass Dinge aufeinander einwirken können, es sind jedoch gemäß Spinoza die endlichen Dinge, die einander affizieren, einander in ihrem Sein zu- oder abträglich sind, und es sind nicht die Ruhe oder die Bewegung für sich genommen, die die Dinge als solche hervorbringen oder zerstören können – vielmehr sind es immer Dinge, die Dinge bewegen oder ihrer Bewegung Einhalt gebieten. Das Problem, wie die Substanz Ursache der raumzeitlich existierenden Einzeldinge sein soll, ist also meines Erachtens nur verlagert, wenn man die Ursache der Existenz der Einzeldinge in Raum und Zeit nicht auf die Substanz oder die Attribute bezieht, sondern die infiniten Modi als die logisch-ontologischen Korrelate der Naturgesetze ansieht, die nicht nur das Sein aller Dinge hinsichtlich ihrer Relationen zueinander bestimmen, sondern auch die notwendige Ursache des Entstehens der besonderen Einzeldinge sein sollen. Mit anderen Worten: der „ontologische Mehrwert“ der spinozistischen Substanz als solcher wird gewissermaßen hinfällig in dieser Lesart, erfüllt sie doch nur mehr die Funktion einer logisch-epistemologischen Metaebene.

Eine weitere Merkwürdigkeit besteht darin, dass Yovel zwar das Attribut der Ausdehnung als in sich unbestimmtes ontologisches Prinzip deutet, jedoch kein Problem damit zu haben scheint, von „Teilen“ im Attribut des Denkens zu sprechen, obwohl konsequenterweise doch – schon allein um Spinozas Erkenntnistheorie plausibel zu machen (i.e. die Idee der Ursache, die zugleich die Ursache der Idee ist) – auch dieses als unteilbares ontologisches Prinzip alles wirklich Gedachten interpretiert werden müsste. Es ist kein Wunder, dass er daher in einem Atemzug das Attribut des Denkens und den infiniten Intellekt nennt, da es tatsächlich der infinite Intellekt sein müsste, der eine dem besonderen Wesen des existierenden Modus korrespondierende „ewige“ Idee hat, die um den spezifischen Ort eines Dinges, den dieses im Gesamt der Wirklichkeit einnimmt, „weiß“. Den Ort, den ein spezifisches Einzelding im All des endlich Seienden einnimmt, weist aber weder der infinite Intellekt noch das Attribut des Denkens *a priori* einem endlichen Ding zu, sondern er ergibt sich bei Spinoza erst aus der Bestimmung durch die anderen endlichen Dinge, die raumzeitlich existieren.

Es ist schließlich seltsam, das formale Wesen, wie es in den Attributen des Denkens als Teil existieren soll, als „objektive metaphysische Definition“ zu verstehen, „die jedem Ding seinen spezifischen Platz im Sein zuweist“ (Yovel 2012, 207). Anders als bei Leibniz sind es bei Spinoza nämlich nicht die individuellen Perzeptionen einer Einzelmonade, die ihren Platz in der Ordnung der Dinge ausmachen. Eine solche Lesart, die die individuelle Ausdehnung mit der individuellen objektiven metaphysischen

Definition korrelieren lässt, macht aus den Modi *de facto* unabhängige, selbständige Moden, ein Konzept, das mit Spinozas Auffassung der Modi, die als Modifikation stets von der Substanz abhängig sind und ihr als Seiende inhärieren, nicht vereinbar ist. Das formale Wesen scheint doch bei Spinoza vielmehr darin zu bestehen, dass ein Einzelding einerseits ein Modus im Attribut des Denkens ist, sprich eine Idee, und andererseits ein Modus im Attribut der Ausdehnung, also ein Körper. Der Form nach ist ein einzelnes Ding im Attribut schlicht ein Modus bzw. eine Modifikation, ein Ausdruck der Substanz. Wenn also von einer „objektiven metaphysischen Definition“ die Rede sein soll, so gibt diese weniger einen spezifischen Platz im Sein an als vielmehr die formale Essenz des einzelnen Seienden, wie es gemäß Spinoza mit Notwendigkeit aus Gott folgt. Was es genau heißt, Modifikation der Substanz oder ein Modus in einem Attribut zu sein und wie dieses formale modale Wesen mit der aktuellen Essenz eines Dinges zusammenhängt, ist aber immer noch eine offene Frage.

Wenn ich im Folgenden noch einmal Anlauf nehme, um eine andere Lesart vorzustellen, so wird sich zeigen, dass aus einem etwas anderen Verständnis des modalen Wesens auch ein anderes Verständnis davon resultiert, was die aktuelle Essenz eines Einzeldings ausmacht. So wird sich herausstellen, dass sich die aktuelle Essenz nicht einfach auf das Kausalgeflecht reduzieren lässt, das ein Ding ist, sobald es wirklich existiert, sondern dass sie vielmehr darüber bestimmt, was ein konkretes einzelnes Ding im Laufe seiner Existenz aus dem macht, was es ist. Dieser Unterschied wird speziell im Hinblick darauf relevant sein, wie man die dritte Erkenntnisart, der die Essenz des Einzeldings zugänglich sein soll, versteht. Diese wird sich meines Erachtens also nicht wie bei Yovel darin erschöpfen, die Dinge in ihrem Wesen als Kausalgeflecht zu erkennen, das eine Folge kausalmechanischer Prozesse darstellt, die die endlichen Dinge insgesamt konstituieren und die horizontal verwirklichen, was die immanente Logik der Substanz vertikal verursacht.

Einen Alternativvorschlag zu Yovel findet man bei Deleuze. Deleuzes Rekonstruktion dessen, wie man sich das Verhältnis zwischen Substanz, Attributen und Modi konkret denken und wie man sich die Existenz eines Modus in den Attributen vorstellen kann, ist originell. Man muss nicht unbedingt davon ausgehen, dass Spinoza sich das Folgende im Detail genau so vorgestellt hat, aber es handelt sich um einen schlüssigen Interpretationsansatz, wenn man die Ausdrucksbeziehung zwischen Substanz, Attributen und Modi, die Spinoza in der *Ethik* systematisch entwirft, aus einer materialistischen Perspektive betrachtet und konsequent durchdenkt. Es geht mir hier

nicht darum, Deleuzes' Interpretation in ihrer ganzen Komplexität nachzuzeichnen, sondern ich möchte sie nur prinzipiell als Idee skizzieren, die als Ausgangspunkt dafür dient, besser zu verstehen, wie man sich den Zusammenhang zwischen dem modalen Wesen im Attribut und dem aktuellen Wesen des *conatus* denken kann, ohne in jene Probleme zu geraten, die eben in Respondenz zu Yovels Lesart festgestellt wurden.

Der Ausgangspunkt der Deleuze'schen Interpretation liegt, wie im letzten Kapitel bereits angedeutet, darin, dass die Substanz, wie Spinoza sie konzipiert, verstanden wird als das ewige und absolut immanente Sein, das sich im Rahmen eines internen Differenzierungsprozesses, der Logik des Ausdrucks entsprechend, in *natura naturans* und *natura naturata* differenziert. Die *natura naturans* ist die absolute Seinspotenz der Natur bzw. das Prinzip des Seins und des Lebens, die Kraft der Substanz, unendlich viele Dinge, durch die sie und in denen sie wirklich existiert und in denen und durch die sie sich selbst versteht, aus sich hervorzubringen. Die Substanz drückt sich einerseits in sich selbst aus in den Attributen, die die Qualitäten der Substanz bzw. ihr formales Wesen zum Ausdruck bringen, und weiters, sekundär, in den Modi, die wiederum die Attribute ausdrücken, deren unmittelbare Ursache aber ebenfalls in der Produktivkraft der Substanz liegt. Es ist also immer Gott als die absolute Ursache, der sich unmittelbar in jeder seiner Wirkungen ausdrückt:

[D]ie Betrachtung eines Modus und seiner Ursache reicht aus, um direkt zu Gott als zu dem Prinzip zu gelangen, das diese Ursache zu dieser Wirkung bestimmt. In diesem Sinn ist Gott niemals entfernte Ursache, selbst nicht von existierenden Modi. [...] Es ist immer Gott, der direkt hervorbringt, wenn auch unter verschiedenen Modalitäten: insofern er unendlich ist; insofern er durch eine selbst unendliche Modifikation modifiziert ist; insofern er von einer besonderen Modifikation affiziert ist. [...] [U]nter jeder Modalität jedoch drückt sich Gott unmittelbar aus, oder bringt seine Wirkungen direkt hervor. (Deleuze 1993, 164)

Das Wesen der Substanz besteht dieser Interpretation nach in nichts anderem als darin, sich ausdrücken und sich in ihrem Ausdruck selbst zu verstehen.

Die Attribute als Ausdruck der Substanz, *natura naturans*, werden verstanden als reine Qualitäten. Aufgrund ihrer Vollkommenheit muss die Substanz über unendlich viele Attribute verfügen – die Beschränkung auf zwei würde die Substanz logisch „verendlichen“ – , von denen uns freilich nur Denken und Ausdehnung zugänglich sind. Die Attribute drücken das formale Wesen aus, gleichzeitig konstituieren sie aber auch die Existenz der Substanz, die sich in den endlichen Einzeldingen der geschaffenen Natur manifestiert. Dies ist darunter zu verstehen, wenn von der Identität von Sein und Wesen der Substanz die Rede ist. Die Attribute sind nicht nur genuiner Ausdruck der

Substanz, sondern sie konstituieren als „unendliche Virtualitäten oder Medien“ (Kisser 2006, 284) auch das formale Wesen dessen, was die Substanz in ihren Attributen hervorbringt: im Falle von Denken und Ausdehnung Ideen und körperliche Einzeldinge, deren formales Wesen allein darin besteht, als Idee oder als körperliches Ding, als bestimmter und geregelter Ausdruck der Substanz zu existieren. Die Modi kann man nun einerseits als Affektion der ewigen Attribute bzw. der Substanz selbst betrachten, andererseits jedoch als (endliche) Ausgedrückte, die in der Dauer existieren, d.h. als bis zu einem gewissen Grad *auch* außerhalb des Attributs existierende Dinge.

Lehrsatz 8 in Teil II der *Ethik* und sein Folgesatz legen diese Unterscheidung nahe:

Die Ideen von Einzeldingen oder von Modi, die nicht existieren, müssen in der unendlichen Idee Gottes so einbegriffen sein, wie das Sein der Essenzen von Einzeldingen oder von Modi in Gottes Attributen enthalten ist. Folgesatz: Hieraus folgt, daß, solange Einzeldinge nur insofern existieren, als sie in Gottes Attributen einbegriffen sind, [auch] ihr objektives Sein, also ihre Ideen, nur existieren, insofern die unendliche Idee Gottes existiert. Und sobald es von Einzeldingen heißt, daß sie *nicht nur* insofern existieren, als sie in Gottes Attributen einbegriffen sind, *sondern auch* insofern, als man ihnen Dauer zuspricht, werden auch ihre Ideen die Existenz in sich schließen, die es macht, daß man ihnen Dauer zuspricht. [Hervorh. B.R.] (EIIp8c)

Angesichts der Differenzierung der Substanz in *natura naturans* und *natura naturata* kann man in der Analyse oder Betrachtung dessen, was ein Modus ist, einen Unterschied feststellen zwischen der Existenz des modalen Wesens als direktem Ausdruck der Substanz im Attribut, und der Existenz eines Modus in der Dauer, d.h. als Teil der *natura naturata*.

Die Modi, wenn man ihre Existenz allein auf das Attribut bezieht, können nicht bereits wirkliche Teile sein, denn die Attribute bestehen nicht wesenhaft aus ausgedehnten oder gedachten Dingen. Spinoza warnt mehrfach davor, sich das Attribut der Ausdehnung als teilbar vorzustellen. Dennoch muss in den Attributen bereits eine Form der Differenz zwischen den Modi auszumachen sein, wenn sie die Ursache der wirklich existierenden, voneinander unterschiedenen Einzeldinge sein sollen und wenn davon die Rede ist, dass die Idee Gottes alle Modi immer schon als Idee in sich schließt.¹²

¹² In einem anschaulichen Beispiel versucht Spinoza in der Anmerkung zu EIIp8 darzustellen, wie man sich das Enthalten-Sein der Dinge in der Substanz bzw. in der Idee Gottes in etwa vorstellen kann. Er deutet dabei an, dass in der Substanz alles, was existiert, gewissermaßen noch unbestimmt einbegriffen wäre, dass es aber, sobald etwas wirklich existiert, eine Idee in Gott gäbe, die sich von den Ideen aller anderen Dinge unterscheidet. Angesichts dessen, dass es wesenhaft in der Substanz liegt, dass einzelne Dinge existieren, kann man davon ausgehen, dass die Dinge insgesamt letztlich nicht nur unbestimmt in Gott enthalten sind, sondern in der *idea Dei* immer auch schon als unterschiedene. „Der Kreis ist, wie man weiß, von solcher Natur, daß die Rechtecke aus den Segmenten aller in ihm sich schneidenden Geraden

Deleuze sieht einen Lösungsweg für dieses Problem darin, dass man sich die modalen Wesen als verschiedene Kraftquanten vorstellt, als Intensitäten, die sich durch unendlich viele verschiedene Intensitätsgrade quantitativ voneinander unterscheiden und als solche das Attribut affizieren – unabhängig davon, ob der Modus in der Dauer wirklich existiert oder nicht. Das modale Wesen als solches wäre damit, bezogen auf die Substanz als seine Ursache und so, wie es allein im Attribut existiert, nicht gedacht als abstrakte oder logische Möglichkeit bzw. als metaphysischer Punkt, sondern als Vermögen oder als die reine Kraft überhaupt als Modus zu existieren, die jeder Idee im Attribut des Denkens und jedem körperlichen Einzelding im Attribut der Ausdehnung, die zu einem bestimmten Zeitpunkt raumzeitlich aktualisiert werden, gewissermaßen „virtuell“ vorausgesetzt ist. Das heißt die erste Form der Individuation wäre rein „quantitativ-innerlich“, die Modi drücken alle die gleiche Qualität aus und unterscheiden sich allein durch ihren Grad an Intensität und nicht äußerlich voneinander. Dieses modale Wesen ist gemäß Deleuze, obgleich unabhängig von der raumzeitlichen Existenz eines Modus, nichts anderes als eine „reine physische Realität“:

Was nennt Spinoza ein modales Wesen, ein besonderes oder einzelnes Wesen? Seine These läßt sich wie folgt zusammenfassen: die modalen Wesen sind weder logische Möglichkeiten, noch mathematische Strukturen, noch auch metaphysische Seinsarten, sondern physische Realitäten, *res physicae*. (Deleuze 1993, 170)

Dem modalen Wesen fehlt – fasst man es als reine Intensität – für die aktuelle Existenz in der Dauer allerdings noch die Extension, die gemäß Deleuze gleichermaßen eine Voraussetzung für das wirkliche Existieren eines Einzeldings ist und ebenfalls im Attribut im Sinne einer „extensiven Quantität“ grundgelegt sein muss.

Diese Extension – eine quantitative Unendlichkeit – versteht Deleuze quasi als die absolute Entäußerung der Substanz in ihren Attributen in unendlich viele einander äußerliche, rein extensive Teile, die sich nicht durch eine Innerlichkeit voneinander unterscheiden, sondern ausschließlich durch ihren Ort, den sie jeweils im Ganzen einnehmen und durch die Relationen, in denen sie zueinander stehen. Diese extensiven

einander gleich sind; deshalb sind in einem Kreis unendlich viele einander gleiche Rechtecke enthalten; gleichwohl läßt sich von keinem von ihnen sagen, es existierte, außer insofern der Kreis existiert, und ebensowenig läßt sich von der Idee irgendeines dieser Rechtecke sagen, sie existierte, außer insofern sie in der Idee des Kreises inbegriffen ist. Man denke sich jetzt, von jenen unendlich vielen [Rechtecken] existierten nur zwei, nämlich [die aus den Segmenten der Linien] E und D. Dann existieren natürlich auch ihre Ideen nicht nur, insofern sie lediglich in der Idee des Kreises inbegriffen sind, sondern auch, insofern sie die Existenz jener Rechtecke in sich schließen; und das macht es, daß sie sich von den anderen Ideen der anderen Rechtecke unterscheiden.“ (EIIp8s)

Teile sind verantwortlich dafür, dass einem Ding, das sich aus solchen Teilen zusammensetzt, eine spezifische Gestalt zukommt und dass es einen spezifischen Ort im Gesamt des Seienden einnehmen kann. Die Extensivität der Teile ist dabei nicht nur auf das Attribut der Ausdehnung beschränkt, sondern angesichts der Strukturisomorphie entsprechen den einfachsten körperlichen Teilen ebenso bereits Ideen. D.h., auch den Ideen müsste eine extensive Existenz zukommen, auch sie wären, solange sie nicht in komplexere Zusammenhänge eintreten bzw. die korrespondierende Idee eines körperlichen Individuums bilden, einander äußerlich. Deleuze schreibt:

Wir glauben, daß es bei Spinoza keinen existierenden Modus gibt, der nicht in Wirklichkeit aus einer sehr großen Zahl von extensiven Teilen zusammengesetzt ist. Es gibt in der Ausdehnung keinen existierenden Körper, der nicht aus einer sehr großen Zahl einfacher Körper zusammengesetzt ist. Auch die Seele, als Idee eines existierenden Körpers, ist aus einer großen Zahl von Ideen zusammengesetzt, die den Teilkomponenten des Körpers entsprechen, und die sich äußerlich unterscheiden. [...] Damit haben wir, wie es scheint, die ersten Elemente des spinozistischen Schemas: ein modales Wesen ist ein bestimmter Grad an Intensität, ein irreduzibler Grad an Vermögen; der Modus existiert, wenn er in Wirklichkeit eine sehr große Zahl extensiver Teile besitzt, die seinem Wesen oder Vermögensgrad entsprechen. (Deleuze 1993, 178)

Spinoza definiert ein körperliches Individuum in der Tat als Vereinigung von einzelnen körperlichen Teilen, die sich nur durch Bewegung und Ruhe oder durch ihren Grad an Geschwindigkeit, nicht jedoch substantiell voneinander unterscheiden (vgl. EIIP1311, d): Etwas existiert jedoch erst wirklich als Einzelding, wenn es sich als spezifische körperliche Zusammensetzung, über alle Veränderungen und Bewegungen hinweg, die sich in ihm und in Kontakt mit äußeren Dingen abspielen, für eine unbestimmte Zeit, gemäß der ihm eigenen Regel der Bewegung, zu erhalten und als dieses auf andere Dinge einzuwirken bzw. sich von ihnen affizieren zu lassen vermag. Man könnte sagen, diese einfachsten Teile, die sich nur durch Bewegung und Ruhe voneinander unterscheiden, existieren noch nicht als einzelne Dinge, denen ein modales Wesen zukommt, sondern sie sind gewissermaßen die „reine Materie“ oder der materielle Grenzwert, der allem Ausgedehnten vorausgesetzt ist und die unendliche Vielfalt aller möglichen Variationen von Zusammenhängen grundlegt, denen jeweils erst in einer bestimmten Vereinigung ein modales Wesen, ein Grad an Vermögen, zukommen kann.

Was also gemäß der skizzierten Deleuze'schen Interpretation allen endlichen Modi formal gemeinsam ist und seinen Ursprung unmittelbar in der Substanz haben muss, sind zweierlei Dinge: Erstens kommt jedem wirklich existierenden Modus ein bestimmtes Vermögen an Kraft zu, zu existieren, die als ein Grad an Intensität, der sich

von allen anderen Graden an Intensität unterscheidet, das Attribut affiziert. Zweitens sind alle Modi, die als endliche existieren, dadurch bestimmt, dass sie eine bestimmte Gestalt haben und einen Ort, an dem sie existieren, der durch die extensiven Teile grundgelegt ist, derer die Substanz unendlich viele hervorbringt. Angesichts dessen, dass die körperliche Existenz eines Individuums jedoch sowohl von anderen endlichen Dingen als auch von den gesetzmäßigen Verhältnissen von Ruhe und Bewegung abhängig ist, ist es allein das Vermögen zu existieren als solches, das seinen unmittelbaren, direkten Grund in der Substanz selbst hat.

Spinoza macht in der Tat mehrfach darauf aufmerksam, dass die Kraft, mit der die Dinge im Existieren verharren, aus der absoluten Notwendigkeit der Natur Gottes folgt, und dass die Existenz eines Dinges, wenn man den Blick auf diese Kraft zu existieren allein richtet, unabhängig gedacht werden kann von der Existenz des Dinges in der Dauer. Dass sie unabhängig von der Existenz des Dings in der Dauer gedacht werden kann, heißt zunächst schlicht, dass sie als solche ursächlich nicht reduziert bzw. begriffen werden kann durch Rückgriff auf andere endliche Dinge, die selbst wiederum durch ihre je eigene Kraft zu existieren ausgezeichnet sind, oder auf die körperlichen Teile, die das existierende Ding zusammensetzen und die ja erst durch diese ursprüngliche Kraft in ihrem spezifischen Zusammenhang erhalten werden. Außerdem handelt es sich bei dieser Kraft genuin um die Kraft des Dinges selbst, nicht etwa um einen Antrieb durch äußere Kräfte. Die Ursache dieser irreduziblen Kraft, die jedem endlichen Ding, das existiert, zukommt, muss also in der Substanz selbst verortet werden.

So schreibt Spinoza in EIIp45s:

Unter Existenz verstehe ich hier nicht Dauer, d.h. Existenz, insofern sie abstrakt und als eine bestimmte Art von Größe begriffen wird. Denn wovon ich spreche, ist jene Natur von Existenz, die Einzeldingen deshalb zukommt, weil aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgt (siehe Lehrsatz 16 des 1. Teils). Ich spreche, sage ich, von genau der Existenz von Einzeldingen, [die ihnen eigen ist,] insofern sie in Gott sind. Denn wenn auch jedes Ding von einem anderen Einzelding bestimmt wird in einer bestimmten Weise zu existieren, folgt doch die Kraft, mit der ein jedes im Existieren verharrt, aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes. (EIIp452)

Im Gegensatz zu Yovel handelt es sich nach Deleuze bei dem modalen Wesen, wie es in den Attributen existiert, also nicht um einen metaphysischen Punkt, der einem Ding einen Ort zuweist, auch nicht um ein logisches Äquivalent zu dem Kausalgeflecht, das raumzeitlich durch die Gesetze von Ruhe und Bewegung zusammengesetzt wird. Im

Attribut findet man vielmehr die ewig grundlegende Seinspotenz eines jeden Dinges, entweder als ein zusammengesetzter Körper oder als eine zusammengesetzte Idee wirklich zu existieren. Die ursprüngliche Kraft ist der Grund dafür, dass die Dinge sich überhaupt in spezifischen Zusammenhängen erhalten, dass sie als spezifisches Ding existieren können, wenn sie in in der Dauer entstehen. Es bedarf dann nur noch der Extensivität der Teile, der Materie, damit sich das modale Wesen aktualisieren kann.

Thomas Kisser, dessen Interpretation sich an Deleuze anschließt, schreibt:

Jedes Individuum ist als Modifikation ein Inhalt, in dem die Substanz das Attribut konkretisiert. Die Form als solche, Denken oder Ausdehnung, stellt dabei einen Nullgrad der Aktualität dar, der erst durch die Einzeldinge realisiert wird. Nicht mehr Form aktualisiert Materie, sondern Materie aktualisiert Form. (Kisser 2006, 285)

Diese ewige Seinspotenz eines endlichen Dings, die in der Substanz grundgelegt ist, drückt sich nun in der aktuellen Essenz aus. Der *conatus* muss als die Aktualisierung dieser ursprünglichen Kraft verstanden werden, wie sie sich an der Existenz des Dinges in der Dauer, d.h. in seinem ganz konkret bestimmten Existieren-Können für uns ausweist. Erst in seiner Konzeption des *conatus*-Prinzips spricht Spinoza selbst wortwörtlich von der „Macht“ (*potentia*) eines Dinges, in seiner Existenz zu verharren (vgl. EIIIp7d).

In IIIp6 und IIIp7 wird der *conatus* folgendermaßen bestimmt: „Jedes Ding strebt gemäß der ihm eigenen Natur in seinem Sein zu verharren.“ (EIIIp6). „Das Streben, mit dem jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als die wirkliche Essenz [actualem essentiam] ebendieses Dinges.“ Der *conatus* ist somit das eigentliche Individualisierungsprinzip der wirklich existierenden Dinge. Jedes Ding hat eine eigene Natur, ein individuelles Wesen, das es durch seine Existenz in der Dauer realisiert. Im Beweis zu Lehrsatz 7 schreibt Spinoza, dass Dinge nichts anderes können als das, was aus ihrer bestimmten Natur notwendigerweise folgt:

[D]ie Macht jedes Dinges, anders formuliert das Streben [*conatus*], mit dem es, entweder allein oder zusammen mit anderen, handelt oder zu handeln strebt, d.h. (nach Lehrsatz 6 dieses Teils) die Macht oder das Streben, mit dem es in seinem Sein zu verharren strebt, ist daher nichts anderes als die gegebene oder wirkliche Essenz ebendieses Dinges. W.z.b.w. (EIIIp7d)

Es ist wichtig, die in diesem Zusammenhang hervortretende metaphysische Scharnierfunktion des *conatus* richtig zu fassen. Bei der Rede vom *conatus* als der

„wirklichen Essenz“ eines jeden Dinges scheinen in dieser Hinsicht vor allem zwei Aspekte bedeutsam. Erstens ist die, mit Yovel gesprochen, „vertikale“ Beziehung des *conatus* des existierenden Einzeldings zu seinem ewigen modalen Wesen, d.h. seiner im Attribut grundgelegten individuellen Seins-Potenz festzuhalten. Diese Vertikalbeziehung bedeutet, dass der *conatus* nicht einfach positivistisch als eine empirische Gesetzmäßigkeit, die allein der Beschreibung des faktisch ablaufenden Naturgeschehens dient, verstanden werden darf. Im *conatus* drückt sich „die Macht Gottes, durch die Gott ist und handelt, auf bestimmte und geregelte Weise“ aus und „kein Ding hat etwas in sich, von dem es zerstört werden könnte [...]“ (EIIIp6s). Betrachtet man also die aktuelle Essenz des Einzeldings für sich allein und bezieht man es auf die Notwendigkeit, mit der es aus Gottes Natur folgt bzw. als Aktualisierung des modalen Wesens, so ist eine auf einen reinen Mechanismus reduzierte Interpretation des Einzeldings ausgeschlossen. Aus diesem Grund erscheint es problematisch, Spinozas *conatus* mit dem Trägheitsgesetz einfach gleichzusetzen, auch wenn eine offensichtliche Ähnlichkeit besteht (vgl. Carriero 2011, 79). Der *conatus* ist somit nicht bloß ein inhaltlich leeres, generelles Prinzip der Trägheit und Selbsterhaltung, dem jedes existierende Ding unterliegt, sondern die Aktualisierung einer individuellen Gesetzmäßigkeit, die im Attribut virtualiter auf ewig festgeschrieben ist und aus der seine einzelnen Handlungen mit Notwendigkeit resultieren. So hängt das spezifische Wirken und Interagieren eines jeden Dinges auch von der Natur ab, die es individuell verkörpert – ein Wirbelsturm, ein Baum, ein Insekt, ein Pferd oder ein Mensch zeichnen sich durch ganz verschiedene Affektionen und Wirkungen aus. Entgegen dem ersten Anschein bedeutet diese Behauptung einer individuellen und spezifischen Gesetzmäßigkeit des *conatus* jedoch nicht die Wiedereinführung der aristotelischen zielursächlich fungierenden Essenzen in die Natur. Der *conatus* ist nicht als entelechiales Konzept zu verstehen, es gibt keine Zweckursache, die das spezifische Ding in seinem Streben und Sein bestimmt.

Dieser Gesichtspunkt führt uns zum zweiten wichtigen Aspekt, der in der Bestimmung des *conatus* als wirklicher Essenz von höchster Relevanz ist: Der *conatus* eines Dinges realisiert dessen Seins-Potenz nicht in einem Spielraum von Potenzialität und Aktualität, der einen Unterschied zwischen (zu realisierender) Essenz und (unvollendet realisierter) Existenz des Dinges erlaubt. Mit anderen Worten, der *conatus* steht trotz seiner vertikalen Beziehung zur Seins-Potenz des Dinges *nicht* unter einer normativen Vorgabe, die er teleologisch zu realisieren hätte. Der individuelle *conatus* eines in der Dauer existierenden Dings, die besondere Macht zu wirken und sich

von anderen Dingen affizieren zu lassen, *ist* sozusagen schlicht das ganze Ding in seinem Wesen. Das individuelle Gesetz des *conatus* operiert also nicht mit der Vollendungstendenz einer Zielursache, sondern beschreibt den realen Spielraum des nicht-antizipierbaren reinen Werdens und Wirken eines Dinges, das für eine bestimmte Zeitspanne existiert.

Um sich die Verträglichkeit dieses Punktes mit dem vorherigen klar zu machen, ist es nützlich, etwas näher auf ein Beispiel einzugehen. Wie Carriero etwa am Beispiel eines Wirbelsturmes darlegt, koinzidiert jedes Ding mit seinem sich manifestierenden *conatus*:

A hurricane *is* its motive tendencies, *is* its *acting*, not a collection of powers, the successful ‚exercise‘ of which brings the hurricane to its ‚end‘. Since the acting *is* the hurricane, the acting is not something distinct from the hurricane, which, when successful, ‚perfects‘ it; the acting is not for the sake of an end (the hurricane’s perfection). (Carriero 2011, 85)

Demgemäß realisierte der im August 2005 tobende Wirbelsturm weder das Programm eines vorgegebenen allgemeinen (das Eidos „Wirbelsturm überhaupt“) noch individuellen Wesens („Hurrikan Katrina“). Dennoch muss sein *conatus*, sein Wirkungsverlauf, als vollständiger Ausdruck seines individuellen Wesens, das von Ewigkeit her feststeht und nachträglich identifiziert werden kann, angesehen werden. Den *conatus* als Ausdrucksrelation zu verstehen, bedeutet also, seine Vertikaldimension, die ihn zu einem spezifischen Streben macht, anzuerkennen, ohne jedoch dieses Streben als Entelechie im aristotelischen Sinn deuten zu müssen. Überdies ist mit der Zurückweisung einer Norm zur Vervollkommnung für den jeweiligen *conatus* nicht gesagt, dass es keine Differenzen der Perfektion unter den existierenden Einzeldingen geben könnte. Dass die Selbsterhaltung, die mit dem *conatus* einhergeht, durchaus Veränderungen der individuellen Wirksamkeit und von daher verschiedene Grade an Perfektion im Vergleich der Dinge untereinander zulässt, hat Carriero gezeigt, der in seiner Deutung die Aussagen von EIIIp12 und EIIIp13 in das elementare Selbsterhaltungskonzept des *conatus* integriert:

[A] [corporeal] system will, as far as it can, welcome effects that increase its power of acting, and will, as far as it can, resist effects that restrain its power of acting. This seems to be a condition on being a real thing, on having a coherent essence.“ (Carriero 2011, 90)

Das heißt, der *conatus* schließt Perfektion, die Veränderung der individuellen Wirkmacht, mit ein. Diese Veränderung ist, um es nochmals zu betonen, nicht

finalursächlich bestimmt: „[T]hings don't, on Spinoza's telling, welcome power-increasing effects *because* they are power-increasing; they just do – it's simply part of being a real thing.“ (Carriero 2011, 90).

So gehört auch zum *conatus* des Hurrikan Katrina im zeitlichen Verlauf eine Zunahme und zuletzt ein Schwinden an Wirkmacht. Für sich selbst betrachtet liegt aber nichts in dem Ding, das es zerstören könnte. Dass Dinge irgendwann zugrunde gehen, liegt vielmehr an ihrer äußerlichen Begrenzung, die an sich kein Manko darstellt – das wirkliche Ding ist nicht etwa ein unvollkommeneres Abbild eines vollkommenen ewigen Urbilds –, sondern die eine Folge der Extension seiner Teile ist, die selbst wiederum Voraussetzung dafür sind, dass das Ding überhaupt wirken und im Sinne einer raumzeitlichen Existenz wirklich sein kann. Die Essenz des Einzeldings, solange das Ding existiert, besteht allein in der Kraft, sich zu erhalten und Ursache von Wirkungen zu sein. Als solches Vermögen ist es Produkt der schöpferischen Substanz, indem es deren Wirkkraft als Endliches realisiert, andererseits ist es als endliches, das unter unendlich vielen anderen Dingen existiert bzw. agiert, Teil der *natura naturata*.

Spinoza schreibt in der Anmerkung zu Lehrsatz 29 in Teil V der *Ethik*:

Dinge werden von uns in zwei Weisen als wirklich begriffen: entweder insofern wir sie als existierend in Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Raum begreifen oder insofern wir sie als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend begreifen. Die Dinge nun, die wir in der beschriebenen zweiten Weise als wahr oder real begreifen, begreifen wir unter einem Aspekt von Ewigkeit, und deren Ideen schließen Gottes ewige und unendliche Essenz in sich [...]. (EVp29s)

Wenn wir den Wirbelsturm oder jedes andere uns in der Wahrnehmung gegebene Einzelding essentiell betrachten, so begreifen wir es, wie Spinoza es im obigen Zitat ausdrückt, „als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend“, wir begreifen das Ding „*sub specie aeternitatis*“. Wohlgemerkt ist auch die adäquate Erkenntnis eines Einzeldings hinsichtlich seiner Allgemeinheiten, d.h. hinsichtlich der ewigen Gesetzmäßigkeiten, die die Modi in den Attributen bestimmen, gemäß Spinoza eine Erkenntnis *sub specie aeternitatis*. In diesem Kontext handelt es sich allerdings um die Essenz des Individuums, das unter einem „Gesichtspunkt der Ewigkeit“ betrachtet werden soll. Die Formulierung *sub specie aeternitatis* bekommt im Rahmen der dritten Erkenntnisart noch einmal eine andere Bedeutung.

Gemäß meiner Auffassung ist es die soeben dargelegte Erkenntnis der Essenz des Einzeldings, d.h. der so verstandene *conatus*, zu dem die *ratio* keinen Zugang hat und dessen Erschließung daher primäre Funktion der *scientia intuitiva* sein muss. Die Erkenntnis des modalen Wesens ist hier ein Stück weit inkludiert, weil es als Form dem *conatus* in seiner raumzeitlichen Verwirklichung vorausgesetzt ist, aber die intuitive Erkenntnis der Essenz des Einzeldings geht nicht in diesem formalen Wissen auf. Der menschliche Geist muss das ihm auf Ebene der *imaginatio* gegebene Einzelding, von dem er auf Ebene der *ratio* eine klare und deutliche Idee gewinnen kann, unter dem Aspekt von Ewigkeit begreifen, der impliziert, dass wir ein Ding nicht hinsichtlich seiner allgemeinen Merkmale und Eigenschaften bestimmen, die es mit allen anderen Dingen teilt, auch nicht als das Produkt von anderen endlichen Dingen und von Naturgesetzen, sondern als Einzelding in seiner singulären Qualität, die ihren Ursprung in einem Anderen hat. Das Einzelding wird dann intuitiv durchdrungen, einerseits als Teil der *natura naturans*, die sich in ihm insofern ausdrückt, als es selbst wiederum wirkendes ist, und andererseits als Teil der *natura naturata*, d.h. als eines, das als endliches Gesetztes diesem Anderen inhäriert. Im Prinzip könnte man die zweipolige Struktur der intuitiven Erkenntnis mit der von Heidegger formulierten ontologischen Differenz zwischen „Sein“ (*natura naturans*) und „Seiendem“ (*natura naturata*) parallelisieren und also als Einsicht in das Sein des Seienden und in das Sein selbst, das sich uns am endlichen Seienden offenbart, verstehen (vgl. Heidegger 1975, 22). Der Unterschied bestünde allerdings darin, dass es sich, wie noch näher zu sehen sein wird, nicht nur um eine allgemeine (fundamental-)ontologische Erkenntnis handelt, sondern dass die intuitive Einsicht das Ding außerdem in seiner singulären Existenzialität leibhaft erfährt und durchdringt.

Was noch ungeklärt ist, ist allerdings die Frage, inwiefern eine solche Erkenntnis *sub specie aeternitatis* dem menschlichen Geist möglich sein soll. Um dies zu klären, muss man sich den Lehrsätzen Spinozas in Teil V der *Ethik*, „Von der Macht des Verstandes“, näher annehmen, die genau das Ziel haben, aufzuweisen, dass und wie der menschliche Geist intuitiv erkennen kann. Die Lehrsätze haben aber wohl nicht nur die Funktion, die Möglichkeit dieser Erkenntnis nachzuweisen und noch einmal Auskunft darüber zu geben, wie der intuitive Erkenntnisprozess vonstatten geht – was das „intuitive“ und was das „Wissens“-Moment an der intuitiven Erkenntnis ausmachen soll – sondern Spinoza weist hier am Beispiel des Menschen auf, wie er sich anhand seines eigenen singulären

Seins Bewusstsein darüber verschaffen kann, wie Einzeldinge aus Gott folgen und ihm inhärieren (vgl. EVp36s).

4. Die *scientia intuitiva* als intuitive Erkenntnis der Essenz des Einzeldings

Die *scientia intuitiva* wird in Teil V der Ethik ab Lehrsatz 21 immer wieder von Spinoza direkt angesprochen und eigentlich durchgehend verhandelt, wohlgemerkt ohne dass er sich wirklich einmal klar und durchsichtig über sie äußern würde. Diese Lehrsätze, die das Ende der *Ethik* bilden, stellen Interpreten vor eine große Herausforderung, im Speziellen zunächst deshalb, weil in ihnen auf den ersten Blick Dinge behauptet werden, die in Widerspruch zu zentralen Annahmen stehen, die der Autor in den anderen Teilen der *Ethik* vertritt. So leitet Spinoza diesen letzten Abschnitt der *Ethik* bereits damit ein, dass er nun zu dem übergehen möchte, „was den Geist ohne Beziehung auf die Dauer des Körpers betrifft“, was in Kontrast zur mit Vehemenz vertretenen These der Strukturisomorphie der Attribute und der Doppelaspekt-Theorie von Geist und Körper steht, die er unter anderem in EIIp7s vertritt. Weiters ist in Lehrsatz 22 davon die Rede, dass es in Gott eine Idee gebe, die die Essenz dieses oder jenes menschlichen Körpers unter einem Aspekt von Ewigkeit ausdrückt, obwohl der Körper doch explizit als endliches Ding bestimmt wurde, das zerstört werden kann, und Essenz als etwas, das nicht nur die Bedingung der Existenz eines Dinges ist, sondern die selbst gleichermaßen auch „ohne das Ding weder sein noch begriffen werden kann“, woraus doch folgen müsste, dass es diese Essenz, nachdem der Körper zerstört ist, als ewige nicht gibt.

Der augenscheinlichen Widersprüche sind noch mehr: In Lehrsatz 23 behauptet Spinoza, dass vom menschlichen Geist etwas bestehen bleibe, „das ewig ist“, obwohl doch gemäß früherer Definitionen und Lehrsätze zunächst allein der Substanz, deren Essenz notwendige Existenz einschließt, ewiges Sein zukommt, und in Lehrsatz 39 stellt sich noch dazu heraus, dass es von den Fähigkeiten des Körpers abhängt, dass ein Teil des Geistes ewig ist und wie groß dieser Teil ist, obwohl doch davon die Rede war, den Geist unabhängig von der Dauer des Körpers und als eine „Ursache, die selbst etwas ist, insofern der Geist selbst ewig ist“ (EVp31), zu betrachten. Vom Zusammenhang adäquater Erkenntnis mit Gottesliebe, Glückseligkeit, Freude, Tugend, Erlösung, etc., die Spinoza jenen Menschen in Aussicht stellt, die ein Leben nach der Vernunft führen bzw. Dinge in der dritten Erkenntnisart begreifen, soll hier überhaupt einmal vorerst abgesehen werden. Es wird jedoch nicht unwichtig sein, dass davon die Rede ist, dass wir „empfinden und erfahren“, „daß wir ewig sind“ (EVp23s). Dass es, will man Spinozas

Konzeption der intuitiven Erkenntnis auf die Spur kommen, unumgänglich ist, sich mit diesen Widersprüchen auseinanderzusetzen, liegt auf der Hand. Die dritte Erkenntnisgattung wird nämlich nicht nur, wie zuvor, als Fortschreiten von der adäquaten Erkenntnis gewisser Attribute Gottes zur Essenz von Einzeldingen beschrieben (EVp25d), sondern in Lehrsatz 31 explizit auf der Grundlage bestimmt, dass der Geist, insofern er selbst ewig und eine adäquate Ursache ist, die Essenz seines Körpers unter einem Aspekt von Ewigkeit (*sub aeternitatis specie*) begreift und damit Erkenntnis Gottes und dessen, was aus dieser Erkenntnis folgt, erlangen kann (EVp31d). Doch gilt es nun schrittweise vorzugehen.

4.1. Die intuitive Erkenntnis unserer selbst

Der *erste Schritt*, der nach Spinoza für die Möglichkeit des menschlichen Geistes, Dinge in der dritten Erkenntnisart zu erkennen, notwendig ist, besteht darin, dass der Geist nicht „die gegenwärtige Existenz des Körpers begreift“, sondern „dass er die Essenz des Körpers unter einem Aspekt von Ewigkeit begreift“ (EIIp29). Hier ist natürlich der eigene Körper gemeint, der einem auf der Ebene der *ratio* bereits als Idee eines wirklichen Dinges, wie früher beschrieben, klar und deutlich gegeben ist. Dass wir Dinge *sub specie aeternitatis* betrachten, liegt nach Spinoza, worauf er bereits in EIIp44c2 aufmerksam macht, in der Natur der Vernunft. Die Vernunft ist es, die uns darauf aufmerksam macht, dass wir unseren Körper in seiner singulären Qualität als wirklich Seiendes nicht mittels der kontingenten Zusammensetzung seiner physischen Teile und dem, was er mit allen anderen Dingen gemeinsam hat, erklären können, sondern dass wir ihn wesenhaft vielmehr als durch eine andere Ursache Gesetztes wahrnehmen müssen, der auch die Kraft entspringt, mit der wir uns fortdauernd in unserem Sein erhalten, solange wir als ein Bestimmtes existieren. Über diesen Weg gelangt der menschliche Geist idealerweise zu einer Einsicht in das Attribut der Ausdehnung, in das bestimmte ausgedehnte Dinge hervorbringende unendliche Wesen der Substanz, das nicht in der Summe aller wirklich existierenden und unendlich teilbaren Dinge aufgeht, die ihr inhärieren; dies schon allein deshalb nicht, weil die Substanz alle möglichen modalen Wesen enthält, nicht nur den winzigen Bruchteil der Gesamtheit des Seienden zu einem Zeitpunkt *t*. Die Summe aller Dinge kann nie die *wirkliche Existenz* auch nur eines einzelnen Dinges erklären, als die wir beispielsweise unseren Körper erfahren.

Das Ziel dieses Erkenntnisprozesses besteht schließlich darin, dass wir von der Erkenntnis der Attribute zurückkehren zu unserem je eigenen Körper, der wir sind und den wir am Ende als Teil des Ganzen, d.h. in seinem Sein als wahrhafter Ausdruck der Substanz und als Teil der *natura naturata*, intuitiv einsehen.

Obwohl hier auf den ersten Blick nichts Neues darüber gesagt wird als was Spinoza bereits zuvor etabliert hat, ist zu beachten, dass es für den singulären menschlichen Geist, der wir aktuell sind, offensichtlich eines intuitiven Aktes bedarf, um seinen je eigenen wirklich existierenden Körper auf diese Weise zu begreifen. Das heißt, es bedarf so etwas wie einer unmittelbaren inneren Erfahrung, in der wir uns selbst mit dem identifizieren, als das wir uns erkennen, und indem wir umgekehrt das erkennen, was wir immer schon sind und am eigenen Leibe erfahren. Im Unterschied zur ersten Erkenntnisart, in der wir unsere Körper hauptsächlich *sind*, mittels derer wir sinnliche Erfahrungen machen und handeln können, sowie im Unterschied zur zweiten Erkenntnisart, in der wir eine klare und deutliche Idee von den Eigenschaften unserer Körper und den Merkmalen der Ausdehnung überhaupt haben, sehen wir im Rahmen der dritten Erkenntnisart unser jeweiliges singuläres Wesen ein und sind gleichzeitig fähig, uns als einen besonderen Teil des Seins selbst zu begreifen, das sich in uns ausdrückt.

Die Erfahrung, von der der intuitive Erkenntnisprozess seinen Ausgang nimmt, ist naheliegend. So haben wir beispielsweise nicht das Gefühl, dass wir uns als körperlich Existierendes, als *Lebendiges* wirklich begreifen, wenn uns jemand über unsere chemische Zusammensetzung aus Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff und Stickstoff aufklärt. Unsere je eigene Kraft, als bestimmtes Körperliches zu existieren, zu handeln, uns zu bewegen, unter anderen endlichen Dingen ausgedehnte Existenz zu haben, die lebendige Einheit, die *ich* mit meinem Leib bin, kann uns keine Physikerin, keine Biologin, keine Soziologin, kein Mediziner, Psychologe noch ein Neurowissenschaftler, die uns z.B. auf allgemeine Systemzusammenhänge und Ursache-Wirkungsverhältnisse zwischen körperlichen Teilen aufmerksam machen, erklären. Die wissenschaftlichen Beschreibungen meines Körpers sind adäquat, aber sie erklären nicht, was es heißt, *mein Körper zu sein*. Wenn ein Mensch auf die Frage, wer oder was er ist, behauptet, er sei nichts anderes als Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff und Stickstoff, so hat er zwar Recht, was seine chemische Zusammensetzung betrifft, er unterliegt aber einem grundlegenden Selbstmissverständnis, wenn er glaubt, dass sich seine spezifische lebendige Einheit darüber erklären lässt. So handelt und lebt er doch offensichtlich nicht

als Kohlenstoff und Wasserstoff und Sauerstoff etc., es ist auch nicht sein Hirn, das sich bewegt, und er agiert nicht als ein Exemplar der Gattung *homo sapiens*, sondern als diese singuläre Einheit, die er ist, als die er konkret existiert. Diese Erfahrung ist nun aber nach Spinoza kein Ich-Erleben, das nicht weiter mittelbar ist, sondern im Rahmen der *scientia intuitiva* durchdringen wir unser wesenhaftes Sein als bestimmte körperliche Einheit, die sich ihrer spezifischen Natur gemäß in ihrem Handeln realisiert, intellektuell. Wenn wir unsere leibliche Existenz für uns explizit machen und zu erklären versuchen, begreifen wir uns als diese objektiv vorliegende singuläre Essenz, die als Nicht-selbst-Gesetzte ihren Grund im Sein selbst haben muss, vor allem aber begreifen wir uns in unserer Möglichkeit aktiv und wirksam zu sein, mit anderen Dingen als diese körperliche Einheit in Interaktion zu sein, als Ausdruck der Substanz. Die Pointe liegt also darin, dass wir uns nicht als Kausalgeflecht verstehen, sondern wir erkennen unsere eigene Möglichkeit, als körperliches, lebendiges, leibhaftiges „Ding“ wirksam zu sein, als Ausdrucksgeschehen.

Um jedoch auch andere Dinge und nicht nur unseren Körper in der dritten Erkenntnisart begreifen zu wollen und begreifen zu können, bedarf es gemäß Spinoza offensichtlich noch einer anderen Voraussetzung, eines *zweiten Schrittes*, nämlich der Selbsterkenntnis unseres *Geistes* unter diesem Gesichtspunkt der Ewigkeit. Die Selbsterkenntnis des Geistes geschieht logisch gesehen in einem auf der intuitiven Erkenntnis unseres Körpers aufbauenden Schritt. Wenn sich nämlich der Geist reflexiv auf die intuitive Erkenntnis seines Körpers richtet, offenbart sich ihm sein eigenes Vermögen als Geist, ein Ding *sub specie aeternitatis* zu erkennen, sein Vermögen, Seiendes prinzipiell wesenhaft verstehen zu können und solchermaßen die aktive Ursache einer adäquaten Idee zu sein. Der Geist begreift sich als einer, der, indem er den eigenen Körper *sub specie aeternitatis* begreift, teilweise Einsicht in das Ewige, d.h. in das reale Sein oder die Existenz selbst hat. Als dieses geistige Vermögen, ein endliches Einzelding in seinem wesenhaften Zusammenhang mit einem Ewigen oder Absoluten zu verstehen, kann er sich selbst jedoch auch nicht mehr über seinen Körper oder die körperlichen Affektionen durch externe Körper erklären, denn diese erklären nicht die Existenz eines das raumzeitlich Gegebene schlechthin transzendierenden Gedankens. So gilt hier eine analoge Überlegung zu der vorher auf das Attribut der Ausdehnung bezogenen: Das Vermögen des Geistes, der sich unmittelbar als reales Vermögen, adäquate Ideen, ja gar Einsicht in das Ewige zu haben, erfährt, kann nicht aus sich selbst erklärt werden, sondern nur als verursacht durch ein Anderes, dem sich die Potenz zu

denken als Vermögen schulden muss. Es wäre an dieser Stelle eine naheliegende Tendenz, die intuitive Erkenntnis des Geistes mit dem universal bedingenden Eröffnungsgestus eines transzendental verstandenen Selbstbewusstseins in Verbindung zu bringen. Wie bereits betont, ist die *scientia intuitiva* aber nicht das Produkt der erstpersionalen Erlebnissphäre und erfüllt auch nicht die Funktion eines einenden Grundes aller Verstandesleistungen und sinnlichen Gegebenheiten im Sinne der transzendentalen Apperzeption bei Kant. Die intuitive Erkenntnisart erschließt sowohl unseren Geist als auch das Eigenwesen der Einzeldinge unmittelbar auf Basis dessen, dass sich das Sein selbst in unserer aktuellen Existenz als körperlich-geistiger Modus, sowie in unserem Vermögen zu Denken und adäquate Ideen zu haben ausdrückt.

Auch hier wiederum zeigt sich eindrücklich, welchen Sinn und welche Funktion man der *scientia intuitiva* zuschreiben kann und was sie von einer „bloßen“ Verstandeserkenntnis abhebt. So entdeckt sich in ihr der Geist wesenhaft als Vermögen zu erkennen und verstehen, ein Vermögen, das wohlgemerkt bereits in der *imaginatio* und in der *ratio* vorausgesetzt ist, das sich uns jedoch nur im Rahmen intuitiver Erkenntnis *reflexiv* erschließt. Wenn wir unseren Verstand allein auf der Ebene der *ratio* untersuchen, so können wir nicht mehr als seine einzelnen Akte und seine Ideen miteinander vergleichen, sie in Verbindung zueinander bringen, ihre Ursache-Wirkungsverhältnisse beobachten: Welche Idee folgt aus welcher Idee, sind unsere Ideen untereinander kohärent, beziehen sie sich auf wirklich existente Dinge, etc. Wir gelangen auf diese Art zu einer psychologischen Erkenntnis oder zu einer logisch-mathematischen, wenn wir beispielsweise unsere grundlegenden Denkgesetze und Schlussverfahren untersuchen, nicht aber zu dem, was wir *als geistige Wesen sind*. Wohlgemerkt erfahren wir unseren Geist im Rahmen der dritten Erkenntnis ursprünglich auch nicht etwa in seinem modalen Wesen, als Idee im Attribut des Denkens oder als Idee im infiniten Intellekt, eine Erkenntnis, die einen logisch-diskursiven Ableitungsprozess und das begriffliche System von Substanz, Attributen und Modi voraussetzt. Unmittelbar intuitiv erfahren und erkennen wir als aktuell Existierende unseren Geist nur in seinem Wesen als *Modifikation der Substanz*, d.h. in seinem aktuellen Vermögen zu verstehen, das seine aktuelle Essenz ausmacht und worin sein *conatus* besteht.

Es muss nun aber noch die Frage geklärt werden, was es mit der Ewigkeit des menschlichen Geistes auf sich hat, die Spinoza in Teil V der *Ethik* so stark betont und die sowohl eine *Voraussetzung* für die intuitive Erkenntnis ist als auch deren *Gehalt*

ausmachen soll. Von der Ewigkeit des menschlichen Geistes scheint in zweierlei Hinsicht die Rede zu sein: In einer ersten Hinsicht bezieht sie sich auf die Ewigkeit des menschlichen Geistes, die sein modales Wesen bezeichnet. Wenn der Geist seinen *conatus* erfasst, so erfasst er sich in seinem Streben nach adäquater Erkenntnis. Wenn er sich darüber hinaus als einer erfasst, dem wesenhaft und prinzipiell das Vermögen zu verstehen auch wirklich zukommt, weil er seine Ursache in Gott selbst hat und als Verstehendes der Substanz als endlicher Ausdruck ihres eigenen Wesens inhäriert, so begreift er sich in seinem modalen Wesen. Der Geist erfährt sich als teilhabend an der *natura naturans*, insofern er selbst Ursache adäquater Erkenntnis ist. So schreibt Spinoza in Lehrsatz 31: „Die dritte Erkenntnisgattung beruht auf dem Geist als auf einer Ursache, die selbst etwas ist, insofern der Geist selbst ewig ist.“ (EVp31) Wenn der Geist sich in seinem Vermögen zu verstehen wahrhaft versteht, begreift er sich intuitiv in seinem ewigen formalen modalen Wesen. Für den menschlichen Geist, der wir sind, bedeutet das nicht, dass unser Geist unabhängig von unserem Körper in der Dauer eine eigenständige Existenz fristet, sondern vielmehr betrachtet er sich und den Körper unter einem Gesichtspunkt der Ewigkeit, d.h. unabhängig von seinen inhaltlichen Bestimmungen und unabhängig von der Zusammensetzung seiner Einzelteile, d.h. wesenhaft in dem, was er als Vermögen ist und kann.

Von der Ewigkeit des menschlichen Geistes ist aber auch noch in einer anderen Hinsicht die Rede, deren Verständnis einer etwas „umwegigeren“ Rekonstruktion bedarf. In Lehrsatz 23 schreibt Spinoza: „Der menschliche Geist kann mit dem Körper nicht völlig zerstört werden, sondern es bleibt von ihm etwas bestehen, das ewig ist.“ Dieser Lehrsatz lässt sich wohlgerne nicht unmittelbar mit Verweis auf das modale Wesen im Attribut erläutern, weil es hier um die aktuelle Essenz des menschlichen Geistes geht. Es ist hier von einer Ewigkeit des menschlichen Geistes die Rede, die ihn als einen betrifft, der sich in der Dauer realisiert. Das heißt, ein Teil dessen, was unseren aktuell existierenden Geist ausmacht, soll ewig bestehen bleiben. Lehrsatz 23 inklusive Beweis und Anmerkung darf man nicht so auffassen, dass Spinoza hier nun doch, entgegen seiner Konzeption von der Parallelität der Modi und entgegen seiner Behauptung, dass das Objekt der Idee des menschlichen Geistes allein sein Körper ist, der in der Dauer existiert, eine Unsterblichkeit der Seele behaupten möchte, eine ewige Existenz unseres Geistes, die unabhängig von der endlichen Existenz unseres Körpers gedacht werden soll. Auch wenn man eine solche Deutung ausschließen kann, scheinen Spinozas Ausführungen jedoch weiterhin zu Missverständnissen einzuladen. Bartuschat

beispielsweise geht zwar nicht davon aus, dass Spinoza an dieser Stelle tatsächlich zwei unterschiedliche ontologische Entitäten einführt, was er bis dahin strikt abgelehnt hat, er interpretiert sie jedoch so, dass Spinoza in Teil V plötzlich merkwürdigerweise von „zwei Seelenteilen“ spreche, „von denen der eine unsterblich weil ewig, der andere sterblich weil körperbezogen“ sei. Während der körperbezogene Teil, die endlichen Dinge in der Dauer, in Zeit und Raum erfasse, habe der ewige Teil Einsicht in das Absolute, erkenne sich selbst somit in seinem formalen Wesen als Modus der Substanz, der mit ewiger Notwendigkeit existiert. Bartuschat kritisiert, dass Spinoza nun aber erst Recht wieder nicht verständlich machen kann, wie diese beiden Seelenteile zusammenhängen, sodass schließlich auch sein Anliegen, dass er mit der *scientia intuitiva* verfolgt, nämlich zu zeigen, wie ein ganz konkretes Endliches, z.B. der einzelne menschliche Geist als Idee seines aktuell existierenden Körpers, der ewigen Substanz inhäriert, sprich, wie Endliches und Unendliches, Zeitliches und Ewiges zusammenhängen, scheitert (vgl. Bartuschat 1974, 143-144).

Meines Erachtens lässt sich das Problem lösen und die *scientia intuitiva* als valables Konzept im Sinne Spinozas retten, wenn man hier nicht etwa von zweierlei Seelenteilen ausgeht, einem ewigen und einem auf den Körper bezogenen dauernden, sondern die Unterscheidung macht zwischen dem Geist, insofern er eine Idee im Attribut des Denkens *ist*, sprich dem Geist, wie er als Idee seines Körpers in der *idea Dei* eingeschlossen ist und wovon der infinite Intellekt eine objektive Idee hat, und dem Geist, insofern er aus den Ideen zusammengesetzt ist, die er *hat*, d.h. aus adäquaten Ideen oder *imaginationes*.

„In Gott“ gibt es nach Lehrsatz 22 Teil V „notwendigerweise eine Idee, die die Essenz dieses oder jenes menschlichen Körpers unter einem Aspekt von Ewigkeit ausdrückt“. Da gemäß der Strukturisomorphie von Modi der Ausdehnung und Modi des Denkens Körper und Geist nur zwei Aspekte eines Dinges sind und unser Geist als Objekt allein den menschlichen Körper hat, gehört zur Essenz unseres menschlichen Geistes, wenn man ihn sich vorstellt, wie er in der Idee Gottes enthalten ist bzw. wie er im *infiniten Intellekt* repräsentiert wird, auch die Idee der Essenz unseres Körpers: In der *idea Dei* und im infiniten Intellekt gibt es eine Idee, die unser körperliches und geistiges Sein objektiv enthält. Wenn wir nun als aktuell Existierende unseren Körper selbst wie beschrieben unter diesem Gesichtspunkt der Ewigkeit begreifen, ist unser Geist, der ja gemäß der in der *Ethik* entwickelten Ontologie nur die Idee seines Körpers *ist*, in dem Augenblick und insofern er adäquate Erkenntnis hat, in seinem *Gehalt* ident mit der

Idee, die der infinite Intellekt von seinem ewigen Wesen hat. Unsterblich ist daher nicht unser aktuelles, faktisches Vermögen zu erkennen, das an den Körper gebunden bleibt, unsterblich ist auch nicht unser Geist als derjenige, der aktuell über adäquate Ideen verfügt, unsterblich sind vielmehr die adäquaten Ideen selbst, die der menschliche Geist hat und die zu ihm gehören, wenn er sie aktuell in sich trägt, die aber unabhängig von ihm im Sinne einer ewigen Wahrheit, im Verstand Gottes Bestand haben, auch wenn der einzelne menschliche Geist nicht (mehr) existiert.¹³ Zu einer solchen ewigen Wahrheit gehört die Essenz unseres je eigenen Körpers, von dem der infinite Intellekt eine objektive Idee hat und von dem wir dieselbe Idee haben, wenn wir ihn in der dritten Erkenntnisart wahrnehmen. Zu einer solchen ewigen Wahrheit gehört aber auch jede adäquate Erkenntnis zweiter und dritter Art, die wir von anderen Dingen haben: „Wer einen Körper hat, der zu sehr vielem befähigt ist, hat einen Geist, dessen größter Teil ewig ist.“ (EVp39) Unser Geist ist also nicht nur ewig, insofern er seinen eigenen Körper *sub specie aeternitatis* betrachtet, sondern auch und umso mehr, je mehr er über andere Dinge weiß, die ihn körperlich affizieren und von denen er mittels Verstand klare und deutliche Ideen bildet, und je besser er diese auch intuitiv, d.h. in ihrer singulären Natur und als Ausdruck der Substanz bzw. als Teil des Ganzen, einsieht. Mit Lehrsatz 39 ist noch einmal darauf hingewiesen, dass die Ewigkeit unseres Geistes keineswegs unabhängig von unserer Dauer in Raum und Zeit oder unabhängig von der Existenz unseres Körpers gedacht werden kann. Die Affektion durch die anderen Körper bleibt die Voraussetzung dafür, dass wir zu einer klaren und deutlichen bzw. zu einer wahren Idee von ihnen gelangen. Die Ewigkeit unseres Geistes, die gemäß Spinoza den objektiven Grund der Möglichkeit, intuitiv zu erkennen, bildet, realisiert sich in und für unseren aktuell existierenden Geist *de facto* nur in der Dauer, wenn er sich selbst und die Dinge, die ihm gegeben sind, in der zweiten und dritten Erkenntnisart adäquat begreift (vgl. EVp38b). Damit entfaltet er in höchstmöglicher Potenz und Vollkommenheit sein ureigenstes Wesen, seinen *conatus*, sein Vermögen zu verstehen,

¹³ Dominik Perler macht die Unterscheidung zwischen dem „Geist, der aus einer Menge von Ideen besteht“ und „in *psychologischer* Hinsicht betrachtet wird“, und dem Geist „in *begrifflicher* Hinsicht betrachtet“: „Wenn der Geist, der aus einer Menge von Ideen besteht, in *psychologischer* Hinsicht betrachtet wird, ist er stets vom Körper abhängig und in keiner Weise ewig. Er ist weder etwas, das innerhalb der Zeit ohne Anfang und Ende ist (was klassischerweise mit dem Ausdruck ‚*sempiternitas*‘ bezeichnet wurde), noch etwas, das sich außerhalb der Zeit befindet (was mit ‚*aeternitatis*‘ im strengen Sinn bezeichnet wurde). Sobald eine bestimmte Ansammlung von körperlichen Zuständen zerfällt, zerfallen auch die mit ihnen identischen geistigen Akte. [...] Wird der Geist jedoch in *begrifflicher* Hinsicht betrachtet, gibt es ein Netz von Begriffen, das keineswegs mit diesem oder jenem Körper zugrunde geht. Die Begriffe von Magnolien, Rosen, Gras usw., die ich im Verlauf des Lebens erworben habe, gehen nicht dadurch zugrunde, dass die geistigen Akte, mit denen ich sie erfasse, nicht mehr existieren.“ (Perler 2008b, 210)

wobei er sich dieses Wesens und seiner eigenen Ewigkeit *für sich* nur mittels der dritten Erkenntnisart intuitiv bewusst wird.

Ewigkeit kommt in diesem Sinn bloß dem zu, was durch den Geist erfasst wird, nämlich dem, was immer schon ewig war. Also nicht dem Geist im Sinne einer Seelenmonade käme ein Überdauern des Einzelkörpers zu, sondern dem, was der Geist zu fassen im Stande ist. In der intuitiven Erkenntnis erreicht der Geist Ewigkeit durch die Ewigkeit seines Gedachten. Wenn man hier bedenkt, dass es keine transzendente Trennung zwischen Gedachtem und Denken gibt, dass also letzteres in keinem Ermöglichungsverhältnis zu letzterem steht, dann ist auch der vermeintliche Widerspruch, den man Spinoza *prima facie* unterstellen kann, leicht ausgeräumt. Wenn das Denken seinem Gedachten völlig korrespondiert, dann sind beide wesensmäßig nicht mehr geschieden, sondern qualitativ identisch.

Bei Spinoza heißt es:

Und obwohl es nicht möglich ist, daß wir uns erinnerten, vor dem Körper existiert zu haben, da es davon ja keine Spuren in dem Körper geben kann und Ewigkeit weder von Zeitlichkeit her definiert werden noch überhaupt irgendeine Beziehung auf Zeitlichkeit haben kann, empfinden und erfahren wir nichtsdestoweniger, daß wir ewig sind. Denn der Geist empfindet die Dinge, die er im Akt des Einsehens begreift, nicht weniger als die, die er in der Erinnerung hat. Die Augen des Geistes nämlich, mit denen er die Dinge sieht und beobachtet, sind eben die Beweise. [...] Unser Geist kann deshalb nur insofern von einer gewissen Zeit her definiert werden, als er die wirkliche Existenz des Körpers in sich schließt; und nur in dem Maße kommt ihm die Macht zu, die Existenz von Dingen von der Zeit her zu bestimmen und sie unter [der Bestimmung] Dauer zu begreifen. (EVp23s)

Im nächsten Kapitel möchte ich darauf eingehen, worin die Intuitivität des intuitiven Wissens besteht, worauf die Rede von den „Augen des Geistes“, von dem „Akt des Einsehens“ und dem „Empfinden und Erfahren“ einen ersten Hinweis geben. Bemerkenswert ist an der eben zitierten Passage aber noch, dass Spinoza hier von der „Macht“ spricht, die wirklich existierenden Dinge in der Zeit bzw. unter der Bestimmung von Dauer zu begreifen. Es scheint ein spezifisches Vermögen zu sein, das dem menschlichen Geist als endlichem und als Idee seines (zerstörbaren) Körpers zukommt, über das der infinite Intellekt nicht bzw. allenfalls nur über den menschlichen Geist vermittelt verfügt. Spinoza spricht nicht davon, dass diese Erkenntnis der Dinge in Raum und Zeit bzw. in der Dauer eine Unvollkommenheit bedeutet, ein Mangel, mit dem die menschliche Erkenntnis im Gegensatz zum göttlichen Verstand behaftet ist. Vielmehr scheint es möglicherweise sogar der menschlichen Erkenntnis zu bedürfen, die die Dinge in der Dauer *sub specie aeternitatis* begreift und damit das Phänomen der

Zeitlichkeit selbst erfasst, in der sich die wesenhafte *Endlichkeit* der endlichen Modi erst wirklich ausdrückt. Die These zugespitzt: Allein durch den menschlichen Geist, der eine adäquate Idee der Zeit hat, gelangt die Idee einer wirklichen Endlichkeit, die Erkenntnis eines wirklich existierenden Modus, in den infiniten Intellekt und allein dadurch kann man letztlich davon sprechen, dass die Substanz sich in und durch die endlichen Dinge, in denen sie sich manifestiert, auch versteht.

4.2. Die *scientia intuitiva* als intuitives Wissen

Als Merkmale der intuitiven Erkenntnis bei Spinoza werden gemeinhin folgende genannt: 1. sie ist notwendig wahr, 2. sie versteht Dinge *sub specie aeternitatis*, 3. es handelt sich um eine Erkenntnis der besonderen Dinge, 4. sie ist „intuitiv“ (vgl. Parkinson 1993, 300). Während das erste und zweite Merkmal, wie früher gezeigt, ebenso auf die zweite Erkenntnisart zutreffen, sind es die Charakteristika, die in 3. und 4. genannt werden, die die dritte von der zweiten Erkenntnisart unterscheiden. Während bereits darauf eingegangen wurde, inwiefern die Besonderheit der Einzeldinge Gegenstand intuitiver Erkenntnis ist, wurde bisher noch nicht erläutert, was ihr intuitives Moment ausmacht. Spinoza selbst äußert sich über den Begriff der Intuition als solchen gar nicht. Will man das, was möglicherweise in der *scientia intuitiva* nicht voneinander trennbar ist: das Wissen und die Intuition, dennoch in seine beiden Momenten auseinanderlegen, liegt es daher nahe, sich zunächst mit seinen Beispielen auseinanderzusetzen, die er für die intuitive Erkenntnis nennt bzw. anhand derer er den intuitiven Erkenntnisprozess von der Erkenntnis der ersten und zweiten Art unterscheidet, um zu sehen, ob sich dabei Hinweise auf einen spezifischen Begriff von Intuition finden lassen.

Im TdIE nennt Spinoza als konkrete Beispiele einer Erkenntnis, bei der man die „eine Sache bloß durch die Wesenheit“ wahrnimmt, mehrere: „Endlich wird eine Sache bloß durch die Wesenheit der Sache wahrgenommen; nämlich, wenn ich daraus, dass ich etwas erkenne, weiss, was das heisst: etwas kennen; oder wenn ich draus, dass ich das Wesen der Seele kenne, weiss, dass sie mit dem Körper vereinigt ist. Durch dieselbe Kenntnis wissen wir, dass 2 und 3 Fünf sind, und dass zwei Linien, die einer dritten parallel sind, auch unter sich parallel sind, u.s.w.“. (TdIE [363-11], 19)

Daraufhin folgt das Beispiel der Proportionszahlen, das Spinoza auch in der *Korten Verhandeling* (= KV) und in der *Ethik* anführt und das aufgrund seiner Vagheit, so wie auch die anderen Beispiele, dazu prädestiniert ist, der Forschung einiges an intellektuellem Zähneknirschen abzurufen. In der *Ethik* selbst taucht nur noch das Beispiel mit den Proportionszahlen auf – das einzige Beispiel, mittels dessen Spinoza die Charakteristika der verschiedenen Erkenntnisarten im Vergleich darstellt – sowie die bereits im vorherigen Kapitel behandelte intuitive Selbsterkenntnis des Menschen, in der er sich als Modus des Körpers und des Denkens in einer Einheit bzw. in seinem ewigen Wesen begreift. An dieser Stelle möchte ich nun zunächst auf das Euklidische Zahlenverhältnis eingehen, das zwar hinsichtlich seines Mehrwerts für ein Verständnis der *scientia intuitiva* nicht überschätzt werden sollte, das aber dennoch einen Hinweis darauf geben kann, was den Unterschied zwischen den drei Erkenntnisarten hinsichtlich der *Art* der Erkenntnis ausmacht. Sodann werde ich mich vor allem auf die intuitive Selbsterkenntnis des Menschen beziehen, die meines Erachtens nicht nur das beste und paradigmatische Beispiel für intuitive Erkenntnis ist, sondern auch in jeder weiteren intuitiven Erkenntnis vorausgesetzt ist.

Zunächst also zum Beispiel der Regel *De tri.*¹⁴

In der *Ethik* wird dieses Beispiel in dem in dieser Arbeit bereits vielfach zitierten Lehrsatz 40, Teil II, im Anschluss an die Bestimmung der drei Erkenntnisarten folgendermaßen ausgeführt:

Es sind drei Zahlen gegeben, zu denen man eine vierte finden möge, die sich zu der dritten erhält wie die zweite zu der ersten. Kaufleute multiplizieren ohne zu zögern die zweite mit der dritten und dividieren das Produkt durch die erste, und dies, weil sie entweder noch nicht vergessen haben, was sie von ihren Lehrern ohne irgendeinen Beweis gehört haben, oder weil sie es oft bei ganz einfachen Zahlen herausgefunden haben, oder endlich kraft des Beweises von Lehrsatz 19 im 7. Buch des Euklid, nämlich aus der gemeinsamen Eigenschaft von Proportionszahlen. Bei ganz einfachen Zahlen ist freilich nichts davon erforderlich. Sind z.B. die Zahlen 1,2 und 3 gegeben, gibt es niemanden, der nicht sieht, daß 6 die vierte Proportionszahl ist, und das sehen wir viel klarer, weil wir gerade diese Zahl, die vierte, allein aus dem Verhältnis der ersten zur zweiten Zahl, das wir mit einem Blick sehen, erschließen. (EIIp40)

Gemäß dieses Beispiels gibt es dreierlei Möglichkeiten, die vierte Proportionszahl zu finden: (1) Erstens durch die simple Anwendung einer erlernten Regel, ohne zu wissen, warum die Regel ihre Gültigkeit hat. Das ist die Erkenntnis der *opinio/imaginatio*. (2)

¹⁴ Für eine umfassende, detaillierte und präzise Auseinandersetzung mit dem Beispiel der vierten Proportionszahl vgl. Matheron 1986.

Erkennt man in der zweiten Art, d.h. mit Verstand, wendet man nicht einfach nur die Regel an, sondern man versteht auch die notwendige Gültigkeit der Regel angesichts einer Einsicht in die Grundprinzipien bzw. in *allgemeine* Eigenschaften, die, im vorliegenden Fall, das notwendige Verhältnis zwischen den gegebenen Zahlen bedingen. (3) Zu guter Letzt gibt es eine Erkenntnis, die die Sache „mit einem Blick“ sieht, *uno intuitu*, die also keinerlei (weiterer) diskursiver Vermittlung bzw. deduktiver Ableitung bedarf, um das Ergebnis klar und unmittelbar im Geiste vor sich zu haben.

Einem Missverständnis würde man nun erliegen, wenn man das Finden der Proportionszahl selbst als einen Fall intuitiver Erkenntnis ansehen würde. Angesichts der Tatsache, dass Zahlen für Spinoza zu den Hilfsvorstellungen gehören, herrscht in der Forschung einigermaßen ein Konsens darüber, dass es sich bei dem Zahlenverhältnis nicht um ein „token“ des Typus intuitiver Erkenntnis handelt (vgl. Ellsiepen 2006, 147). Die intuitive Erkenntnis besteht nicht darin, sich arithmetische Verhältnisse zu vergegenwärtigen, sondern ihr Interesse richtet sich auf die wirklich existierenden Gegenstände oder Sachverhalte.

Jedoch verführt das zitierte Beispiel der Proportionszahlen, bei dem auch hinsichtlich der dritten Erkenntnisart immer noch von einem „Erschließen“ der vierten Zahl die Rede ist, noch zu einem weiteren Missverständnis, das darin liegt, sich mit der *scientia intuitiva* überwiegend als Ableitungsproblem auseinanderzusetzen oder sie gar auf das Ableitungsproblem zu reduzieren. So drehen sich Interpretationen der intuitiven Erkenntnis, die sich vor allem an diesem Beispiel abarbeiten, hauptsächlich um die Klärung der Frage, wann, wo und wie die Intuition nun ins Spiel kommt, wenn es nicht um ein Zahlenproblem geht, sondern wenn es darum gehen soll, die Einzeldinge aus der Substanz zu deduzieren. Das in diesen Texten verhandelte Problem besteht darin, ob wir die Substanz als Allgemeines rational erkennen, so wie wir im Zahlenbeispiel den Euklidischen Beweis und das Einzelding, in einem abgeleiteten Schritt, als Manifestation dieses Allgemeinen intuitiv erkennen sollen – wie es beispielsweise Parkinson behauptet – oder ob wir zuerst und immer schon die Substanz als einfache intuitiv erfassen müssen, um sodann auch die Einzeldinge als ihr inhärierende unmittelbar wahrzunehmen, wie Röd gegen Parkinson einwendet (Parkinson 1964, 188; Röd 1977, 498, 500). Die Frage ist jedoch, ob sich das Proportionsbeispiel für die Frage nach der Erkenntnis des Zusammenhangs von Substanz und Modi überhaupt unmittelbar fruchtbar machen lässt. Wenn man den Zusammenhang zwischen Substanz und Modi so versteht, wie es in dieser Arbeit früher dargestellt wurde, stellt sich das

Ableitungsproblem gar nicht auf diese Art und Weise, da sich das Wesen des Einzeldings, das Besondere, gar nicht unmittelbar als der *conatus* dieses oder jenes besonderen Dinges aus der Substanz ableiten lässt, ganz unabhängig davon, ob man nun wie Röd davon ausgeht, dass sie als das Einfache schlechthin bereits intuitiv erkannt werden muss oder man im Sinne Parkinsons der Meinung ist, dass wir sie als Vernünftig-Allgemeines erkennen, das sich sodann im Einzelfall manifestiert, der intuitiv als diese Manifestation erkannt wird.

Im nächsten Kapitel werde ich zeigen, dass die intuitive Erkenntnis der Substanz für den menschlichen Geist stets nur eine partikuläre sein kann, die nur über die intuitive Erkenntnis der Einzeldinge erreichbar ist. Die intuitive Erkenntnis ist nicht die Voraussetzung dafür, dass wir den Zusammenhang der Abhängigkeit zwischen Substanz und Modi begreifen, der zwar intuitiv eingeholt werden kann, der aber als begrifflich-logisches Ausdrucksverhältnis, das wir vernünftig nachvollziehen können, nicht das alleinige Resultat intuitiver Erkenntnis darstellt.

Auch wenn das Beispiel der Regel *De Tri* möglicherweise ein von Spinoza unglücklich gewähltes Beispiel darstellt, weil es nicht genau Auskunft darüber gibt, wie der intuitive Erkenntnisprozess im Gegensatz zur Verstandeserkenntnis statthat, da es bei diesem ja eigentlich um eine Einsicht in die Essenz des Einzeldings als Ausdruck der Substanz gehen sollte, so macht es als Analogie dennoch auf zumindest drei interessante Aspekte aufmerksam.

Erstens deutet die Tatsache, dass Spinoza alle drei Erkenntnisarten an einem Gegenstand durchspielt, darauf hin, dass es die intuitive Erkenntnis nicht mit einem fundamental anderen Gegenstand zu tun hat als die erste und die zweite Art. Sowohl die *imaginatio* als auch die *ratio* und schließlich die intuitive Erkenntnis beziehen sich prinzipiell auf dieselben Dinge, nämlich auf das, was uns an einzelnen Dingen raumzeitlich gegeben ist. Unterschiedlich ist also zunächst einmal nicht der Gegenstand, der erkannt werden soll, sondern unterschiedlich ist die Art und Weise, *wie* wir ihn erkennen und in welchem Verhältnis wir als Erkennende zu den erkannten Dingen oder zu dem Wissen stehen, das wir von ihm haben. Im Falle der *imaginatio* erkennen wir im eigentlichen Sinne nichts, sondern wir wenden eine Regel an, die funktioniert, es handelt sich mehr um eine praktische Kenntnis oder einen praktischen Vollzug, im Rahmen dessen wir mit den Dingen umgehen. In der zweiten Erkenntnisart erkennen wir die Dinge wissenschaftlich-theoretisch, wir verstehen die Gesetze, nach denen sie sich verhalten und wir können sie hinsichtlich ihrer allgemeinen Eigenschaften in eine

systematische Ordnung bringen. Im Fall der intuitiven Erkenntnis jedoch stehen wir zu den Dingen nicht in einem operativen Verhältnis und nehmen sie allenfalls sinnlich wahr, wir leiten ihre Eigenschaften auch nicht aus allgemeinen Gesetzmäßigkeiten ab und fügen sie ein in ein wissenschaftliches Ordnungssystem, sondern wir verstehen das Ding, das in Frage steht, intuitiv, mit einem Blick in seinem Wesen, und verhalten uns zu ihm unmittelbar als „Sehende“. Man könnte also, *zweitens*, resümierend feststellen, dass das Beispiel der Proportionszahlen darauf hinweist, dass es sich nicht um dreierlei verschiedene Objekte der Erkenntnis handelt, die die drei Erkenntnisarten voneinander unterscheidet, sondern es handelt sich um dreierlei Perspektiven bzw. dreierlei Formen von Wissen, das wir von den Dingen haben können: ein praktisches Wissen, ein wissenschaftlich-theoretisches und ein philosophisch-wesenhaftes.

Das Proportionsbeispiel genauso so wie die anderen mathematischen Beispiele im TdIE verweisen aber noch auf einen *dritten* Aspekt, der bereits mit der Intuitivität des intuitiven Wissens zu tun hat. Die Beispiele aus der Mathematik, auch wenn sie keinen Fall intuitiver Erkenntnis darstellen und man Intuition vor diesem Hintergrund auch nicht einfach mit einem Evidenz-Erlebnis gleichsetzen kann, das mit jeder adäquaten Erkenntnis einhergeht, sind für Spinoza wohl vor allem deshalb von Nutzen, weil sie die erforderliche oder erwünschte „Klarheit“, die Evidenz, mit der wir etwas einsehen sollen, am Besten und für uns Nachvollziehbarsten illustrieren. Von mathematischen Wahrheiten, die wir eingesehen haben, können wir uns eine Vorstellung davon machen, was es überhaupt heißt, „etwas [zu] kennen“ (TdIE, 19). Die Erkenntnis des Wesens einer Sache soll offenbar mit einer vergleichbaren Klarheit einhergehen, mit der wir mathematische Gegenstände erkennen. Während jedoch die Klarheit, die wir von geometrischen oder arithmetischen Verhältnissen bzw., auf die gegebenen Dinge übertragen, von ihren Gesetzmäßigkeiten und allgemeinen Eigenschaften gewinnen, über einen rein diskursiv-rationalen Prozess erlangt werden kann, ist uns die singuläre Natur eines Einzeldings, das, was es wesentlich ausmacht, offenbar nur *intuitiv* mit derselben Klarheit zugänglich.

Es ist jedoch noch immer die Frage offen, was es mit der Intuition und dieser Unmittelbarkeit der Einsicht auf sich hat, mit der das Wissen um die Essenz des Einzeldings einhergehen soll. Auf den ersten Blick gibt es dafür mehrere Interpretationsmöglichkeiten. Zum Beispiel könnte man, wie einige Interpreten und Interpretinnen es getan haben, Spinoza in die Traditionslinie des Neoplatonismus stellen, der mit der Intuition eine geistige Schau postuliert, in der dem menschlichen

Geist im Zuge einer Form von mystischer Versenkung das *Eine* schlechthin in seiner Ausdifferenzierung in Besonderes unmittelbar zugänglich wird. Zu einer solchen Interpretation laden Spinozas Ausführungen am Ende der *Ethik* ein, in der es um die ewige Glückseligkeit bereits im Diesseits, um Gottesliebe und um ein vollkommenes, tugendhaftes Leben geht, das dann erzielt werde, wenn wir Gott einsähen und alle Dinge so wahrnähmen, wie sie ihm inhärieren. In der *Korten Verhandeling* stößt man nicht nur auf ähnliche sittliche und religiöse Züge der dritten Erkenntnisart, sondern auch auf ästhetisch-mystische, wenn Spinoza die „klare Erkenntnis“ von jener der Vernunft unterscheidet:

Überzeugung nennen wir die zweite [Erkenntnis], weil die Dinge, die wir bloß mit der Vernunft erfassen, von uns nicht eingesehen werden, sondern uns bloß durch verstandesmäßige Überzeugung bekannt sind, daß es so und nicht anders sein muß. Klare Erkenntnis aber nennen wir das, was nicht durch vernunftgemäße Überzeugung, sondern durch ein Fühlen und Genießen der Sache selbst entsteht, und diese geht weit über die anderen. (KV, 60)

Außerdem ist die Rede von einem „Wissen, das nicht in einer Überzeugung aus Gründen besteht, sondern in einer unmittelbaren Vereinigung mit dem Ding selbst.“ (KV, 64) Es wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, dass Spinoza in der *Ethik* eine entscheidend andere Position zur Erkenntnis des Verstandes und der Vernunft einnimmt. Mit der Neubewertung der *ratio* geht auch eine Spezifizierung der *scientia intuitiva* einher, die in der *Korten Verhandeling* noch die einzige Art adäquater Erkenntnis darstellt. Dabei verlagert sich Spinoza bemerkenswerterweise aber nicht darauf, die *scientia intuitiva* bloß als geistiges Überschussphänomen oder allein in Hinblick auf ihre praktisch-ethische Relevanz hervorzuheben. Der *scientia intuitiva* kommt weiterhin eine Erkenntnisfunktion zu, es handelt sich um eine Form der adäquaten Erkenntnis, sie hat einen spezifischen Wissensinhalt. Sie konzentriert sich jetzt jedoch auf ein bestimmtes Gegenstandsgebiet, nämlich auf die Erkenntnis der singulären Natur der Einzeldinge. Man kann annehmen, dass Spinoza von seinen ästhetischen Beschreibungen in der *Korten Verhandeling* gerade deshalb Abstand nimmt, um den Wissens- und Erkenntniswert der *scientia intuitiva* deutlicher hervorzuheben und ihre Rückbindung an unsere Wahrnehmung sowie an die adäquate Erkenntnis der *ratio* zu sichern.

Was Spinoza vermeiden möchte, ist, dass die *scientia intuitiva* so verstanden wird, dass dem menschlichen Geist das Wesen der Substanz und der ihr inhärierenden Einzeldinge allein durch unmittelbare Einsicht, die fernab jeglicher begrifflichen

Vernunftkenntnis steht, zugänglich werde. So betont Spinoza auch in Teil V fortwährend den *Erkenntnisfortschritt*, was die (intuitive) Einsicht in das Wesen der Substanz betrifft, und dass der menschliche Geist, abhängig von seiner körperlichen Beschaffenheit, durch die er viele Dinge adäquat wahrnehmen kann, immer mehr erkennt. Der menschliche Geist ist oder wird quasi umso „ewiger“, je mehr er die Dinge in der zweiten und dritten Erkenntnisart begreift. Es gäbe ein solches Fortschrittskonzept nicht, wenn dem menschlichen Geist unabhängig von der Erfahrung unmittelbar das Ganze und die Einzeldinge wesenhaft präsent wären. Eine Passage im *Tractatus theologico-politicus* (= TTP) belegt ebenfalls, dass Spinoza ausschließt, dass dem menschlichen Geist eine direkte, unmittelbare Schau des Ganzen und des Wesens der Einzeldinge, wie sie der Substanz inhärieren, möglich ist:

Obwohl es uns nicht schwerfällt zu verstehen, daß Gott sich den Menschen unmittelbar mitzuteilen vermag (in der Tat teilt er, ohne körperliche Hilfsmittel zu gebrauchen, unserem Geist seine Essenz mit), ein Mensch indes müßte, wollte er etwas, was in den ersten Grundlagen unserer Erkenntnis nicht enthalten ist und sich aus ihnen nicht ableiten läßt, mit dem Geist allein begreifen, einen Geist haben, der vorzüglicher ist als der menschliche Geist und ihn erheblich überragt. Deshalb glaube ich nicht, daß irgendjemand zu einer solchen die anderen Menschen übertreffenden Vollkommenheit gelangt ist, ausgenommen Christus [...]. (TTP, 21)

Auch wenn es seltsam ist, wie Spinoza sich hier ausdrückt, wenn er zunächst sagt, dass es uns nicht schwer falle zu verstehen, dass Gott sich dem Menschen unmittelbar mitteile, dann aber sogleich behauptet, dass die menschliche Erkenntnis prinzipiell stets von den ersten Grundlagen der Erkenntnis, d.h. von der sinnlichen Erfahrung sowie den Bedingungen des Verstandes abhängig ist, so geben diese Sätze doch Aufschluss darüber, dass es sich bei der *scientia intuitiva* nicht um einen Sprung in eine intuitive Sphäre handelt, in der wir das Ganze und die Einzeldinge plötzlich unmittelbar, unabhängig von den „Grundlagen unserer Erkenntnis“ einsehen, während der Verstand in einem Gegensatz dazu etwa abhängig ist von körperlichen Affektionen und den Gesetzmäßigkeiten, nach denen er oder die Vernunft funktioniert. Die Betonung „ohne körperliche Hilfsmittel“ in der Klammer ist nicht ident mit der radikalen oder reinen Unmittelbarkeit, die Spinoza für den menschlichen Geist sogleich ausschließt, sondern besagt nur, dass wir zunächst allein mittels Vernunft das Wesen des Absoluten, Gottes oder der Natur, erkennen können.¹⁵ Ohne die „ersten Grundlagen unserer Erkenntnis“

¹⁵ Gerade in älteren Texten, kommt es oft zu sehr enthusiastischen Zuspitzungen, in denen die *scientia intuitiva*, wie De Deugd sagt, zur nahezu „superhuman activity“ hochstilisiert und angepriesen wird (De

vermögen wir als Menschen, wenn wir nicht gerade Gottes Sohn bzw. „die Stimme Gottes“ selbst sind, nicht zu höherem Wissen vorzustößen, das selbst als „höchstes“ noch in Zusammenhang mit unserer Erfahrung und begrifflichen Vernunft stehen muss. „Intuition“ darf also nicht verstanden werden als eine außerordentliche Form der Sensitivität oder Spiritualität, in der sich übersinnliche Dinge oder ewige Wesen auserwählten Personen durch transzendente Kanäle offenbaren.

Am Beispiel der menschlichen Selbsterkenntnis, in der sich der Mensch als körperlich-geistiges Wesen *sub specie aeternitatis* intuitiv begreift, wurde bereits deutlich, wie die intuitive Erfassung unserer Singularität als Ausdruck des Substanz zwar nur unmittelbar vollzogen werden kann, jedoch lediglich ein unverzichtbares Moment in einem durchaus begrifflich vermittelten Erkenntnisprozess darstellt. Gerade am Beispiel der Erkenntnis unseres Körpers und Geistes *sub specie aeternitatis* lässt sich jedoch auch zeigen, dass die Redeweise von einer „Vereinigung mit dem Ding selbst“, von der Spinoza in der *Korten Verhandeling* spricht, dennoch dazu taugt, das intuitive Moment und die *Unmittelbarkeit* darzustellen, in der unserem Geist das Wesen eines Einzeldings gegenwärtig sein soll. In der Anmerkung zu Lehrsatz 23 spricht Spinoza von den „Augen des Geistes“ und davon, dass der Geist die Dinge, die er in einem Akt des Einsehens begreift, nicht weniger „empfindet“ als die Dinge, die er in Erinnerung hat.

Wenn der Geist etwas in Erinnerung hat, so heißt das, dass ihm in Form einer Idee ein Gegenstand präsent ist, obwohl sein Körper aktuell nicht von dem Ding direkt affiziert wird. In der intuitiven Erkenntnis meiner selbst habe ich jedoch nicht ein anderes Ding oder ein vergangenes Ereignis als Idee gegenwärtig, sondern in einem Akt der Intuition identifiziere ich meinen Geist und meinen Körper als aktuell existierende Objekte mit der lebendigen, körperlich-geistigen Einheit, die ich wesenhaft, *sub specie aeternitatis*, bin und die sich durch mein Erkennen gleichermaßen wie durch meine körperliche Aktivität in der Dauer ausdrückt. Die „Augen des Geistes“ weisen also hin auf eine Art der „inneren Anschauung“ oder „inneren Erfahrung“, im Rahmen derer wir uns eins wissen mit dem, was wir intellektuell begreifen. Wohlgermerkt muss man diese „Empfindung“, von der Spinoza im Zusammenhang mit der Wahrnehmung durch die „Augen des Geistes“ in EVp23 spricht, nicht oder zumindest nicht nur als psychische

Deugd 1966, 159). So heißt es beispielsweise bei Freudenthal: „In der Erkenntnis Gottes vereinigt sich höchstes Wissen mit vollkommener Sittlichkeit zu der Seligkeit, die schon in diesem Leben erreichbar ist. In klarer Erkenntnis die Gottheit zu fassen, alles Einzelne und Vergängliche aufzulösen in dem grossen Zusammenhang des Ewigen und Notwendigen: hier ist die Stufe, auf der der Geist aufhört, die Qual des Irdischen zu spüren. Er sieht sich als Teil des Unendlichen und sieht in anderen den Modus der unendlichen Gottheit.“ (Freudenthal, Gebhardt 1927, 158.)

Affektion begreifen, die ein rein intellektuell-intuitiv begriffenes Wissen im Verstand als intuitives begleitet oder als intuitives ausweist, sondern wie jeder Idee, die wir haben, muss auch der Idee unserer selbst *sub specie aeternitatis* eine körperliche Affektion korrespondieren. Das intuitive Moment der *scientia intuitiva* darf also nicht auf einen rein geistigen Akt reduziert werden, sondern muss, konsequent gedacht, ebenso ein körperlich-leibhaftes Erleben inkludieren. Wir begreifen und fühlen uns wesentlich als das lebendige – existierende – körperlich-geistige Einzelding, als das wir uns erkennen und einsehen.

Der Begriff, den wir uns in diesem Kontext von uns selbst zu bilden vermögen, ist im Falle dieser intuitiven Selbsterkenntnis kein allgemeines Konzept mehr, sondern ein wirklicher Individualbegriff, der ausschließlich und vollkommen nichts anderes als meine individuelle Essenz umfasst, die sich in meiner wirklichen Existenz ausdrückt, und den ich *de facto* nicht wirklich „bilde“, sondern den ich sozusagen in mir selbst *auffinde*. Bei Förster heißt es:

Die *scientia intuitiva* ist dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht Vorstellungen zu bilden sucht, sondern Begriffe oder Ideen, die nur im intuitiven Verstand und damit im Innern des Subjekts *gefunden* werden können, aber in der Natur realisiert sind, weil sie das Wesen oder die innere Natur ihres jeweiligen Gegenstandes ausdrücken. (Förster 2012, 265)

Was die intuitive Erkenntnis als intuitive und unmittelbare auszeichnet und einen, wenn nicht sogar *den* entscheidenden Unterschied zum *Wissen* darstellt, das wir durch den Verstand erlangen, ist die Notwendigkeit eines persönlichen Vollzugsgeschehens der Erkenntnis, die auch die intuitive Erkenntnis der anderen Dinge, wenn sie denn möglich ist, konstituiert. Zu einem Individualbegriff der Dinge gelangen wir nur durch unseren eigenen geistigen Vollzug. Während wir auf der Ebene der *imaginatio* Dinge einfach imitieren oder etwas erlernen und anwenden, es also vor allem um den praktischen Vollzug geht, der funktioniert, ohne dass wir ein eingehenderes Verständnis von etwas benötigen, lässt sich das Wissen, das der menschliche Geist auf der rationalen Ebene erlangen kann, diskursiv vermitteln. Um es zu verstehen und weitere Dinge richtig daraus abzuleiten, benötige ich allein einen funktionierenden (tüchtigen) Verstand, und ich kann arithmetische Gesetze und Beweise auch jedem anderen Verstand mitteilen, sodass auch er sie potentiell versteht. Die Erkenntnis, die wir im Rahmen der *scientia intuitiva* gewinnen, scheint im Gegensatz dazu stets einen ganz persönlichen Erkenntnis- und Seinsvollzug vorauszusetzen, der nicht vermittelbar ist. Das wirkliche Verstehen

dessen, dass beispielsweise *mein* Körper nicht durch die Zusammensetzung seiner Teile erklärbar ist oder *dass* und *wie er* ein Teil des Ganzen ist, verlangt ein Selbstverständnis und eine innere, leibliche Selbst-erfahrung eines Subjekts, die dem Einzelnen als dieses persönliche Vollzugsgeschehen nicht abgenommen oder diskursiv vermittelt werden kann und die auch nur er selbst für sich zu explizieren vermag. Die intuitive Erkenntnis setzt den Menschen als leibhaftes, als körperliches und geistiges singuläres Einzelding voraus und verschafft ihm die Möglichkeit, sich als solches zu verstehen. Etwas Bestimmtes als wahr *einsehen, erfahren, empfinden*, unmittelbar präsent haben kann ursprünglich nur ein leibliches, bewusstes Subjekt *für sich* und unmittelbar, d.h. intuitiv. Mit der *scientia intuitiva*, so lässt sich resümierend sagen, wird von Spinoza in der *Ethik* also eine Form von „innerer Erfahrung“ oder „innerer Anschauung“ konzeptionalisiert, in der der menschliche Geist leibhaft an sich, in sich und für sich das als wahr begreift oder klar, „mit einem Blick“ präsent hat, was er mit Vernunft erfasst. Begriffliches und intuitives Erfassen gehen in der *scientia intuitiva* ineinander über, ergänzen sich gegenseitig, wechseln einander ab, korrespondieren miteinander. Es handelt sich nicht um einen Gegensatz zwischen intuitiver und begrifflich-diskursiver Erkenntnis; stattdessen gibt es eine *begrifflich-diskursive* Erkenntnis, wenn es um die Dinge in ihrer Allgemeinheit geht, und eine *begrifflich-intuitive*, wenn die Erkenntnis das singuläre Wesen der Dinge trifft.

4.3. Die intuitive Erkenntnis der anderen Dinge als Möglichkeit

Das *Ziel* der *scientia intuitiva*, das dürfte deutlich geworden sein, besteht der vorliegenden Interpretation zufolge nicht primär in der Erkenntnis der Substanz, sondern in der intuitiven Erkenntnis der Essenz der Einzeldinge. Das wird nicht immer so gesehen: Gueroult beispielsweise betont, dass die intuitive Einsicht in erster Linie das Ziel habe, eine Erkenntnis Gottes zu gewinnen und dass die Erkenntnis endlicher Dinge in Abhängigkeit von der Erkenntnis der Substanz sekundär sei (vgl. Gueroult 1974, 603 ff.). Auch Röd schließt sich dieser Lesart an und versucht zu zeigen, dass intuitives Wissen in erster Linie ein „Wissen vom absoluten Ganzen in der Einheit seiner Momente ist“ (Röd 1977, 498). Wenn man den Prozess der intuitiven Erkenntnis logisch und hinsichtlich seiner Genese analysiert, stimmt es, dass die Idee Gottes konstitutiv dafür ist, die Dinge in ihrer Essenz zu erkennen. Das Ziel jedoch besteht zuvorderst nicht in

der Erkenntnis Gottes – das machen nicht nur die Lehrsätze in Teil II und Teil V und die Ausformulierung der dritten Erkenntnisart als ein Fortschreiten von den Attributen zur Essenz der Einzeldinge deutlich, sondern das legt Spinozas erkenntnistheoretisches Anliegen nahe, die Art der *menschlichen* Erkenntnis zu klären, und seine Behauptung, dass wir die Dinge umso besser erkennen, je „besonderer“ wir sie fassen. Wie auch Förster schreibt: „[D]as Verfahren eines intuitiven Verstandes“ ist immer „*konkret* und den empirischen Phänomenen folgend“ (Förster 2012, 266). Das eigentliche Ziel besteht in der Einsicht in die wahre Essenz der Einzeldinge, die uns in der Erfahrung gegeben sind. Einsicht in das reale Wesen Gottes, fernab von der formalen Essenz der Attribute Gottes, die wir auf der Ebene des Verstandes zu konstruieren vermögen, ist für uns Menschen außerdem *de facto* nur über eine adäquate Einsicht in das Wesen der Einzeldinge erreichbar: „Je mehr Einzeldinge wir einsehen, desto mehr sehen wir Gott ein“ (EVp23). Ausgangs- und Zielpunkt der menschlichen Erkenntnis ist das, was uns wirklich gegeben ist als solches und in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen. Das Ganze aber ist uns nur über seinen Ausdruck zugänglich, wenn wir den Ausdruck *als* Ausdruck des Ganzen gewahren.

Die Frage ist jedoch immer noch, *ob* und, wenn ja, *wie* wir andere Dinge, die uns in der Wahrnehmung gegeben und mit dem Verstand erkannt sind, die wir aber nicht auf dieselbe Art und Weise wie uns selbst erfahren, in der wahrhaften Singularität ihres je einzelnen Wesens begreifen können. Diese Frage kann als die Bewährungsprobe dafür gelten, ob die dritte Erkenntnisform, wie Spinoza sie fasst, epistemologisch tatsächlich von tragender Bedeutung ist. Der Autor selbst gibt auf diese Frage keine klare Auskunft, er deutet in den Lehrsätzen in Teil V nur an, dass wir es potentiell können (weil wir ja auch unseren Körper so erkennen) und er behauptet, dass wir, sobald wir um die Möglichkeit wüssten, notwendig danach strebten, immer mehr Einzeldinge in der dritten Erkenntnisart zu begreifen, weil es der Natur unseres Geistes entspreche und seine höchste Vollkommenheit darin zum Ausdruck komme, dass es uns Freude und Zufriedenheit beschere, sowie letztlich, weil sie zu Gottesliebe und damit zur höchsten Glückseligkeit führe (vgl. EVp25, p25,d, p27, p32, p38, p40). Ich glaube, dass die unterschiedlichen Ansätze in der Forschungsliteratur, die großen Schwierigkeiten, die die *scientia intuitiva* der Interpretation bereitet, sowie so manche Missinterpretation der dritten Erkenntnisart vor allem im Umkreis dieses Problems ihren Ursprung haben und dass die Unklarheit, in der Spinoza selbst das Problem seinen Lesern hinterlässt, entscheidend mitverantwortlich dafür ist. Spinoza kommt am Ende nämlich nicht mehr

direkt oder präzise auf das zurück, was es nun heißt, die (anderen) Dinge in ihrer Essenz zu erkennen, sondern er hält sich überwiegend mit der Schilderung der heilsamen „Symptome“ auf, die diese Erkenntnisart für unser affektives Leben mit sich bringt. Zweifellos sind Zufriedenheit und Glückseligkeit nicht *nur* Symptome, insofern sie unserem geistigen Handeln notwendig korrespondieren und entscheidend mitverantworten, dass der menschliche Geist motiviert ist, überhaupt zu erkennen. Dennoch gibt Spinoza mit dem Verweis auf sie nicht mehr Auskunft darüber, wie man jetzt im Einzelfall konkret vorgehen soll, um auch andere Dinge intuitiv zu erkennen. Eine Antwort darauf hängt wie stets davon ab, wie man Spinozas gesamte Konzeption interpretiert. Im Folgenden möchte ich so knapp wie möglich einige Lösungsansätze für das Problem vorstellen, die Interpreten bisher zu rekonstruieren versuchten, um anhand der Aspekte, hinsichtlich derer diese Ansätze unzulänglich scheinen und vor dem Hintergrund des bisher Gesagten schließlich einen eigenen Interpretationsvorschlag zu präsentieren, der mit Spinozas Theorie vereinbar ist.

Eine Lösung für das Problem, wie die intuitive Erkenntnis anderer Dinge funktioniert, wenn intuitive Erkenntnis als wirkliche Einsicht in die singuläre Qualität der Essenz eines konkreten Dinges verstanden wird, findet man nicht bei jenen Interpreten, die davon ausgehen, dass Intuition nur die unmittelbare Gewissheit einer erkannten Tatsache bedeutet, die jeder verstehende Erkenntnisakt inkludiert – wie es beispielsweise Gueroult (1974) annimmt –, womit der Unterschied zwischen zweiter und dritter Erkenntnisart hinsichtlich der Erkenntnis und des Erkenntnisprozesses schließlich nivelliert wird. Man findet die Lösung auch nicht bei Röd (1977), der davon ausgeht, dass Spinoza damit nur seine ganze Konzeption eines rationalistischen Wissenschaftsideals mit einer Letztbegründung rechtfertigen will, nämlich dem Begriff der Substanz, der verstandesmäßig nicht mehr eingeholt werden könne. Auch Renz (2010) negiert schließlich den Unterschied zwischen den beiden Erkenntnisarten, wenn sie behauptet, dass die Erkenntnis der Essenz des Einzeldings nur über ein immer engmaschigeres Netz von *notiones communes* angepeilt werden kann, wir selbst und andere Einzeldinge also nur durch immer detailliertere und tieferschürfende wissenschaftliche Bestimmungen begriffen werden. Rationalistische Interpretationen, die sich vor allem mit der Analyse der formalen Eigenschaften und Unterschiede zwischen den Erkenntnisarten beschäftigen, wie z.B. Parkinson (1964, 1993), Mignini (1990) und Wilson (1993, 1996), analysieren und interpretieren oft sehr präzise, welche Eigenschaften die intuitive Erkenntnis als Methode hat und wie Spinoza eine

solche Erkenntnismöglichkeit in Aussicht stellt, sie lassen sich jedoch gar nicht erst darüber aus, was es nun letztlich genau im konkreten Fall für uns heißen könnte, die Essenz der Einzeldinge, die uns gegeben sind, intuitiv zu erkennen. Die Unklarheit, in der Spinoza selbst sich darüber äußert, dient ihnen oft als Hinweis darauf, dass er sich wohl nicht sicher war oder tatsächlich daran glaubte, dass eine wirklich intuitiv-unmittelbare Erkenntnis bestimmter Dinge oder Sachverhalte dem menschlichen Geist möglich ist.

Abgesehen von diesen Interpretationen, die die dritte Erkenntnisart entweder überhaupt mit der zweiten in eins setzen oder sie für einen obskuren epistemologischen Überschuss halten, sind aber auch solche Interpretationen für die vorliegende Fragestellung nicht hilfreich, die sich vor allem auf den affektiven und moralischen Mehrwert dieser Erkenntnisart konzentrieren, wie es beispielsweise Herman de Dijn (1990) macht, der hier stellvertretend für alle Ansätze steht, die sich vor allem auf das subjektive Erleben konzentrieren. De Dijn bringt die *scientia intuitiva* mit einer Art von „cosmic religious emotion“ in Verbindung, mit intellektuell-gefühlten Einsichten szientistischer Art, die unser Leben verändern, insofern sie uns dazu bringen, unsere alltäglichen Sorgen zu transzendieren, um im Streben nach immer mehr reiner Erkenntnis die Erfüllung zu finden (vgl. De Dijn 1990, 151). Die letzte Erfüllung, die wir im Rahmen intuitiver Erkenntnis haben, besteht de Dijns Ausführungen gemäß darin, dass wir uns selbst anschauen, erleben, wahrnehmen als einzelner, singulärer Teil des Ganzen: „the whole, now encompassing God or Nature of which the individual can feel himself to be an eternal part“ (De Dijn 1990, 151). „In intuitive „knowledge“, so schreibt er, „we are shocked out of ourselves, when we, *while* experiencing ourselves as powerful in thinking, at the same time realize that we are part of a Nature which is just there, for no reason“ (De Dijn 1990, 154).

Das individuelle Erleben seiner selbst als Teil des Ganzen einerseits, das metaphysische Staunen und das Streben nach Befriedigung unserer metaphysischen und religiösen Bedürfnisse andererseits, spielen gemäß dieser Interpretation die entscheidende Rolle der intuitiven Erkenntnis. Wenn aber das individuelle, subjektive, persönliche Erleben unserer Selbst den Ausgangspunkt bildet und das Erleben unserer Selbst als Teil des Ganzen das Ziel, dann ist die Frage, wie eine intuitive Erkenntnis anderer Dinge möglich sein soll, kaum zu beantworten. Aus einer solchen Perspektive kann die Frage nur damit schlüssig beantwortet werden, dass wir die anderen Dinge, die uns affizieren und angesichts deren Existenz wir in einer solchen metaphysischen

Stimmung nur in Staunen geraten können („it can become something, which makes us pause in wonderment“), ebenfalls als Teil dieses Ganzen erklären und vor allem *fühlen* oder erlebend wahrnehmen (De Dijn 1990, 152). Demgemäß kommt de Dijn zu folgendem Resultat:

Intuitive knowledge is a „*personal*“ relationship with God-Nature, requiring a certain experience of ourselves and of other things (as „eternal essences“). This means that intuitive knowledge of God cannot exist, except as an experience of the whole of Nature *in* our experience of ourselves and of other *singular* things; and vice versa: there is no intuitive knowledge of singular essences, except in so far as they are experienced as „situated“ in „something surpassing“, or as „expressing“ something which is „transcendent“ and yet at the same time strangely immanent in the particulars [...]. Again, an important „truth“ seems to be expressed here [...]. (De Dijn 1990, 154)

Die vielen Anführungszeichen, die de Dijn hier benötigt, wenn er das Resultat seiner Analyse zusammenzufasst, sind bezeichnend. Wenn man sich nur die Lehrsätze in Teil V der Ethik und die knappen direkten Ausführungen zu diesem Thema in den anderen Texten anschaut, kann man die Lücke, die Spinoza lässt, mit einigen Gründen so füllen, wie de Dijn das tut. Die Rede von Gottesliebe, Glückseligkeit in der Erkenntnis, dem Freisein von Leidenschaften etc., verführt dazu, hinter der dritten Erkenntnisart vor allem religiös-metaphysische Ambitionen Spinozas zu vermuten und weiters, endlich eine längst vermisste Subjektivität, das irreduzible persönliche Erleben als gefühltes bzw. das subjektive individuelle Bewusstsein als reflexives und reflektiertes einzusetzen und wieder in Spinozas metaphysisches System zu integrieren. Das Paradox, das eine Philosophie der Immanenz bietet, in der das, was sich ausdrückt, *innen* bleibt, scheint bei de Dijn nur über ein persönliches, transzendierendes Einheitserleben (und nur unter ganz viel Anführungszeichen) möglich und erfassbar zu sein. Dass die Erkenntnis der Essenz des Einzeldings jedoch mehr meint als bloß über das Sein der anderen Dinge zu staunen und zu kontemplieren, dass auch sie wie ich ein Teil des Ganzen sind, wird sichtbar, wenn man sich vor Augen hält, dass Spinoza unter der Essenz eines Individuums mit dem *conatus* letztlich etwas sehr Konkretes versteht. Die Essenz ist kein allgemeines Merkmal des Dinges, und sei es auch das wahre allgemeine Wesensmerkmal der Modi, eine Folge aus der Substanz zu sein oder ihr zu inhärieren.¹⁶

¹⁶ So glaubt etwa Bernard Rousset, dass sich die *scientia intuitiva* mit Spinozas Rationalismus nur vereinbaren ließe, wenn sie sich nicht auf die Besonderheit der Einzeldinge richtet, sondern allein auf die Erkenntnis der Dinge in ihrem Sein als Modi (Rousset 1968, 103).

Eine aufschlussreichere Auseinandersetzung mit der *scientia intuitiva*, auf die ich zu guter Letzt noch hinweisen möchte, findet sich bei Ellsiepen, dessen Lektüre sich an Gueroult, Wilson und Röd orientiert, der sich aber explizit auf das Problem bezieht, was es heißt, andere Dinge in der dritten Erkenntnisart zu erkennen und dabei weniger ihren affektiven-metaphysischen Mehrwert als den objektiven Gehalt der Erkenntnis in den Blick nimmt. Meines Erachtens zutreffend führt er aus, dass die essentielle Erkenntnis von Dingen die essentielle Selbsterkenntnis voraussetzt und dass intuitiv-essentielles *Selbstbewusstsein* notwendig jede intuitiv-essentielle Sacherkenntnis begleitet sowie dass sie ein Gottesbewusstsein impliziert, „in welchem sich der Mensch Gottes als des innersten Grundes von Eigenaktivität in dessen Manifestation an einem Einzelnen bewusst wird.“ (Ellsiepen 2006, 148) Allerdings kommt er schließlich doch zum Ergebnis, dass es in der intuitiven Erkenntnis letztlich darum gehe, „die mentale Repräsentation jener Ewigkeit [Gottes]“ in deren Manifestation am Einzelding zu sehen und sie in der „Ewigkeitsdimension ihrer Essenz“ zu fassen, wobei hier keine qualitative Steigerung möglich sei, sondern man nur quantitativ immer mehr Gegenstände auf genau die gleiche Art und Weise *sub specie aeternitatis* betrachten könne (vgl. Ellsiepen 2006, 148 ff.). Das klingt so, als gäbe es einen spezifischen unveränderlichen Blick *sub specie aeternitatis*, den wir, sobald wir ihn einmal haben, auf alles, was uns unterkommt, zu werfen vermögen. Die spezifische Qualität des konkret existierenden Einzeldings, das nicht nur eine ewige Form hat, sondern auch ein inneres Wesen, das sich in seinem Handeln und seiner Aktivität ausdrückt, hätte dann keinen Einfluss auf das, was wir intuitiv erkennen, da wir nur darauf achten, dass sich in ihm – was auch immer es ist – das Ewige manifestiert. Wir landen daher auch hier wiederum bei der Betrachtung, dass auch dieses andere Ding ein Teil des Ganzen ist und dass es das Ewige, d.i. die göttliche Notwendigkeit, „repräsentiert“. So sagt Ellsiepen auch, dass von der „Erfassung der individuellen Essenz eines Einzeldings“ keine Rede sein könne, „sehr wohl aber von der Erkenntnis der Essenz eines Individuums, nämlich in deren Konstituiertsein durch die göttliche Essenz“ (vgl. Ellsiepen 2006, 146-147).

Es ist unbezweifelbar, dass die Erkenntnis eines Individuums und die Erkenntnis dessen, dass dieses durch die Substanz konstituiert ist, einen Teil des intuitiven Erkenntnisprozesses ausmacht. Entgegen Ellsiepens Behauptung muss es meines Erachtens jedoch sehr wohl auch darum gehen, die individuelle Essenz eines Individuums immer besser zu begreifen. Wie oben erläutert, ist es nicht das Ziel der *scientia intuitiva*, wieder bei einer Form von abstraktem Allgemeinen zu landen, da es

um die singuläre Essenz eines Einzeldings geht, das uns konkret in der Erfahrung und im Verstand gegeben ist. Die intuitive Erkenntnis unserer Selbst verlangt einen mehrstufigen Erfahrungs- und intellektuellen Explikationsprozess, um dahin zu gelangen, dass sich das Selbst schließlich als das, was es ist und so, wie es aus der Substanz folgt und ihr inhäriert, einsehen und leibhaft wahrnehmen kann. Diese Erfahrung und Erkenntnis ist zweifellos die ontologische und epistemologische Grundlage dafür, auch andere Dinge intuitiv zu erkennen. Das heißt aber nicht, dass wir nun auf Basis der Erkenntnis des Wesens der Substanz und unserer selbst als Besonderer, die ihr inhärieren, *automatisch* andere Dinge unmittelbar in ihrer singulären Natur wahrnehmen. Man muss davon ausgehen, dass auch die intuitive Erkenntnis der anderen Dinge einer ähnlich großen Anstrengung und eines ebenso komplexen Verstehensprozesses bedarf, um dahin zu gelangen, dass wir das Einzelne am Ende „mit einem Blick“ wesenhaft einsehen.

Die Voraussetzung dafür, dass wir auch andere Dinge intuitiv begreifen, besteht darin, das Ding einerseits als Ausdruck der Substanz anzusehen, andererseits als Ausdrückendes, als individuelle Einheit, die sich in ihrem Handeln und Sein konkret realisiert. Ausgehend von unserer intuitiven Selbsterkenntnis, in der wir uns selbst als singuläre Einheit begreifen, als „Ding“, das durch sein Vermögen, Ursache von Wirkungen zu sein, Teil hat am schöpferischen Prozess der *natura naturans* und in seiner faktischen Existenz Teil der *natura naturata* ist, ist die Möglichkeit vorstellbar, in Analogie dazu auch andere Einzeldinge in der dritten Erkenntnisart wesenhaft zu erfassen. Wir begreifen sie dann nicht mehr nur als von außen Bestimmtes, universellen Determinierungen Unterliegendes, wir sehen sie nicht nur im Vergleich zu allen anderen Sachen und subsumieren sie unter Allgemeinbegriffe, wir fassen sie auch nicht allgemein als Modus des Denkens und der Ausdehnung unter anderen Modi, sondern wir legen unser Augenmerk darauf, wie sich ihre individuelle Essenz, ihr *conatus*, in ihrem Handeln und Sein, in ihrer aktuellen Existenz manifestiert. Wenn wir darauf achten, wie sich das konkrete Einzelding in der Zeit realisiert, d.h. wie es handelt, wie es auf etwas reagiert, wie es sich bewegt, wie es anderes bewegt, aber auch, wie es von etwas bewegt wird oder wann es ruht, etc., und uns gleichzeitig vergegenwärtigen, dass sich darin sein ureigener *conatus* ausdrückt, betrachten wir das Ding in seiner besonderen Wesenheit, wir erforschen seine je eigene Gesetzmäßigkeit, die seine Natur bestimmt und die als dem Sein immanente ihre Ursache im Sein selbst hat; wir betrachten das Ding, das in der Dauer existiert, *sub specie aeternitatis*. Man könnte sich

also einen gelingenden intuitiven Erkenntnisprozess konkret etwa so vorstellen, dass sich sämtliches Wissen, das wir von dem Ding durch Erfahrung und durch den Verstand gewonnen haben, in einem Akt intuitiver Erkenntnis zu *einer* Idee von der individuellen Essenz dieses oder jenes Dinges komprimiert, das wir *sub specie aeternitatis* als jene singuläre Einheit *wahrnehmen*, wie die Substanz sie in sich hervorbringt, und von der wir *wissen*, dass sie sich in seiner aktuellen Existenz artikuliert. Vor diesem Hintergrund würde auch Spinozas Redeweise von der „Vereinigung mit dem Ding“ in der *Korten Verhandeling* Sinn gewinnen. Diese Vereinigung bedeutet nicht, dass wir als Erkennende oder (Ein-)Sehende ident sind mit dem Objekt der Betrachtung, was nicht möglich ist, da Körper strikt voneinander getrennt sind und bleiben, sondern dass unser Geist, in dem Augenblick, in dem er eine solche Idee hat, auch aus dieser Idee besteht. Zur Essenz unseres Geistes würde in diesem Fall nicht wie im Falle intuitiver Erkenntnis unserer selbst, die Essenz *unseres* Körpers gehören, sondern eben die individuelle Essenz eines *anderen* Dinges. Geht es darum, wie Förster sagt, in der *scientia intuitiva* zu einem Individualbegriff der Dinge vorzustoßen, wäre also wohl dies der Weg, den wir gehen müssten und angesichts dessen man sagen kann, dass wir einen solchen Begriff *in uns* vorfinden, der die individuelle Essenz eines Dinges enthält, die sich in seinem realen Sein expliziert bzw. realisiert und von dem wir eine Idee in unserem Verstand haben.

Spinoza gibt leider keinerlei direkte Hinweise darauf, dass im Rahmen der intuitiven Erkenntnis *eines* Dinges *sub specie aeternitatis* ein Fortschritt erzielt werden kann, und er betont zwar, dass das Streben Dinge in der dritten Erkenntnisart zu erkennen aus der zweiten Erkenntnisart entspringt, aber geht nicht noch einmal darauf ein, wie die zweite mit der dritten Erkenntnisart zusammenhängt. Dabei bleiben die Fragen offen, inwiefern die intuitive Erkenntnis dem Werden der Dinge, das Veränderung und damit auch einen Zuwachs unseres Wissens über das Ding impliziert, gerecht werden kann, und weiters, ob aus dieser intuitiven Wesenseinsicht nicht auch wieder etwas für unsere Erkenntnis der Dinge folgt, die auf der Ebene des Verstandes statt hat und diskursiv vermittelt werden kann. Um solche Überlegungen anzustellen, die zentral sind, wenn man unter der Essenz des Einzeldings nicht das ewige modale Wesen versteht, sondern das Augenmerk vor allem auf den *conatus* legt, in dem sich das ewige Wesen ausdrückt, der aber gleichzeitig die aktuelle Essenz und Existenz des Dinges bestimmt, fehlt bei Spinoza jedoch eine explizite und ausführliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Zeit und ihrer konstitutiven Rolle sowohl für das Sein der Dinge als auch für die (menschliche) Erkenntnis.

Sucht man nach einer Methode der Intuition, die mit der Zeitlichkeit und dem Werden der Dinge radikal ernst macht, sieht man sich unweigerlich an Henri Bergson verwiesen, von dem man sich möglicherweise auch eine Inspiration diesbezüglich holen kann, wie der produktive Umgang mit einer Erkenntnis aussieht, die zunächst nur privat, an-, in bzw. und für sich selbst erfahren werden kann. Es ist wirklich erstaunlich, dass Bergson sich in seinen Aufsätzen in *Denken und schöpferisches Werden* (Bergson 2015), in denen er am Ausführlichsten darüber Auskunft gibt und zu artikulieren versucht, was er unter Intuition als einer Methode der Erkenntnis versteht, nicht ein einziges Mal explizit auf die *scientia intuitiva* Spinozas bezieht. Etliche Stellen in den Aufsätzen legen eine direkte Verbindung mit Spinoza nahe: So beispielsweise Bergsons kritische Auseinandersetzung mit den Allgemeinbegriffen, die sich, genau wie bei Spinoza, einer (wohlgemerkt durchaus nützlichen, aber das singuläre Wesen der Einzeldinge nicht treffenden) Abstraktion schulden und auf einem Vergleich der Dinge und ihrer gemeinsamen Eigenschaften basieren (vgl. Bergson 2015, 65, 68 ff., 76-78, 114). Natürlich gehört hier auch Bergsons' Betonung der Möglichkeit einer wahrhaften Erkenntnis der Einzeldinge erwähnt, die darauf basiert, dass wir am Sein bzw. in seinem Fall an der *Dauer* selbst partizipieren und sich die wesentliche Beschaffenheit des Seins (des Werdens) in uns als dauernden, bewussten, lebendigen Einzelwesen ausdrückt (vgl. Bergson 2015, 143 ff). Auch sein Verständnis von Intuition als unmittelbarer Vereinigung mit dem Ding (vgl. Bergson 2015, 181, 183, 206, 216) und schließlich auch sein Anliegen, Begriffe zu finden, die die Individualität der Dinge zum Ausdruck bringen (vgl. Bergson 2015, 41, 43, 109, 197 ff. 216, 221) weisen eine berückende Verwandtschaft zu Spinoza auf. Es ist kein Wunder, dass Bergson seine intuitive Methode als Erkenntnis „*sub specie durationis*“ (Bergson 2015, 148) bezeichnet, womit er sich doch direkt an Spinozas Formulierung *sub specie aeternitatis* anzulehnen scheint. Gleichzeitig macht seine Formulierung „*sub specie durationis*“ auf die zentralen Unterschiede aufmerksam, mit der er seine Philosophie den großen philosophischen Systemen (Leibniz, Spinoza, Kant) einerseits, dem zeitgenössischen naturwissenschaftlich-scientistischen Positivismus und dem erkenntnistheoretischen Kritizismus und Skeptizismus in der Philosophie andererseits entgegensetzen trachtet, indem er die *Dauer* – die Zeit, die Bewegung, die Veränderung, das wirkliche Werden der Dinge –, die sich für uns in unserem bewussten Sein ausdrückt, als fundierendes Wesensmerkmal alles Wirklichen hervorhebt. Gemäß Bergson lässt sich zwar allenfalls die Materie geometrisch-mathematisch abstrakt analysieren und unabhängig von der Zeit erfassen, wenn es um die

naturwissenschaftliche Erkenntnis und unseren praktischen Umgang mit den Dingen geht, nicht jedoch das *Leben* und das *Bewusstsein*, das die Materie durchdringt und das seines Erachtens der Gegenstand der Philosophie sein soll. Daher schlägt er für die Philosophie die Methode der Intuition vor, die die Dinge nicht auf ihre Teile und ihre relationale Verflechtung reduziert, sondern sich in sie hineinversetzt, um sie in ihrem wesenhaften, einheitlichen, spezifischen Sein in der *Dauer* zu erfahren, der wir uns zunächst einzig durch Introspektion selbst bewusst werden. Aus intuitiven Einsichten sollen schließlich Begriffe folgen, die Wesensunterschiede im Bereich des Wirklichen erfassen und der Singularität der Einzeldinge (in ihrem Werden) immer besser gerecht werden.

Das Anliegen, das Bergson mit Spinoza teilt, ist es, die Einzeldinge in ihrer wahrhaften Besonderheit zu erkennen, die Dinge mit größter Präzision als das zu fassen, was sie sind bzw. was sie werden. Während Bergson eine Einschränkung der intuitiven Einsicht vor allem auf Lebewesen und das bewusste Sein vornimmt, gibt es eine solche Einschränkung für die *scientia intuitiva per se* nicht: gemäß Spinoza, so scheint es, können wir prinzipiell alle uns in der Erfahrung gegebenen Einzeldinge zum Gegenstand intuitiver Erkenntnis machen: einen Wirbelsturm genauso wie einen Stein, Pflanzen oder Tiere, einen Planeten genauso wie einen Menschen, gleichermaßen aber auch ein Staatengebilde oder soziale Gemeinschaften, die Spinoza im TTP ebenfalls anhand seines *conatus*-Modells analysiert. Das Ziel wäre es, zu einem Begriff dieser Dinge vorzustoßen, die deren Singularität zum Ausdruck bringt, zu Begriffen, die, wie Bergson sagt, dem jeweiligen Gegenstand „genau auf den Leib zugeschnitten“ sind, die sich der Wirklichkeit anschmiegen, zu Begriffen, die „nach Maß“ arbeiten (Bergson 2015, 197):

Denn die Ungenauigkeit schreibt sich im allgemeinen daher, daß eine Sache durch einen zu unbestimmten Allgemeinbegriff aufgefaßt wird, wobei Sache und Begriff übrigens fix fertigen Wortschablonen entsprechen. Aber wenn man damit anfängt, die fertigen starren Begriffe zu beseitigen, wenn man sich eine direkte Schau des Wirklichen verschafft, wenn man dann diese Wirklichkeit unterteilt mit Rücksicht auf ihre natürliche Gliederung, so werden diesmal die neuen Begriffe, die man bilden muß, um sich auszudrücken, dem Ding genau auf den Leib zugeschnitten sein. (Bergson 2015, 41)

Auf diesem Wege gelange man schließlich, wie Bergson in der *Einführung in die Metaphysik* sagt, zu einem „wahren Empirismus“, der die „wahre Metaphysik“ sein soll:

Aber ein Empirismus, der seines Namens würdig wäre, ein Empirismus, der nur nach Maß arbeitet, sieht sich genötigt, bei jedem neuen Gegenstand, den er untersucht, auch eine absolut neue Anstrengung zu machen. Er schneidet für den Gegenstand einen Begriff zurecht,

der nur diesem allein angemessen ist, ein Begriff, von dem man kaum noch sagen kann, daß es ein Begriff ist, weil er nur auf eine einzige Sache noch anwendbar ist. (Bergson 2015, 197-198)

Freilich begeben wir uns mit diesem Anliegen auf ein recht unwegsames Terrain – sind Begriffe ja, genau wie Münzen, jene vielseitig und äquivok einsetzbare Währung, die dem Einzelding *per se* nicht gerecht werden kann, indem sie seine Individualität gleichsam zu fassen und aufzuheben bestrebt ist, mit dem Ziel, es intelligibel d.h. vergleichbar und austauschbar zu machen. Um welche Art von Begriff im intuitiven Begreifen der Einzeldinge wir daher bemüht sind, bleibt eher eine Aufgabe an die philosophischen „Enkel“ von Spinoza und Bergson. Dies ändert jedoch nichts daran, dass es sich um ein legitimes Anliegen – ja m.E. um ein Desiderat der Philosophie – handelt. Ein Desiderat, das sich vielleicht am Ehesten in Form eines philosophischen Korrektivs verwirklichen ließe – nämlich im grundsätzlichen Misstrauen gegenüber allen begrifflichen Aufhebungstendenzen und reduktionistischen Bestrebungen.

5. Resümee und Ausblick

Das Ziel dieser Arbeit bestand darin, anhand einer textimmanenten Rekonstruktion vor allem der *Ethik* herauszuarbeiten, welchen Ort die *scientia intuitiva* in Spinozas System und im Vergleich zu den anderen beiden Erkenntnisarten, der *opinio/imaginatio* und der *ratio*, einnimmt, und aufzuzeigen, welche Funktion und welcher epistemologische Mehrwert ihr zukommt. Die Interpretation richtete sich vor allem gegen jene Ansätze in der Forschungsliteratur, die davon ausgehen, dass es sich bei ihr um einen Überschuss handelt, der epistemologisch von keiner Relevanz ist, und, wenn überhaupt, so allenfalls auf einen persönlichen emotionalen oder moralischen Mehrwert hinweist, der ausschließlich von praktischer Bedeutung sein kann. Die Ausgangshypothese dieser Arbeit bestand darin, dass die *scientia intuitiva* in Spinozas Erkenntnistheorie vor dem Hintergrund seiner ontologischen Konzeption der Substanz einen notwendigen Ort neben der ersten und zweiten Erkenntnisart einnimmt, wenn es darum geht, uns selbst und die einzelnen Dinge, die uns in der Erfahrung und im Verstand gegeben sind, wirklich und wesentlich als dasjenige zu begreifen, was sie als faktisch Existierende, als Konkretes, Singuläres, ihrer individuellen Natur entsprechend sind. Angesichts dessen, dass es gemäß Spinozas Theorie nichts gibt außer der Substanz und der ihr inhärierenden Einzeldinge, besteht das letzte Ziel der menschlichen Erkenntnis in der möglichst adäquaten Erfassung der einzelnen Dinge in ihrer Besonderheit und in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen, das deren Essenz und Existenz als offensichtlich nicht selbstgesetzte infinite und endliche Modi ursächlich erklären soll. Darin liegt die konstitutive Rolle der *scientia intuitiva*.

Im Gegensatz zu Spinozas geometrischer Methode habe ich nicht direkt bei einer Auseinandersetzung mit dem Substanzbegriff angesetzt, sondern versucht, gewissermaßen *bottom-up*, zu zeigen, was die erste und die zweite Erkenntnisart zu leisten vermögen. Vorausgesetzt ist dabei allein Spinozas objektivistische Konzeption des menschlichen Geistes, nach der der menschliche Geist als sein primäres Objekt nur die Idee seines Körpers und die Ideen sowie die Ideen der Ideen der Affektionen seines Körpers hat. Geht es um die Adäquatheit unserer Erkenntnis der Dinge, erwies sich die erste Erkenntnisart als letztlich unzulänglich, insoweit die Ordnung und Verknüpfung der Ideen, die wir über Sinneswahrnehmungen, Wissen vom Hören-Sagen und Meinungen erlangen, unwillkürlich gemäß der zeitlich-kontingenten Ordnung verläuft,

in der wir von äußeren Dingen affiziert werden, bzw. entsprechend unwillkürlich stattfindender Ideenassoziationen, die sich vor allem unserer Erfahrung mit den Dingen, unserer psychologischen Verfassung, aber auch vorherrschenden Konventionen, kulturellen Einflüssen, Meinungen etc. schulden. Der ursprünglich durch unsere Sinneswahrnehmung bedingte Perspektivismus einerseits, die quasi mechanisch stattfindende Ideenassoziation andererseits lassen uns nichts Wahres mit Gewissheit über die Gegenstände und ihren Zusammenhang aussagen, die wir im Geiste präsent haben. Auch wenn wir also auf der Ebene der *imaginatio* bereits über Vorstellungen verfügen, die sich auch im Rahmen adäquater Erkenntnis als wahr herausstellen, so besteht doch ohne eingreifenden, ordnenden, prüfenden Verstand stets die Möglichkeit des Irrtums und der Mangelhaftigkeit einer Erkenntnis und den ihr entsprechenden Begriffen, die auf den *per se* „verworrenen“ und „verstümmelten“ Ideen der *imaginatio* und der *opinio* beruhen.

Die zweite Erkenntnisart, die *ratio*, hat, wie in einem weiteren Schritt gezeigt wurde, im Gegensatz zur ersten Erkenntnisart ihr Fundament erstens in den klaren und deutlichen Ideen, die wir angesichts dessen in uns haben, dass wir manche körperlichen Eigenschaften mit allen, manche mit einer bestimmten Gruppe von Dingen gemeinsam haben, und zweitens in der Tatsache, dass wir über Selbstwissen und reflexives Bewusstsein verfügen. Die Kraft zu verstehen, die sich aus der Möglichkeit einer Reflexion auf unsere unmittelbaren Ideen speist, impliziert, dass wir diese Ideen durch Analyse, Vergleich und Differenzierung untereinander in eine kohärente, logische Ordnung bringen können, die unabhängig ist von der zeitlich-kontingenten Ordnung jener Ideen, die unseren unmittelbaren körperlichen Affektionen parallel laufen oder sich durch automatisch einstellende Assoziationen ergeben. Auf der Ebene der *ratio* gelangen wir gemäß Spinoza daher zu adäquaten Allgemeinbegriffen, *notiones communes*, die jene Eigenschaften der Dinge bezeichnen bzw. ausdrücken, die allen oder einigen Körpern gemeinsam sind, sowie zu einer Einsicht in allgemeine Gesetzmäßigkeiten, die einige oder alle Dinge im Attribut der Ausdehnung oder im Attribut des Denkens untereinander bestimmen. *Notiones communes* bilden damit die Grundlage jeder wissenschaftlichen Theoriebildung, die beinhaltet, die Dinge durch Analyse, Vergleich und Differenzierung hinsichtlich ihrer (allgemeinen) Eigenschaften immer besser bestimmen zu können, sowie die strukturellen Beziehungen und Gesetze zu finden, die ihr Verhalten determinieren und deren Ursache-Wirkungsverhältnisse untereinander regelhaft bestimmen. Spinozas Bestimmung der zweiten Erkenntnisart

geht also konform mit dem, was wir bis heute unter einer wissenschaftlichen Erkenntnis verstehen und mit dem Anspruch, den wir an eine wissenschaftliche Theorie stellen: Sie soll Gesetzmäßigkeiten und Strukturbeziehungen zwischen den Dingen auffinden und beschreiben sowie deren spezifische Verhaltenseigenschaften und Merkmale immer besser und vollständiger erklären.

Wie in dieser Arbeit aufgezeigt wurde, findet Spinoza mit dieser Form der adäquaten Erkenntnis jedoch noch nicht sein Auslangen. Das Problem, das sich stellt, besteht darin, dass sich das Einzelding als Einzelding prinzipiell einer Erkenntnis entzieht, die allein auf allgemeine Eigenschaften und allgemeine Gesetzmäßigkeiten ausgerichtet ist, einer Erkenntnis, die mit anderen Worten, nur Aspekte zu fassen und ausdifferenzieren vermag, nie aber das Einzelne *qua* Einzelnes. Das Einzelding lässt sich weder auf die Gesetzmäßigkeiten reduzieren, die es hervorbringen, noch lässt es sich als Konkretes durch allgemeine Eigenschaften bestimmen, die ihm im Vergleich und im Kontrast zu vielen anderen Dingen zukommen – sein differenzielles, relationales Wesen bilden. Wollen wir einen zureichenden und notwendigen Grund für die Existenz und Essenz eines uns in der Erfahrung gegebenen und vom Verstand klar und deutlich erkannten besonderen Einzeldinges finden, wonach unsere nach notwendigen Gründen fragende Vernunft gemäß Spinoza strebt, wollen wir das Einzelding schließlich in seiner wesenhaften Besonderheit fassen, bedarf es daher noch einer anderen Herangehensweise als einer rational-analytischen, – es bedarf der *scientia intuitiva*.

Entgegen manch anderer Forschungsansätze sollte in dieser Arbeit aufgewiesen werden, dass es sich bei dieser dritten Erkenntnisart nicht um eine mystische Kontemplation der Substanz und der ihr inhärierenden Einzeldinge handelt, dass Spinoza der *scientia intuitiva* auch nicht bedarf, um etwa seinen Substanzbegriff einzuholen, der rational nicht mehr eingesehen werden kann, dass es sich auch nicht um das unmittelbare Evidenz-Erlebnis handelt, das jede adäquate Idee oder wahrhaften Einsicht begleiten sollte, schließlich, dass ihr Ziel weder primär darin liegt, die Substanz zu erkennen, noch die Modi in ihrem ewigen Wesen. Im Gegensatz zu Interpretationen, die in der Relation Substanz-Attribut-Modi eine vertikale Ordnung sehen, die ontologisch grundlegt, was sich in der horizontalen Ordnung raumzeitlich zwischen den endlichen Dingen gemäß naturgesetzlicher Bestimmungen, die die infiniten Modi artikulieren, abspielt, lag die Betonung in dem vorliegenden Interpretationsansatz vielmehr auf dem *conatus* als der aktuellen Essenz eines Dinges, der die metaphysische Scharnierfunktion zwischen vertikaler und horizontaler Ordnung bildet. In der aktuellen

Essenz aktualisiert sich das modale Wesen, wie es den Attributen (als reine Seinspotenz eines körperlichen oder geistigen Modus) inhäriert, und sie legt das Fundament dafür, was das Einzelding im Laufe seiner raumzeitlichen Existenz als das Konkrete und Singuläre, das es als so und so (aus körperlichen und geistigen Dingen) Zusammengesetztes ist, realisiert. Wenn man das Ganze mit Deleuze als Ausdrucksbeziehung denkt, so besteht die intuitive Erkenntnis, wenn es wirklich um die Erkenntnis des besonderen Dinges gehen soll, das uns in der Erfahrung gegeben ist und von dem wir klare und deutliche Ideen im Verstand haben, darin, einzusehen, dass bzw. wie das endliche Ding – in seiner Kraft zu existieren direkter Ausdruck der *natura naturans*, in seiner raumzeitlichen Existenz indes ein Teil der *natura naturata* – seine individuelle, nicht selbst-gesetzte Natur in dem ausdrückt, wie es handelt, wie es andere Dinge affiziert, wovon es naturgemäß affiziert wird, wie es als solches zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort im Zusammenspiel mit allen anderen Dingen Ursache einer Wirkung ist.

Im letzten Teil dieser Arbeit ging es darum zu untersuchen, ob und wie eine intuitive Erkenntnis dem menschlichen Geist gemäß Spinoza möglich ist, wie sie mit dem Wissen zusammenhängt, das wir durch die Erfahrung und den Verstand erlangen, wie man sich einen intuitiven Erkenntnisprozess konkret vorstellen kann und zu welchen Begriffen eine solche Erkenntnis, wenn sie denn möglich ist, führen müsste. Dabei hat sich herausgestellt, dass die dritte Erkenntnisart des Wissens bedarf, das wir durch die Erfahrung, durch Beobachtung und wissenschaftliche Erkenntnis von den Dingen haben, und gleichermaßen der Erkenntnis der Substanz als der Ursache der Einzeldinge, deren ewige Wirkkraft sich im Wirken, Werden und Sein der Einzeldinge konkret ausdrückt. Als Paradigma einer intuitiven Erkenntnis und als Voraussetzung für die intuitive Erkenntnis sowohl der Substanz als auch der anderen Einzeldinge erwies sich die intuitive Erkenntnis unserer selbst, in der wir uns als körperlich-geistige Einheit in einem Akt der unmittelbaren Einsicht mit dem identifizieren, was wir wesenhaft, *sub specie aeternitatis*, sind und als was wir uns intellektuell-vermittelt erkennen. In einem intuitiven Erkenntnisakt erfassen wir uns unmittelbar als aktuell Existierende in unserem je eigenen Vermögen zu verstehen und in unserer Möglichkeit als lebendiges, körperliches, leibhaftes Wesen wirksam zu sein, als singulärer Ausdruck der Substanz. Bei der einem solchen intuitiven Erkenntnisakt korrespondierenden Idee würde es sich, wie dargestellt wurde, letztendlich um einen wirklichen *Individualbegriff* handeln, um einen Begriff, der genau und nichts anderes als die singuläre Essenz umfasst, die sich in

unserem konkreten Handeln und Sein in der Dauer expliziert. Analog zur intuitiven Selbsterkenntnis können wir als rational und intuitiv Verstehende schließlich potentiell auch alle anderen Dinge, von denen wir klare und deutliche Ideen haben und denen je ein eigener *conatus* zukommt, der sich in ihrer aktuellen Existenz *für uns* ausdrückt, intuitiv erkennen. Wir reduzieren die Dinge dann nicht auf die Summe ihrer Teile oder auf allgemeine Gesetzmäßigkeiten, wir lösen sie nicht in Relationen und Strukturbeziehungen auf, wir verstehen sie auch nicht als bloßes, bestimmten naturgesetzlichen Determinierungen unterliegendes Kausalgeflecht, sondern wir achten auf ihre wesenhafte Singularität, ihre individuelle Natur, die sich in ihrem aktuellen Existieren manifestiert, auf ihre Gegebenheit als das Konkrete und besondere Einzelne, die sich als solches mit keinem Allgemeinbegriff bezeichnen, begreifen oder bestimmen lässt.

Mit einer solchen Interpretation der *scientia intuitiva* gelangt man bereits mit Spinoza zu dem, was Bergson im 20. Jahrhundert einen „wahren Empirismus“ nennen wird, einer „intuitiven Metaphysik“, die nicht mit fertigen Begriffen und Wortschablonen arbeitet, da diese für das Konkrete, Einzelne, Besondere, das uns in der Erfahrung gegeben ist, stets zu reduktiv oder zu abstrakt sind. Die Aufgabe einer solchen intuitiven, „dem Wellengang des Wirklichen“ (Bergson 2015, 43) folgenden Metaphysik wäre es, individuelle Konzepte für die Dinge herauszuarbeiten, aufzufinden oder gar zu *er*-finden, die den jeweiligen Dingen direkt auf den Leib zugeschnitten sind, die also gleichsam nach Maß arbeiten und insofern mit größter Präzision das zu erfassen suchen, was uns in der Anschauung konkret gegeben ist, was sich jedoch als Singuläres jeder allgemeinen rational-analytischen, reduktiven und relationistischen Erkenntnis entzieht.

Zum Abschluss dieser Arbeit möchte ich noch darauf aufmerksam machen, dass die *scientia intuitiva*, obwohl sie als Erkenntnisprozess ursprünglich an einen jemeinigen persönlichen Erkenntnisvollzug gebunden ist, nicht als Absage an artikulierbare und mitteilbare Dimensionen adäquater Erkenntnis jenseits der *ratio* verstanden werden darf. Die von Spinoza konzipierte dritte Erkenntnisgattung enthält meines Erachtens vielmehr ein bemerkenswertes *korrektives* und *kritisches* Potenzial für gegenwärtige Erkenntnispraktiken in den verschiedensten Bereichen. Es soll daher zuletzt noch angedeutet werden, wie sich die *scientia intuitiva* als dritte Erkenntnisart neben der *imaginatio* und der *ratio* in verschiedenen Dimensionen als produktiv erweisen kann.

Was zunächst das *praktische Wissen* betrifft, ist insbesondere das ideologiekritische Potenzial der *scientia intuitiva* hervorzuheben: Die *scientia intuitiva* lädt zu einer Vorurteile überwindenden, weil strikt individualisierenden Betrachtung der menschlichen Angelegenheiten ein, insofern sie gegen die Alltagstendenz falscher oder vorschneller Generalisierungen einen machtvollen Einspruch erhebt. Die Ausrichtung der *scientia intuitiva* auf *individuelle Gesetzmäßigkeiten* führt dabei aber nicht – im Sinne einer Dialektik der Ideologiekritik – zwangsläufig zu einer neuen Ideologisierung in Form eines neuen „Mythos des Gegebenen“. Entgegen dem vordergründig geometrischen Gestus Spinozas ist nämlich zu betonen, dass die individualisierende Erkenntnis auch mit einem epistemischen Vorbehalt hinsichtlich der Abschließbarkeit und Endgültigkeit faktischen Wissens verknüpft sein kann. Das bedeutet, dass die spinozistische Rede von der Notwendigkeit allen Seins *sub specie aeternitatis* nicht im Sinne einer Selbstverherrlichung der Faktizität zu einer abschließenden menschlichen Einsicht in eine Notwendigkeit *sub specie temporis* ideologisiert werden darf. Vielmehr führt die *scientia intuitiva*, wie sie in dieser Arbeit interpretiert wurde, auch dazu, sich der epistemischen *Grenzen* bewusst zu werden, die sich nicht zuletzt angesichts einer nicht antizipierbaren Zukunft, in der die Dinge erst *werden*, was sie sind, herausstellen.

Was ferner das *wissenschaftliche Wissen* betrifft, könnte die Funktion der *scientia intuitiva* darin liegen, die durch den Fokus auf allgemeine Erkenntnis abgedrängten singulären Sinnschichten, insbesondere das individuelle Sinnesfundament der menschlichen Lebenswelt als dem bleibenden Ausgangspunkt empirischer Gesetzeserkenntnis, wieder in den Vordergrund des Erkenntnisinteresses zu rücken. Spinozas *scientia intuitiva* kann in diesem Sinne einen wichtigen methodischen Beitrag zur „Rettung der Phänomene“ leisten, deren Auflösung durch die intrinsische Dynamik der modernen Wissenschaftspraxis betrieben wird. Angesichts dessen, dass die *scientia intuitiva* potentiell auf *alle* Gegenstände und Wirklichkeitsbereiche bezogen werden kann, ist Spinozas dritte Erkenntnisgattung dabei wohlgerne nicht bloß eine methodologische Vorwegnahme der historischen, „ideographisch“ operierenden Geisteswissenschaften, wie sie sich im 19. Jahrhundert in ausdrücklicher Abgrenzung von den nomothetischen Naturwissenschaften entwickelt haben, sondern enthält darüber hinaus ein bleibend kritisches Potenzial beispielsweise auch für die Natur- und Sozialwissenschaften.

Zu guter Letzt, was die *Philosophie* selbst betrifft, kann man das Potenzial der *scientia intuitiva* darin sehen, dass sie den Blick auf eine neue Gestalt von Essentialismus

freigibt, die sich den Aporien zwischen altem Essentialismus und (post-)modernen Formen des Nominalismus elegant entwindet. Auf dem Spiel steht nicht weniger als eine adäquate Erkenntnis der Positivität der Wirklichkeit, die im 20. Jahrhundert erkenntnisskeptisch und sprachkritisch sowohl im Bereich der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie als auch in den strukturalistischen und poststrukturalistischen Strömungen vielfach in Negativitäten und in ein Spiel von strukturellen Differenzen aufgelöst wurde und weiterhin wird. Auch hierfür bietet Spinozas dritte Erkenntnisart, mit ihrem Fokus auf das sich in Individualbegriffen artikulierende *singuläre Wesen*, mit Sicherheit weiterhin einen bedenkenswerten Ausweg an (- was bemerkenswerterweise aus dieser Arbeit hervorging).

Literaturverzeichnis

- Aristoteles: Philosophische Schriften in sechs Bänden. Hamburg: Meiner, 1995.
- Berkeley, George: Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Philosophische Bibliothek, Bd. 532. Hrsg. v. Arend Kulenkampff. Hamburg: Meiner, 2004.
- Bartuschat, Wolfgang: „Metaphysik als Ethik. Zu einem Buchtitel Spinozas“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 28 (1), 1974, S. 132-145.
- Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen. Hamburg: Meiner, 1992.
- Bartuschat, Wolfgang: The Infinite Intellect and Human Knowledge, in: Yirmiyahu, Yovel (Hg.): Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1994, S.187-209.
- Baugh, Bruce: „Time, Duration and Eternity in Spinoza“, in: Comparative and Continental Philosophy 2 (2), 2010, S. 211-233.
- Bergson, Henri: Denken und schöpferisches Werden [*La pensée et le mouvant*]. Aufsätze und Vorträge. Hrsg. und eingeführt von Friedrich Kottje. Hamburg: CEP Europäische Verlagsanstalt, 2015.
- Bennett, Jonathan: A study of Spinoza's Ethics. Indianapolis, Indiana: Hackett, 1984.
- Carriero, John: „Conatus and Perfection in Spinoza“, in: Midwest Studies in Philosophy 35, 2011, S.69-93.
- Curley, Edwin: Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- Curley, Edwin: Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Deugd, Cornelius de: The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge. Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1966.
- De Dijn, Herman: „Wisdom and Theoretical Knowledge in Spinoza“, in: Curley, Edwin; Moreau, Pierre-François (Hg.): Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, 1990, S. 147-156.
- Deleuze, Gilles: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie. München: Fink, 1993.
- Della Rocca, Michael: Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.

- Descartes, René: *Meditationes de Prima Philosophia/Meditationen über die Grundlage der Philosophie*. Lateinisch/Deutsch. Übers. u. hrsg. v. Christian Wohlers. Hamburg: Meiner, 2008.
- Descartes, René: *Discours de la Méthode*. Französisch/Deutsch. Übers. u. hrsg. v. Christian Wohlers. Hamburg: Meiner, 2011.
- Ellsiepen, Christof: „Die Erkenntnisarten (2p38-2p47)“; in: Hampe, Michael; Robert Schnepf (Hg.): *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Berlin: Akademie Verlag, 2006, S. 133-151.
- Förster, Eckart: *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann Rote Reihe, 2012.
- Garrett, Don: *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge University Press, 2006.
- Gueroult, Martial: *Spinoza. – II. L'âme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1974.
- Halfwassen, Jens: *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart: Teubner, 1992.
- Hampe, Michael; Schnepf, Robert (Hg.): *„Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.
- Heidegger, Martin: *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975 (= Gesamtausgabe, Bd. 24).
- Höffe, Otfried: *Aristoteles*. München: Beck, 1996.
- Hubbeling, Hubertus G.: *Spinoza's Methodology*. Assen: Van Gorcum, 1964.
- Hubbeling, Hubertus G.: „The Third Way of Knowledge (Intuition) in Spinoza“, in: *Studia Spinozana: An International and Interdisciplinary Series*, 2, 231, 1986, S. 220-231.
- Kisser, Thomas: „Die dritte Gattung der Erkenntnis und die vernünftige Liebe Gottes“. in: Hampe, Michael; Robert Schnepf (Hg.): *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Berlin: Akademie Verlag, 2006, S. 283-296.
- Koßler, Matthias: *Der Wandel des Intuitionsbegriffs im Spätmittelalter und seine Bedeutung für das neuzeitliche Denken*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 (4), 1998, S. 542-567.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm Leibniz. *Kleine Schriften zur Metaphysik. Philosophische Schriften*. Bd.1. Französisch, deutsch. Hrsg. v. Hans Heinz Holz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- Malinowski-Charles, Syliane: „The Circle of Adequate Knowledge. Notes on Reason and Intuition in Spinoza“, in: *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* 1, 2004, S. 139-163.

- Matheron, Alexandre: „Spinoza and Euclidean Arithmetic. The example of the fourth proportional“, in: Grene, Marjorie; Nails Debra (Hg.): Spinoza and the Sciences. Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo: D. Reidel, 1986.
- Mignini, Filippo: „In Order to Interpret Spinoza’s Theory of the Third Kind of Knowledge: Should Intuitive Science be Considered *Per causam proximam* Knowledge?“, in: Curley, Edwin; Moreau, Pierre-François (Hg.): Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference. 1990, S.136-146.
- Moreau, Pierre-François: Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1994.
- Parkinson, G.H.R.: Spinoza’s Theory of Knowledge. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Parkinson, G.H.R.: „Spinoza: metaphysics and knowledge“, in: Parkinson, G.H.R. (Hg.): The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism. 1993, S. 273-313.
- Perler, Dominik: „Antiskeptizismus“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 61 (1), 2008a, S. 1-26.
- Perler, Dominik: „Begriffliche und psychologische Ordnung bei Spinoza“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 90, 2008b, S. 188-215.
- Perler, Dominik; Wild, Markus (Hg.): Sehen und Begreifen. Wahrnehmungstheorien in der frühen Neuzeit. Berlin: Walter De Gruyter, 2008c.
- Renz, Ursula: „Spinozas Erkenntnistheorie: Eine naturalisierte Epistemologie?“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57 (3), 2009, S. 419-432.
- Renz, Ursula: Die Erklärbarkeit von Erfahrung. Realismus und Subjektivität in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2010.
- Rousset, Bernard: La Perspective Finale de „L’Êthique“ et le Problème de la Cohérence du Spinozisme. L’Autonomie Comme Salut. Paris: Vrin, 1968.
- Röd, Wolfgang: „Spinozas Idee der Scientia intuitiva und die Spinozanische Wissenschaftskonzeption“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 31 (4), 1977, S. 497-510.
- Savan, David: „Spinoza on Duration, Time, and Eternity“, in: Hunter, Graeme (Hg.): Spinoza: The Enduring Questions. Toronto: University of Toronto Press, 1994, S. 3-30.
- Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Berlin: Suhrkamp, 102013.
- Selcer, Daniel: „From scientia operativa to scientia intuitiva: Producing particulars in Bacon and Spinoza“, in: Intellectual History Review 24 (1), 2014, S. 39-57.

- Schmidt, Andreas: Göttliche Gedanken. Zur Metaphysik der Erkenntnis bei Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2009.
- Schnepf, Robert: „Die Substanz und die endlichen Dinge (1p16-28)“, in: Hampe, Michael; Robert Schnepf (Hg.): Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Berlin: Akademie Verlag, 2006, S. 37-58.
- Segal, Gideon; Yovel, Yirmiyahu (Hg.): Spinoza. Burlington: Ashgate, Dartmouth, 1994.
- Sorell, Tom; Rogers, G.A.J. (Hg.): *Scientia* in Early Modern Philosophy. Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge From First Principles. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010.
- Spinoza, Benedictus De: Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes. in: Spinoza. Werke. Lat. u. dt. Bd. 2: Tractatus de Intellectus Emendatione. Ethica. Hrsg. v. Konrad Blumenstock. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, S. 1-84.
- Spinoza, Baruch de: Briefwechsel. Übers. und Anm. v. Carl Gebhardt. Hamburg: Meiner, 1986.
- Spinoza, Baruch de: Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Übers. v. Carl Gebhardt. Neu bearbeitet, eingeleitet und hrsg. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner, 1991.
- Spinoza, Baruch de: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt/*Ethica ordine geometrico demonstrata*. Übers., hrsg. und eingeleitet v. Wolfgang Bartuschat. Lateinisch-Deutsch. Hamburg: Meiner, 2010.
- Spinoza, Baruch de: Theologisch-politischer Traktat / *Tractatus theologico-politicus*. Übers., hrsg., eingeleitet und mit Anm. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner, 2012.
- Wilson, Margaret D.: „Infinite Understanding, *Scientia Intuitiva*, and *Ethics* I.16“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 8, 1983, S. 181-191.
- Wilson, Margaret D.: „Spinoza’s theory of knowledge“, in: Garrett, Don (Hg.): *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, New York, 1996, S. 89-141.
- Wolfson, Harry Austryn: *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1948.
- Yovel, Yirmiyahu: „The Third Kind of Knowledge“, in: Curley, Edwin, Moreau, Pierre-François (Hg.): *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. 1990, S. 148-175.
- Yovel, Yirmiyahu: *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*. Übers. v. Brigitte Flickinger. Göttingen: Steidl, 2012.

Abstract

Das Problem der *scientia intuitiva* als Erkenntnis der Essenz des Einzeldings. Eine kritische Relektüre der dritten Erkenntnisart in Spinozas *Ethik*

Der Fokus der vorliegenden Arbeit liegt auf dem Konzept der *scientia intuitiva* bei Spinoza. Mittels einer weitgehend textimmanenten Rekonstruktion vor allem der *Ethik* und in ständiger kritischer Berücksichtigung der Forschungsliteratur wird eine Interpretation der dritten Erkenntnisart entfaltet, deren Gegenstand die Erkenntnis der individuellen Essenz der Einzeldinge ist. Konträr zu vielen anderen Interpretationsansätzen zeige ich, dass die dritte Erkenntnisart einen aus epistemologischen und ontologischen Gründen notwendigen Ort in Spinozas System einnimmt und eine Lücke füllt, auf die das Vermögen der *ratio* selbst *ex negativo* hinweist. Gleichzeitig fundiert die *ratio* meiner Lesart gemäß die Möglichkeit einer intuitiven Erkenntnis. Damit setze ich mich von anderen Interpretationsansätzen ab, die die dritte Erkenntnisart entweder der Obsoleszenz überführen oder sie als mystisches, nicht-rationales Vermögen radikal von der *ratio* geschieden wissen wollen. Die *scientia intuitiva* erweist sich als das Konzept einer Erkenntnis, die das konkrete und besondere Einzelding, das uns in der *imaginatio* in Form von „verworrenen“ und „verstümmelten“ Ideen und in der *ratio* in Form von klaren und deutlichen Ideen gegeben ist, im Rahmen eines intellektuell-intuitiven Erkenntnisvollzugs wieder als die konkreten, singulären Einzeldinge einholt. Auf Basis einer Interpretation des *conatus* als dem metaphysischen Scharnier zwischen ewigem modalen Wesen und der aktuellen Essenz des Individuums, die sich in seiner raumzeitlichen Existenz ausdrückt, wird schließlich ein Lösungsansatz präsentiert, wie man sich eine mit Spinozas Theorie konform gehende intuitive Erkenntnis unserer selbst sowie aller anderen Dinge in ihrer substanziellen Inhärenz, seien es Wirbelstürme, Pflanzen, Insekten, Menschen oder soziale Institutionen, als eine wirkliche Möglichkeit des menschlichen Geistes vorstellen kann. In Form eines Ausblicks wird schließlich die *scientia intuitiva* als ein Korrektiv gegen jede Form der begrifflichen Vereinnahmung bzw. der Aufhebung oder Reduktion von Einzeldingen fruchtbar gemacht und damit ihre ontologische Anwendbarkeit in zeitgenössischen Diskursen propagiert.