

**Lucian IONEL**  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

## **DIE STRUKTUR DER REFLEXIVITÄT IN SPINOZAS DENKEN**

### **Abstract**

The intention of this study is to identify the function of the concept of *scientia intuitiva* in Spinoza's thinking. What the reader of *Ethica* may conjuncture is that the relationship between knowledge and activity, between insight and freedom is a relationship that can be understood as a kind of synonymy. This close connection that Spinoza emphasizes not only once in different ways gives the reader a reason to observe a kind transformation of the human condition.

Key words: Spinoza, *scientia intuitiva*, reflexivity, liberty, truth

### **I. Einleitung. Der Begriff der Reflexivität**

Die Absicht der vorliegenden Arbeit besteht darin, in der Funktion des Begriffes von *scientia intuitiva* in Spinozas Denken ein Grunddenkschema der modernen Philosophie zu erkennen, das hierbei Reflexivität genannt wird. Was den Leser von *Ethica* zu dieser Vermutung bringt, ist das Verhältnis zwischen wahrer Erkenntnis und Aktivität, zwischen Einsicht und Freiheit, ein Verhältnis das sich als eine Art *Synonymie* verstehen lässt. Diese enge Verbindung, die Spinoza nicht nur einmal auf unterschiedliche Weise betont, gibt dem Leser Anlaß dazu, eine Art Verwandlung des menschlichen Zustandes durch die Einsicht zu erblicken.

Was die höchste Erkenntnisart, die *scientia intuitiva* bezeichnet, ist nicht nur eine ausgezeichnete Beobachtungsperspektive, die die Dinge unter dem Aspekt der Ewigkeit einsieht, sondern auch eine Verwandlung des Beobachters auf der Dimension der Teilnehmersperspektive. Und die

Teilnahme selbst entdeckt ihre eigentliche Erfüllung eben in der wahren Erkenntnis. Obwohl allein die Wahrheit dem Menschen die Freiheit nicht verbürgt, ist die Aktivität wesentlich mit der adäquaten Erkenntnis, insbesondere mit der *scientia intuitiva*, verbunden. Um dieses anscheinende Paradox nachzuvollziehen, wird die Funktion des Begriffes von *scientia intuitiva* in der vorliegenden Arbeit als Reflexivität aufgefasst und benötigt somit im Voraus eine Erläuterung ihrer Bedeutung.

Was der Ausdruck 'Reflexivität' meint, bezieht sich in erster Linie nicht auf den Selbstbezug eines Bewusstseins, sondern erinnert an ein hegelianisches Denkschema – das Erkennen des Erkenntnisvollzuges hebt das Erkannte auf, wobei das Erkannte das Erkennen selbst ist. Der Sinn des Erkennens verwandelt sich, insofern es selbst erkannt wird. Der bloße Selbstbezug - die Vorstellung eines Subjektes davon, dass es etwas vorstellt - schließt keine Modifikation des Vorgestellten ein, selbst wenn die selbstbeziehende Vorstellung eine Gewißheit seiner selbst erlangt. Die Reflexion – ich denke, dass ich denke – kann ebenfalls als eine dreistellige Relation gedacht werden – ich denke, dass ich daran denke, dass ich denke - , ohne dass das Gedachte eine Verwandlung erfährt. Das unterscheidet wesentlich die Reflexion von der Reflexivität – durch den Selbstbezug kann eine Gewißheit gewonnen werden, aber es ist die Selbstgewißheit eines Vorstellenden, der dem Inhalt, dem Gedachten gegenüber gleichgültig bleibt.

Wenn die Pointe der Reflexivität in ihrem Aufhebungscharakter besteht, dann ist es zu fragen, was diese Aufhebung selbst ist. Einerseits verwandelt sich durch den reflexiven Selbstbezug das Wesen des Subjektes – das Subjekt wird versetzt, ent-rückt in eine andere Art des Bezuges auf sich und auf das Gedachte. Das Subjekt gewinnt darin eine Art Eigentlichkeit, eine Art Selbstheit. Wenn das Erkannte in dem reflexiven Vollzug das Erkennen selbst ist, dann besagt dieses mehr als die Tatsache, dass das Denken zu sich selbst kehrt. Es besagt nämlich, dass das Worauf des reflexiven Bezuges ein Zustand ist, der alltäglich verborgen bleibt. Was die Reflexivität eröffnet ist etwas, das immer schon da ist, ohne als solches betrachtet zu werden.

Weiterhin ist die reflexive Aufhebung keine Negation dessen, was sie erkennt, sondern eine Verwandlung – eine Erleuchtung, eine Sublimierung. In Spinozas Werk *Ethica* ist diese Verwandlung des Subjektes in dem Übergang von dem sich täuschenden Subjekt - das sich unter der Knechtschaft der Affekte befindet und täuschenderweise für frei hält - zu dem freien und aktiven Geist einzusehen. „Ein Affekt, der eine

Leidenschaft ist, hört auf, eine Leidenschaft zu sein, sobald wir von ihm eine klare und deutliche Idee bilden“(5p3). Was die Einsicht eröffnet ist kein äußerlicher Zustand im Vergleich zu demjenigen, in dem man sich immer schon befindet, sondern es ist der *Conatus* selbst, die Art und Weise, in der der Mensch jeweils lebt, ohne aber sein Leben als Streben adäquat einzusehen. Dieser Übergang, von der negativen Freiheit, die erst durch die Einsicht erschlossen wird, zu der Aktivität des Geistes, wird durch die Wirkung der wahren Erkenntnis ermöglicht. Aber das schließt keine Negation des *Conatus-Prinzipes* ein, sondern hingegen eine wahrhafte Bejahung des Strebens und einen sicheren Weg zur Erfüllung dieses Strebens. Selbst das Erkennen des Zustandes, in dem der Geist sich zunächst befindet, befreit den Geist von der Betroffenheit der Affekte und versetzt ihn in die Möglichkeit eines neuen und aktiven Zustandes, der mit der Affektivität adäquat umgeht.

Andererseits, die Aufhebung der Reflexivität bezieht eine Modifikation des Gedachten ein. Der Gegenstand der Vorstellung ist in der Reflexivität nicht mehr das zu Erkennende, eine Art An-sich-sein des Dinges. Es ist auch nicht das von einem Subjekt Erkannte, das Ding für ein Subjekt. Es ist weder *noumenon* noch bloßes *phainomenon* – es gilt demzufolge an dieser Stelle auf den Begriff des Absoluten im deutschen Idealismus hinzudeuten. Wie ist aber dieses Thema mit Spinoza zu denken? In *scientia intuitiva* erschließt sich das erkannte Ding in einer radikalen Weise – nämlich unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit. Die Dinge werden nicht mehr in ihrem Verhältnis zur Zeitlichkeit angesehen, sondern sie werden in ihrer Essenz erkannt und deswegen, wie es noch zu erläutern bleibt, ist die Erkenntnis von ihnen eine Erkenntnis von Gott.

Um einen erleuchtenden Vergleich zu machen, hat das Denken Descartes den beschriebenen Reflexivitätscharakter nicht, sondern seine Philosophie bleibt Reflexion und erschließt somit das moderne Selbstverhältnis des Subjektes. Ein Argument dafür besteht in der Tatsache, dass die Gewissheit des vorstellenden Aktes noch keine Gewissheit des Inhaltes ist. Für die Versicherung der Wahrheit des Vorgestellten braucht Descartes die Instanz Gottes. Das Subjekt hat die Gewissheit, dass es etwas vorstellt, aber was die Gewissheit dieses Vorgestellten selbst verbürgt, ist Gott selbst – ein dem Subjekt Äußeres, ein transzendent Versicherndes. Zwar spielt der Begriff von Gott eine wesentliche Rolle in Spinozas Philosophie, aber die Veränderung dieses Begriffes bei Spinoza spricht für die radikale Verwandlung des Denkschemas.

Um es präziser auszudrücken ist das Denken Spinozas eine erste Verabschiedung von Descartes, indem es aber eine Verschärfung des cartesianischen Selbstbezuges ist, eine Verschärfung, die dem modernen Denken das Grundschema der Reflexivität vorbereitet – durch den deutschen Idealismus bis zu Heidegger ist die Reflexivität eine Art *deus ex machina* des philosophischen Denkens, eine Struktur die, aus dem Mangel an anderen Gründen, die Ausführung des Denkens begründet. Die Geschichte dieser Struktur hat hierbei nicht den Platz, erläutert zu werden.\*

Über Reflexivität zu reden scheint ebenfalls eine Unterstellung dem Denken Spinozas zu sein. Es ist zwar ein 'Unterstellen', denn zu behaupten, dass Spinoza dieses Schema der Reflexivität vor dem Auge hat und es deutlich und absichtlich artikuliert, ist unsachgemäß. Aber es geht darum, dass der Leser das inbegriffene Mitgedachte Spinozas Gedachten denken kann.

## II. Cognito reflexiva

Die Leitfrage, die die vorliegenden Überlegungen begleiten soll, bezieht sich nicht nur auf das Wesen des adäquaten Erkennens in Spinozas Denken, sondern vielmehr wird danach gefragt werden, inwiefern die adäquate Erkenntnis eines Dinges die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes einbezieht. Im dritten Teil der Arbeit werden die Funktion des adäquaten Erkennens im Hinblick auf eine bestimmte Verwandlung des menschlichen Geistes und das Verhältnis von *scientia intuitiva* und Aktivität berücksichtigt. In diesem Teil sollte es nachvollzogen werden, wie Spinozas Erkenntnistheorie das Denkschema der Reflexivität in der *scientia intuitiva* vorbereitet. Die Erkenntnistheorie entwickelt sich in der *Ethica* im Zusammenhang mit der Kennzeichnung des Geistes – der Geist wird durch die Art und Weise bestimmt, wie er jeweils erkennt und insbesondere wie er sich selbst erkennt.

### II.A. Experienta vaga

Eine erste Bezeichnung dessen, was den menschlichen Geist ausmacht, tritt in *Ethica* in dem zweiten Teil (*De natura et origine mentis*)

---

\* Im Anhang an dieser Arbeit wird vorübergehend an einen ausgezeichneten Ausdruck dieser reflexiven Struktur bei Kierkegaard erinnert, der seinen Platz in *Krankheit zum Tode* hat und der bedeutendwert dafür ist, wie hierbei der V. Teil der *Ethica* im Kontext der Reflexivität verstanden wird.

auf, bzw. in den Lehrsätzen 11-13. Die Wahrnehmung wird als Ursprung des menschlichen Geistes festgelegt, aber was den menschlichen Geist ausmache, ist noch nicht der bloße Inhalt, d.h. das, was sich unmittelbar als einzelnes Objekt in der Wahrnehmung gebe. Nicht das Wahrgenommene, sondern die Idee desselben ist der erste Inhalt des menschlichen Geistes. Es wird schon im Lehrsatz 11 angedeutet, wenn Spinoza behauptet - „Das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines wirklich existierendes Einzeldinges“<sup>1</sup>. Das will nicht besagen, dass der wahrgenommene Inhalt immer schon ein gedachter Inhalt ist, sondern es besagt zweierlei: dass es um einen Korrespondent des Wahrgenommenen auf der Seite des Attributes Denken geht, und dass das Wahrgenommene nicht rein, für sich wahrgenommen wird, sondern im Zusammenhang mit einem Anderen, mit dem das Wahrgenommene immer schon in einem Verhältnis der Affizierung steht. Diese Art der Wahrnehmung, die in erster Linie die vorgestellte Idee der Affektion betont, ist schon eine Form der Erkenntnis – als die erste Stufe der Erkenntnis nennt es Spinoza *experientia vaga* (unbestimmte Erfahrung).

Dieses existierende Einzelding, von dem Spinoza im Lehrsatz 11 spricht, „das Objekt der Idee“, ist der menschliche Körper selbst (2p13), „ein bestimmter wirklich existierender Modus von Ausdehnung und nichts anderes.“<sup>2</sup> Der Geist nimmt seinen Körper wahr, aber jeweils im Bezug auf ein Anderes oder von einem anderen hervorgebracht, insofern dieses den Körper affiziert. Der Geist ist hierbei die Idee des so oder so affizierten Körpers. Spinoza ergänzt somit seine Definition, denn nicht der bloße Körper ist das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ursprünglich ausmacht, sondern der Körper ist ein immer schon affizierter Körper. Das Objekt der Idee wird durch die auf es bezogene Affektionen wahrgenommen. Der Körper wird nicht allein für sich, sondern immer durch die Affizierungen und im Zusammenhang mit seinen Affektionen vorgestellt.

Da der Körper rein für sich nicht wahrgenommen werden kann, entspricht dieser Art der Erkenntnis eine bestimmte Vagheit. Und eben in dieser Verwirrung besteht der Ursprung der Falschheit – man irrt sich, eine Sache für sich allein vorzustellen, wenn man sie eigentlich im

---

<sup>1</sup> Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* (übers. von Wolfgang Bartuschat), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2010; 2p11, S. 121

<sup>2</sup> Spinoza, *Ethica*, S. 125

Zusammenhang mit einer anderen Sache vorstellt.<sup>3</sup> Die *imaginatio*, die sinnliche Repräsentation, wird von der Äußerlichkeit her bestimmt, indem der Körper als das Objekt der Idee des Geistes von sich selbst jeweils in Verknüpfung mit anderen Körpern auftritt. Somit behauptet Spinoza im Folgesatz zu Lehrsatz 15, daß „die Ideen, die wir von äußeren Körpern haben, eher den Zustand unseres Körpers anzeigen.“<sup>4</sup> Der Körper wird von seinem Affiziertsein her wahrgenommen und somit nimmt sich der Geist in diesem vagen Zusammenhang mit anderen Körpern wahr.

Man könnte schon in dieser ersten Bestimmung des menschlichen Geistes von einer Art Reflexion reden, da der Geist zuerst mit Ideen der Affektionen zu tun hat und nicht mit den Affektionen selbst.<sup>5</sup> Aber das wäre unsachgemäß. Denn hierbei ist die Idee keine Verdoppelung des Affektes, sondern sie entspricht einem anderen Modus derselben ‚Realität‘. Der Geist und der Körper sind das Selbe. Sie sind jedoch nicht das Gleiche, insofern sie unterschiedliche Attribute derselben Substanz sind: Denken und Ausdehnung.

Was aber für dieses Niveau der Erkenntnis bedeutend ist, besteht in der Tatsache, dass die *experientia vaga* den Inhalt für die weiteren Stufen der Erkenntnis verbürgt – für die *ratio* und *scientia intuitiva*.<sup>6</sup> Denn nicht der Inhalt dessen, was erkannt wird, ist falsch, sondern der Umgang mit dem Inhalt; der Umgang mit dem, was wahrgenommen wird. Die Erkenntnis der *experientia vaga* ist unzureichend, insofern ihre Art und Weise des Erkennens ein Mangel an adäquater Erkenntnis ist – die Wahrnehmung erreicht die wahrhafte Erkenntnis nicht. „Falschheit besteht in dem Mangel an Erkenntnis, den inadäquate, also verstümmelte und verworrene Ideen in

---

<sup>3</sup> Spinoza, *Ebd.*, 2p29s, S. 165: „Ich sage ausdrücklich, daß der Geist weder von sich selbst, noch von seinem eigenen Körper, noch von äußeren Körpern eine adäquate, sondern nur eine verworrene Erkenntnis hat, sooft er Dinge von der gemeinsamen Ordnung der Natur her wahrnimmt, d.h. sooft er von außen, nämlich von der zufälligen Begegnungen mit Dingen her, bestimmt wird, dieses oder jenes zu betrachten, nicht aber, sooft er von innen, nämlich dadurch, daß er mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, an ihnen Übereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze einzusehen.“

<sup>4</sup> Spinoza, *Ebd.*, S. 141

<sup>5</sup> Spinoza, *Ebd.*, 2p22, S. 155: „Der menschliche Geist nimmt nicht nur die Affektionen des Körpers wahr, sondern auch die Ideen dieser Affektionen.“

<sup>6</sup> Ellsiepen, Christof, „Die Erkenntnisarten (2p38-2p47)“, in: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Michael Hampe (Hrsg.), Akademie-Verlag, Berlin, 2006; S. 137: „Die so verstandene »Einbildung« hat nämlich durchaus eine konstitutive Funktion auch für die höheren Erkenntnisarten. Denn sie stellt, in welcher unklaren und undeutlichen »Ordnung« auch immer, die Vorstellungsinhalte menschlichen Denkens bereit.“

sich schließen“<sup>7</sup> (2p35). Eine adäquate Erkenntnis erschließt einerseits die Ursache einer Handlung oder einer Sache und andererseits den Platz des Geistes im Ganzen. Diese Erkenntnisse werden immer von der unbestimmten Erfahrung verfehlt - „Insofern der menschliche Geist einen äußeren Körper vorstellt, hat er von ihm keine adäquate Erkenntnis“<sup>8</sup> (2p26c).

In der Anmerkung zum eben zitierten Lehrsatz 35 betont Spinoza diese Täuschung des Geistes durch die *experientia vaga*. Das hierbei gegebene Beispiel lautet:

„Menschen täuschen sich darin, da sie sich für frei halten, welche Meinung allein darauf beruht, daß sie sich ihrer Handlungen bewußt sind, aber nicht die Ursachen kennen, von denen sie bestimmt werden. Das ist also ihre Idee von Freiheit; daß sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen.“<sup>9</sup>

Die unbestimmte und verworrene Erfahrung der Wahrnehmung hat mit dem Selbstbegreifen des Geistes zu tun – zunächst und zumeist bewegt sich der menschliche Geist im Irrtum, solange er sich für frei hält. Dieses Verhältnis zwischen unbestimmter Erfahrung und selbsttäuschendem Geist lässt sich nicht nur so verstehen, dass die irrende Wahrnehmung die Selbsttäuschung des Geistes verursache, sondern die beiden Aspekte sind eng verbunden. Somit betont Spinoza schon in diesem Teil der *Ethica* den Zusammenhang zwischen einer adäquaten Erkenntnis der ‚Äußerlichkeit‘ und dem ‚inneren‘ Zustand des Geistes. Diesen Zusammenhang entfaltet Spinoza zweifach – durch die Bestimmung der Möglichkeit adäquater Erkenntnis als eine von innen kommende Betrachtung der Dinge (2p29s) und durch eine erweiterte Definition des Geistes, die wir im Folgenden erläutern werden.

## II.B. Idea ideae

Die eingeführte Definition („Der Geist erkennt sich selbst lediglich insofern, als er die Ideen der Affektionen des Körpers wahrnimmt.“<sup>10</sup>) schöpft das Wesen des menschlichen Geistes für Spinoza nicht aus – was

---

<sup>7</sup> Spinoza, *Ethica*, S. 169

<sup>8</sup> Spinoza, *Ebd.*, S. 161

<sup>9</sup> Spinoza, *Ebd.*, S. 171

<sup>10</sup> Spinoza, *Ethica*, 2p23, S. 155

hier Wesen benennt, ist zusammen mit dem Ursprung des Geistes zu verstehen (*natura et origine mentis*). Der menschliche Geist ist von Anfang an nicht nur das, was die unterschiedlichen Ideen der Affektionen seines Körpers ausmachen. Sondern der Geist erkennt sich *als* der Wahrnehmende der Ideen der Affektionen und erst dann, in dieser reflexiven Erkenntnis, ist er menschlicher Geist.

Der Lehrsatz 21 des zweiten Teils bringt diesen Gedanken vor, dass der menschliche Geist sich nicht nur durch die Idee des affizierten Körpers verstehen lässt, sondern vielmehr ist der Geist die Idee dieses Zustandes selbst. Das wird von Spinoza als 'die Idee des Geistes' erfasst und „diese Idee des Geistes ist mit dem Geist auf dieselbe Weise vereinigt, wie der Geist mit dem Körper vereinigt ist“<sup>11</sup> (2p21). Der hierin vorkommende Begriff von der 'Idee des Geistes' bezieht sich auf den im Lehrsatz 20 beschriebenen Gedanken und auf keine rätselhafte Wesenheit des Menschen. Im Lehrsatz 20 behauptet Spinoza, dass es eine solche Idee des Geistes - d.h. eine auf das Attribut Denken bezogene Affizierung - auch im Gott geben muss, da Denken ein Attribut Gottes ist – „sodann folgt diese Idee oder Erkenntnis des Geistes in Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er von einer anderen Idee affiziert ist.“<sup>12</sup> Es geht um kein anderes vorbestimmtes Wesen des Menschen als das Affiziertsein. Der Geist enthält die Idee des Geistes als ein sich aus der Idee der Affektion Konstituierendes. Spinoza meint somit die Idee der Idee der Affizierung, die der Gott enthält und die somit dem Geist verfügbar ist. Sie ist ihm verfügbar, da der Geist ein Modus des Denkens der Substanz ist. Wenn der Geist zunächst die Idee der Affektion wahrnimmt, dann ermöglicht ihm sein Zugang zur Substanz ein anderes Niveau der Erkenntnis, nämlich die Dimension der Idee der Idee. Dieses Niveau wird wesentlich für die spätere Beschreibung der *scientia intuitiva* im Laufe der *Ethica* sein.

Der Geist nimmt demnach nicht nur seinen affizierten Körper wahr, sondern der Geist nimmt sich selbst wahr, nämlich als dasjenige, das sich von der Idee dieses affizierten Körpers ausmachen lässt. 'Der Geist nimmt sich wahr', das will besagen: der Geist nimmt die Idee des Geistes wahr und das ist die Idee von der Idee der Affizierung. Spinoza selbst drückt es so aus, in der Anmerkung zum Lehrsatz 21: „Denn in der Tat ist die Idee des Geistes, d.h. die Idee der Idee, nichts anderes als *die Form der Idee*,

---

<sup>11</sup> Spinoza, *Ebd.*, S. 153

<sup>12</sup> *Ebd.*

insofern sie als ein Modus des Denkens *ohne Beziehung auf das Objekt* angesehen wird.“<sup>13</sup>

Die hierbei erscheinende Abstraktion von dem Gegenstand des Bezuges ist von großer Bedeutung. In dieser Definition des Geistes bezieht er sich auf die Idee der Affizierung und nicht mehr unmittelbar auf die Affizierung. Wird aber die Affizierung dadurch ausgelöscht? Keineswegs. Sie wird aber zu einer adäquaten Verhaltensweise aufgehoben. Erst diese Fähigkeit des Geistes, seine Idee der Idee der Affizierung zu denken, ermöglicht die adäquate Erkenntnis. Denn Spinoza legt in der Definition 4 des zweiten Teils fest: „Unter adäquater Idee verstehe ich eine Idee, die, insofern sie in sich selbst ohne Beziehung auf einen Gegenstand betrachtet wird, alle Eigenschaften oder innere Merkmale einer wahren Idee hat“<sup>14</sup> (2d4).

Die reflexive Selbstauffassung des menschlichen Geistes, die sich auf seine Idee bezieht, ermöglicht die innere Erkenntnis, die aufgrund einer Aufhebung der Äußerlichkeit geschieht. Wenn in der Anmerkung zum Lehrsatz 29 festgelegt wird, dass die deutliche und klare Betrachtung der Dinge eine innere Betrachtung ist, hat Spinoza schon von der Erläuterung zur Definition 4 die Rolle der innerlichen Betrachtung für die adäquate Erkenntnis behauptet - „Ich sage innere, um auszuschliessen, was äußerlich ist, nämlich die Übereinstimmung der Idee mit dem Gegenstand, dessen Idee sie ist“ (2d4e). Innere Betrachtung ist aber reflexive Betrachtung – Bezug des Geistes auf die Idee, die er jeweils ist. Es ist eine Rückkehr des menschlichen Geistes zu dem, was ihn jeweils ausmacht, eine Rückkehr die die Aufhebung dieses Ausmachenden, der Äußerlichkeit, ermöglicht.

Ursula Renz betont die Identifikation des Geistes mit dem Körper als eine, die sich als ein Selbstwissen verstehen lässt. Der Geist wird eins mit dem Körper, insofern der Geist diesen Sachverhalt als solchen auffasst:

„Man kann annehmen, daß es Spinoza bei der Identifikation des menschlichen Geistes mit der Idee des Körpers, wie vorgeschlagen, nicht um die abstrakte ontologische Identität von Körper und Geist, sondern um eine Art Selbstwissen geht, dass immer dort am Werk ist, wo wir einen bestimmten Körper intuitiv als unseren eigenen wahrnehmen. Der menschliche

---

<sup>13</sup> Spinoza, *Ethica*, S. 153

<sup>14</sup> Spinoza, *Ebd.*, S. 101

Geist besteht somit in einer Art Kenntnis des eigenen Körpers.“<sup>15</sup>

Allein, das Selbstwissen besteht nicht nur in der Tatsache, dass der Geist erkennt, dass sein eigener Körper dasjenige ist, das affiziert wird. Das wäre nur eine Art 'transzendente Apperzeption' - eine bloße Reflexion des Subjektes, das sich als Subjekt jeder Vorstellung erkenne, ein Bewusstsein dessen, dass eine gegenwärtige Vorstellung mir zugehört. Was Spinoza in diesen Lehrsätzen behauptet hat vielmehr damit zu tun, dass der Geist eine gewisse Distanz zu dem affizierten Körper gewinnt, und sich selbst zum Objekt der Idee hat, das seinerseits die Idee der Affektion selbst ist. Ursula Renz behauptet aber vom Anfang an, „daß Spinoza der moderne Begriff des Subjektes im Sinne eines sich selbst bewußten Wesens noch nicht zur Verfügung steht.“<sup>16</sup> Selbst die Unverfügbarkeit dieses Begriffes ist fragwürdig, da bereits bei Decartes ein gewisses Reflexionschema anwesend ist. Selbst wenn er Spinoza nicht als ein klar definierter Begriff zur Verfügung stehe, ist das kein Anlass, auf diese Weise nicht denken zu können.

Das Verhältnis des menschlichen Geistes zu der Idee der Idee bedeutet für Ursula Renz einen Hinweis auf die dem Geist zugrundeliegende Struktur der Intentionalität - „Der menschliche Geist ist bereits in dem, was er ist, durch Intentionalität charakterisiert. D.h. er besteht im Grunde genommen in einem Denken an etwas, in einem Wissen von etwas oder in einem geistigen Bezogen-Sein auf etwas.“<sup>17</sup> Das besagt wiederum nicht, dass der Geist sich auf sich selbst nicht zu beziehen vermag – auf sich selbst als dasjenige, das jeweils auf etwas anderes (sei es der eigene Körper) bezogen ist.

Die *cognitio reflexiva* als Eröffnung der Möglichkeit adäquater Erkenntnis wird dagegen von Christof Ellsiepeln behauptet – diese „verdankt sich nach Spinoza einer Fähigkeit des menschlichen Geistes, sich mental gleichsam in Distanz zu den intentionalen Gegenständen zu setzen (2p29s, vgl. Bartuschat 1992, 108; ders. 1994, 207) und sich des Denkens dieser Gegenstände *als Denken* bewusst zu sein.“<sup>18</sup> Das reflexive Erkennen

---

<sup>15</sup> Renz, Ursula, „Die Definition des menschlichen Geistes und die numerische Differenz von Subjekten (2p11-2p13s)“, in: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Michael Hampe (Hrsg.), Akademie-Verlag, Berlin, 2006, S. 115

<sup>16</sup> Renz, „Die Definition des menschlichen Geistes...“, *Ebd.*, S. 102

<sup>17</sup> Renz, *Ebd.*, S. 104

<sup>18</sup> Ellsiepeln, „Die Erkenntnisarten“, *Ebd.*, S. 139

des menschlichen Geistes eröffnet einen anderen Umgang mit den Vorstellungen – erst dieses so verstandene Denken kann den menschlichen Geist dem unbestimmten und verworrenen Erfahren entziehen.

Das dem menschlichen Geist entsprechende Denken ist folglich reflexives Erkennen - „Die auf eine Idee bezogene Idee erfaßt jene als *Denkakt*.“<sup>19</sup> Es ist reflexiv, insofern es auf keine Transzendenz zurückgreift. Es ist keine Modifikation des Inhaltes, sondern eine Aufhebung des Umganges damit. Demnach ist die Erkenntnis, wie Spinoza es ausdrückt, eine innerliche – sie bezieht sich auf die Idee und nicht auf die Übereinstimmung der Idee mit dem Gegenstand. Der Umgang der reflexiven Erkenntnis ist ein Umgang mit Ideen, da die Übereinstimmung in der ‚innerlichen Wahrheit‘ schon vorausgesetzt ist. „Spinozas erkenntnistheoretischer Blickwinkel zeigt sich darin, daß er aus der Adäquatheit einer Vorstellung zurückschließt auf deren Wahrheit (2p34). Wahrheit ist zwar ontologisch immer vorauszusetzen, aber aus der Perspektive des Subjektes nur als Adäquatheit gewiß zu machen.“<sup>20</sup> Oder, wie Spinoza es formuliert, entspricht die Ordnung und Verknüpfung von Ideen im Verstand der Ordnung und Verknüpfung von Dingen (2p7). Das bedeutet aber keineswegs, dass diese Rückkehr der reflexiven Erkenntnis auf ihren Inhalt die Wahrheit verbürgt. Die *idea ideae* bringt keine Gewissheit der Wahrheit.

## II. C. Veritas et certitudo

Der Selbsbezug, als die Idee der Idee des Geistes oder als die Verdoppelung der Vorstellung verstanden, verbürgt keine adäquate Erkenntnis des im Wahrnehmen gegebenen Inhalts. „Die Idee der Idee einer jeden Affektion des menschlichen Körpers schließt die adäquate Erkenntnis des menschlichen Geistes nicht in sich“<sup>21</sup> (2p29). Denn die bloße Reflexion kann eine unendliche Wiederholung des verworrenen und inadäquaten Inhaltes sein. Der bloße Selbstbezug ermöglicht die adäquate Erkenntnis, da er den Bereich des Verstandes erschließt. Aber als bloße Reflexion erfasst braucht der Selbstbezug ein Anderes, wie Decartes denkt, um die Gewissheit zu gewinnen.

---

<sup>19</sup> Ellsiepen, *Ebd.*, S. 140

<sup>20</sup> Ellsiepen, „Die Erkenntnisarten“, *Ebd.*, S. 134

<sup>21</sup> Spinoza, *Ethica*, S. 163

Eine erste Differenz zum cartesianischen Denken kommt im Thema der Gewissheit vor. Für Spinoza ist die Gewissheit keine Versicherung der Wahrheit, sondern vielmehr eine Folge der Wahrheit. Man kann der Wahrheit gewiß sein, nur wenn man die Wahrheit im Voraus hat. Es ist der Lehrsatz 43 des zweiten Teils, der diesen Sachverhalt festlegt - „Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat, und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln“ (2p43). Das Zweifeln spielt keine Rolle mehr – man gewinnt durch das Zweifeln keine Gewissheit, sondern die Gewissheit ist eine Konsequenz der Wahrheitsanwesenheit.

Warum verbürgt aber der Selbstbezug die Adäquatheit nicht, wenn er die Idee, die an sich nicht falsch sein kann, eröffnet? Ist es nicht so, dass der Selbstbezug ein Sprung in jene ‚Innerlichkeit‘ ist, in der sich die innere Ordnung der Ideen im Verstand in ihrer Adäquatheit entdeckt?<sup>22</sup> Warum fehlt dem Selbstbezug der adäquate Zugang zur Wahrheit?

Die Wahrheit, wie wir schon erläutert haben, wird vorausgesetzt – sie liegt schon da, in der Ordnung der Ideen im Verstand. Diese Voraussetzung der Wahrheit bekommt eine andere Prägung in der Anmerkung zu Lehrsatz 43, eine Stelle in der man den Gedanken von *anamnesis* antrifft:

„Wer kann wissen, daß er irgendeine Sache einsieht, wenn er nicht vorher die Sache einsieht? D.h.: Wer kann wissen, irgendeiner Sache gewiß zu sein, wenn er nicht vorher dieser Sache gewiß ist? Ferner, was kann es geben, das klarer und gewisser wäre, um als Norm der Wahrheit zu dienen, als eine wahre Idee? Wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Finsternis deutlich macht, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen.“ (S. 187)

Die Einsicht wird nicht nur durch eine schon gewesene Einsicht in die Wahrheit ermöglicht, sondern jede Einsicht ist ein Wiedergewinnen einer ursprünglichen Einsicht. Es gibt eine ursprüngliche, immer schon gewesene Einsicht im menschlichen Geist, die der Geist wiederzuerlangen

---

<sup>22</sup> Spinoza, *Ethica*, 2p18s, S. 149, „Ich sage zweitens, daß diese Verkettung gemäß der Ordnung und Verkettung der Affektionen des menschlichen Körpers geschieht, um sie von derjenigen Verkettung von Ideen zu unterscheiden, die gemäß der Ordnung des Verstandes geschieht, nach der der Geist Dinge durch ihre ersten Ursachen wahrnimmt und die bei allen Menschen dieselbe ist.“

hat. Die Einsicht waltet im Geist, aber in einer verborgenen Weise. Wie kann es sein, dass sie immer schon da ist? Und was vermag sie zu reaktivieren?

Das, was die verborgene Anwesenheit der Wahrheit in dem menschlichen Geist versichert, ist nichts als die Immanenz Gottes im Geist.<sup>23</sup> In Gott sind alle Ideen wahr. Als ein Modus des Attributes Denken – ein Attribut als welches die Substanz jeweils ist - hat der Geist in sich die Wahrheit. 'In sich' will besagen: in seinem Verstand, in seiner 'Innerlichkeit', über welche Spinoza sagt - „wenn er nämlich so oder auf andere Weise von innen her disponiert ist, dann betrachtet er Dinge klar und deutlich“<sup>24</sup> (2p29s).

Was fehlt dem Geist, wenn er sich irrt, wenn er zuerst auf eine verworrene und inadäquate Weise erkennt? Es fehlt ihm die Adäquatheit zu der in ihm verborgenen Wahrheit. Der Geist ist dergestalt noch nicht Selbst, noch nicht derjenige, der er eigentlich ist – der Verwahrer der Wahrheit.

Wenn die wahre Idee in Gott ist, dann fehlt dem Geist eben der Bezug zu Gott. Denn „alle Ideen sind, insofern sie auf Gott bezogen sind, wahr“<sup>25</sup> (2p32). Was der menschliche Geist in seiner alltäglichen Erfahrung nicht vergegenwärtigt, ist das auf die Substanz bezogene Erkennen, das erst durch den Selbstbezug ermöglicht wird.<sup>26</sup> Allein, es geht hierbei keineswegs um den cartesianischen Gott. Das, worauf Spinoza zurückgreift, ist die dem Geist immanente Substanz und kein transzendenter Gott. Wie geschieht dieses Zurückgreifen, wenn es nicht im Sinne Descartes zu denken ist?

Eine auf Gott bezogene Erkenntnis muss eine Aufhebung der *experientia vaga* sein. Die Inadäquatheit der Erkenntnisgattung der *imaginatio* besteht in dem Bezug dieser Erkenntnis auf die Zeitlichkeit (2p30,31). Eine auf Gott bezogene Erkenntnis ist eine Aufhebung dieser ersten Erkenntnisgattung, insofern sie eine Betrachtung unter dem Aspekt

---

<sup>23</sup> Ellsiepen, „Die Erkenntnisarten“, *Ebd.*, S. 144: „Die Erklärung der Möglichkeit intuitiver Erkenntnis greift so in grundlegender Weise auf die ontologische Kategorie der kausalen Immanenz Gottes in den Dingen zurück (1p15.16.18)“

<sup>24</sup> Spinoza, *Ebd.*, S. 165

<sup>25</sup> Spinoza, *Ethica*, S. 167

<sup>26</sup> Ellsiepen, „Die Erkenntnisarten“, *Ebd.*, S. 144-145: „In 2p47d zeigen die Rückverweise erneut, daß für ihn die Vorstellungen körperlicher Affektionen und deren geistige Selbstbetrachtung unabdingbare Voraussetzung auch der höchsten Erkenntnisart sind.“ Der Beweis zu 2p47 lautet, ohne Spinozas Hinweise wiederzugeben: „Der menschliche Geist hat Ideen, aus denen er seinen eigenen Körper und äußere Körper als wirklich existierend wahrnimmt; mithin hat er eine adäquate Erkenntnis der ewigen und unendlichen Essenz Gottes.“ (Spinoza, *Ebd.*, S. 195)

der Unzeitlichkeit ist – eine Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, *scientia intuitiva*. Auch *ratio* enthält eine Aufhebung der ersten Erkenntnisgattung, indem die Vernunft den Bezug zu den Dingen auf Dauer enthebt – die Vernunft richtet sich auf die allgemeinen Begriffe, die sich einem Einzelfall und seinem Vergehen entziehen. Auch *ratio* ist demnach eine auf die Substanz bezogene Erkenntnis, aber ihre Erkenntnis besteht in adäquaten Ideen „der Eigenschaften von Dingen“<sup>27</sup> (2p40s2). Erst *scientia intuitiva* enthält adäquate Ideen „dessen, was die Essenz gewisser Attribute Gottes ausmacht, weiter zu der adäquaten Erkenntnis der Essenz von Dingen“<sup>28</sup> (2p40s2).

Eine Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit bewegt sich im Raum der Wahrheit. Deshalb kann Spinoza behaupten: „so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen.“<sup>29</sup> Die zweite und dritte Erkenntnisgattung werden zur Norm der Wahrheit und Falschheit – sie werden zur Instanz der Wahrheit, indem sie von der Stelle der Instanz Gottes beurteilen. Spinoza behauptet, „daß unser Geist, insofern er Dinge wahrhaft wahrnimmt, ein Teil von Gottes unendlichem Verstand ist“<sup>30</sup> (2p43s).

Wie vermögen sie aber zu einer solchen Instanz werden? Sind sie nicht vielmehr auf Gott und auf die wahre Erkenntnis bezogen, als von Gottes Standpunkt zu beurteilen? Der Geist erleidet aber durch diesen Selbstbezug eine Verwandlung – er entdeckt die Dimension der Ewigkeit, die immer schon in seinem Verstand anwesend ist und demzufolge erkennt er sich adäquat. Die Verwandlung des Geistes bedeutet, dass er das wird, was er latent immer schon ist – Teilhabe an *causa sui*. Die Adäquatheit ist nicht nur eine Adäquatheit zu der Essenz der Dinge, sondern zu der Essenz des menschlichen Geistes selbst. Der Geist erkennt sich selbst adäquat – das will bei Spinoza besagen, wie im nächsten Teil der Arbeit gezeigt wird, dass der Geist adäquat mit sich selbst wird.

### III. Veritas et libertas

Die Leitfrage einer Lesart, welche die Möglichkeit der Freiheit in Spinozas Denken berücksichtigt, erkennt die Verlegenheit eines Überganges

---

<sup>27</sup> Spinoza, *Ebd.*, S. 181

<sup>28</sup> Spinoza, *Ebd.*, S. 183

<sup>29</sup> Spinoza, *Ebd.*, S. 187

<sup>30</sup> Spinoza, *Ebd.*, S. 189

zur Aktivität als positive Freiheit aus einer betonten Knechtschaft des menschlichen Geistes unter den Affekten. Wie kann der Mensch frei sein, wenn er sich niemals und auf keine Weise der affektiven Dimension entziehen kann, und wenn dieses vom Affekt ständige Betroffensein als eine Knechtschaft unter der Affektivität verstanden wird?

Man verbleibt in dieser Verlegenheit, solange man nicht darauf achtet, wie Spinoza die Bedeutungen der in seiner Konstellation eingeführten Begriffe bezeichnet. Wir haben bisher darauf hingedeutet, dass nicht die Affekte an sich diejenigen sind, die den menschlichen Geist der Knechtschaft preisgeben, sondern ein bestimmter Umgang mit den Affekten den menschlichen Geist täuscht. Freiheit bedeutet hierbei keineswegs die Fähigkeit, die Affekte aufzulösen und beiseitezuschieben. Die Frage wandelt sich somit – was bedeutet dieser freie Umgang mit den Affekten, wenn nicht die Auflösung derselben?

### III.A. Die Fragestellung

Der Zustand der Aktivität des Geistes heißt bei Spinoza nichts anderes als adäquate Ursache der Handlung zu sein. Wenn der Mensch aber immer von den Affekten betroffen wird, und wenn somit der Affekt als Ursache der Handlung bestimmt wird, wie vermag der Mensch, Ursache seiner Handlungen zu sein? Wie lässt sich die Möglichkeit verstehen, dass das affektive Leben des Menschen sich als keine absolute von außen kommende Betroffenheit ausführt, sondern als eine von dem Geist her geführte Affektivität? Diese Frage lässt sich anders stellen: wenn der menschliche Geist der Dimension der Affektivität nicht entgehen kann, was unterscheidet dann den knechtschaftlichen Umgang von einem aktiven?

Was den knechtschaftlichen Umgang mit den Affekten bezeichnet, ist die inadäquate Erkenntnis von den Ursachen der Handlung – man hält sich für frei, man ist sich dessen nicht bewusst, dass eigentlich die Affekte die Handlungen verursachen. Wenn diese Implikation - Knechtschaft schließt in sich inadäquate Erkenntnis ein - eine Äquivalenz wäre, dann würde man behaupten: eine adäquate Erkenntnis schlägt die Knechtschaft aus, sie macht frei. Allein, ist ein aktiver Umgang bloß ein adäquater Umgang, d.h. einer, der eine adäquate Erkenntnis der Ursache der Handlung hat? Macht alleine die Wahrheit frei?

Keineswegs. Spinoza bemüht sich, diese Tatsache im Lehrsatz 1 des IV. Teils klar zu machen. „Nichts von dem, was eine falsche Idee an Positivem hat, wird von der Gegenwart des Wahren, insofern es wahr ist,

aufgehoben“<sup>31</sup>(4p1). Was Spinoza hier betont, ist, dass man sich aus der Knechtschaft nicht durch die Erkenntnis der Wahrheit befreit. Denn die falschen Ideen sind Vorstellungen, die wir durch die Affektion bekommen und die nur von einem anderen Affekt gehemmt werden können (4p7). Das Affiziertsein verschwindet nicht mit der Einsicht in die Ursache der Affekte, mit dem der Bewusstmachung der Täuschung. Die Sonne wird noch immer so weit entfernt wahrgenommen, auch wenn man die ‚wahrhafte‘ Distanz kennt. Die Vorstellungen, die den Geist täuschen, sind „dem Wahren nicht entgegengesetzt und verschwinden nicht bei dessen Gegenwart.“<sup>32</sup>

Allein, Spinoza scheint das Gegenteil bereits im ersten Lehrsatz des III. Teils zu behaupten, in dem er sagt – „insofern er [der Geist] nämlich adäquate Ideen hat, bringt er notwendigerweise einiges aktiv hervor“<sup>33</sup> (3p1). Welche Art Verhältnis bezeichnet hier die Paar *quatenus...*, *eatenus...*? Wie kann die adäquate Erkenntnis die Aktivität hervorbringen, wenn die Wahrheit allein die Freiheit nicht verbürgen kann? Was die adäquate Erkenntnis zuerst vollzieht, ist die Eröffnung der adäquaten Ursache einer Sache. Aber daraus die Schlussfolgerung zu ziehen, daß der menschliche Geist zugleich Ursache seiner Handlung wird, bleibt unbegründet.

Erstens, was die adäquate Erkenntnis bewirkt, kann als Desillusionierung bezeichnet werden – ein Herausholen des Menschen aus der Täuschung, dass er frei sei. Aber eine solche Bewirkung entrückt, indem sie enttäuscht. Diese Entrückung deutet auf einen verwandelten Zustand des Geistes hin. Zweitens, dieser verwandelte Zustand des Geistes ist eine Vorbereitung für einen anderen Umgang des Geistes nicht nur mit den Affekten, sondern mit der Wahrheit selbst. Die adäquate Erkenntnis hört hierbei auf, nur ein äußerliches und hinzukommendes Wissen zu sein, und wird selbst zum Affekt. Denn „die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten kann keinen Affekt hemmen, insofern sie wahr ist, sondern allein, insofern sie als ein Affekt angesehen wird“<sup>34</sup> (4p14).

Dieses Denkschema, das sich durch eine ausgezeichnete Erkenntnisgattung und in einem besonderen Zustand des menschlichen Geistes zeigt, nennen wir ‚Reflexivität‘ und wir nehmen uns vor, einige Züge derselben im Folgenden zu erläutern, indem wir das Verhältnis von

<sup>31</sup> Spinoza, *Ethica*, S. 385

<sup>32</sup> Spinoza, Ebd., S. 387

<sup>33</sup> Spinoza, Ebd., S. 225

<sup>34</sup> Spinoza, *Ethica*, S. 403

adäquater Erkenntnis und Aktivität, *scientia intuitiva* und Freiheit des menschlichen Geistes verfolgen werden.<sup>35</sup>

Als Leitaussagen für die vorliegende Untersuchung, die sich im Folgenden klären sollten, betrachten wir die Lehrsätze 59 des IV. Teils und 31 des V. Teils:

„Zu allen Handlungen, zu denen wir aus einem Affekt heraus, der eine Leidenschaft ist, bestimmt werden, können wir ohne ihn von der Vernunft her bestimmt werden“<sup>36</sup> (4p59).

„Die Dritte Erkenntnisgattung beruht auf dem Geist als auf einer Ursache, die selbst etwas ist, insofern der Geist selbst ewig ist“<sup>37</sup> (5p31).

### III.B. Desillusionierung und negative Freiheit

Die Knechtschaft des Menschen unter den Affekten ist eng verbunden mit einer Art und Weise der Erkenntnis - die *experientia vaga* oder die *imaginatio* verlässt den Menschen dem äußerlichen Betroffensein, ohne dass er eine adäquate Erkenntnis davon hat, d.h. ohne dass er seinen jeweiligen Zustand als solchen erkennt. Bartuschat beschreibt die Knechtschaft mit den Worten:

„Die mißlingenden Formen des conatus sind genau diejenigen, in denen der Mensch in seiner Macht von äußeren Einflüssen überwältigt wird. Dies geschieht jedoch, unbeschadet der Begrenztheit menschlicher Macht, nicht grundsätzlich, sondern nur dann, wenn der Mensch jene Relation zwischen sich und

---

<sup>35</sup> Kisser, Thomas, „Die dritte Gattung der Erkenntnis und die vernünftige Liebe Gottes“, in: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Michael Hampe (Hrsg.), Akademie-Verlag, Berlin, 2006; S. 284: „Die Frage des Menschen stellt damit als Problem der Erfahrbarkeit dieser neuen Ordnungen des Unendlichen und der Kommensurabilität des Menschen, das – entgegen immer wiederkehrender Proteste des *common sense* – nur reflexiv gelöst werden kann. Eben diese Reflexion hat nun den Zusammenhang zwischen den beiden Blicken auf das endliche Wesen in seiner Doppelnatur von Beschränktheit und seiner Zugehörigkeit zur Unendlichkeit zu formulieren, eine Aufgabe, der sich Spinoza mit der Theorie wahrer Erkenntnis und der damit verbundenen wahren Praxis stellt.“

<sup>36</sup> Spinoza, *Ebd.*, S. 479

<sup>37</sup> Spinoza, *Ebd.*, S. 575

dem Äußeren nicht sachangemessen erkennt, wenn er also inadäquat erkennt und insofern etwas erstrebt, von dem er nicht weiß, inwiefern (es?) ihm tatsächlich nutzt.“<sup>38</sup>

Das Herauskommen aus der Knechtschaft ist keine Negation der Affektivität, sondern ein Übergang von der unadäquaten Erkenntnis zur adäquaten. Dieser Übergang verbürgt keine positive Freiheit, sondern ein Erkennen des Zustandes der Unfreiheit. Der erste Schritt des menschlichen Geistes zur Freiheit ist eine Ent-täuschung – der Geist erkennt, dass er sich immer schon täuscht, indem er sich für frei hält. Die adäquate Erkenntnis ist zuerst eine Desillusionierung.<sup>39</sup> Die adäquate Ursache der Handlungen zu erkennen heißt zuzugeben, dass man in Wahrheit nicht frei ist.<sup>40</sup> Die Ent-täuschung scheint eine radikale Erkenntnis zu sein, und zwar so, daß der Leser der *Ethica* bis in den V. Teil den Eindruck hat, daß eine positive Freiheit kaum möglich wäre und dass es nur darum gehe, sich die Unfreiheit vor Augen zu halten – d.h. sich in der negativen Freiheit zu retten. „Wer also glaubt, er rede oder schweige oder tue sonst etwas aus einer freien Entscheidung des Geistes, der träumt mit offenen Augen“<sup>41</sup>(3p2s).

Jean-Claude Wolf, der eben das Thema der Desillusionierung analysiert, betont die Notwendigkeit dieser Therapie durch eine adäquate Erkenntnis und gegen den alltäglichen Wahn der menschlichen Freiheit.

„Der kognitive Spielraum zur Revision inadäquater Ideen betrifft insbesondere den alltäglichen Wahn, selber Substanz zu sein. Hier kann ich eine »kognitive Therapie« durchlaufen, die dazu führt, mich vom Wahn bezüglich meiner Stellung im Universum zu befreien. Ich kann ich von dem Wahn der Autarkie und der Separation heilen, indem ich mich als Teil der

---

<sup>38</sup> Bartuschat, Wolfgang, „Die Theorie des Guten im 4. Teil der *Ethik*“, in: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Michael Hampe (Hrsg.), Akademie-Verlag, Berlin, 2006, S. 240

<sup>39</sup> Wolf, Jean-Claude, „Menschliche Unfreiheit und Desillusionierung (4praef-4p18)“, in: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Michael Hampe (Hrsg.), Akademie-Verlag, Berlin, 2006; S. 204: „Relevantes Wissen sollte jedoch ent-täuschen, d.h. desillusionieren. So gesehen wirkt relevante Erkenntnis reinigend.“

<sup>40</sup> Wolf, *Ebd.*, S. 198: „Die Illusion entsteht aus einem falschen Stolz (ich halte mich für einen Gott) oder aus Unwissenheit (ich kenne die Ursachen meiner Affekte und Entschlüsse nicht).“

<sup>41</sup> Spinoza, *Ethica*, S. 237

Natur verstehe, sowohl als Teil unter Teilen (der natura naturata) als auch als Teilnehmer an der aktiven Natur (der natura naturans) (4p45s).<sup>42</sup>

Somit schließt die Desillusionierung eine adäquate Erkenntnis nicht nur der Ursachen und der Affekte ein, sondern auch des wahrhaften Platzes des Geistes im Ganzen. Der Mensch beginnt damit, sich zu erkennen, und von dieser Erkenntnis aus sein affektives Leben zu bestimmen. Der Mensch erkennt, dass er Ausdruck des conatus ist und dass er nicht vermag, nichts zu erstreben. Es kommt dergestalt darauf an, den conatus adäquat zu vollziehen.<sup>43</sup> Es kommt darauf an, nicht nur zu glauben, dass das gut ist, was man erstrebt, sondern das zu erstreben, was erfüllt werden kann, was den conatus wahrhaft vollziehen kann, was die Wirkungsmacht des Geistes ´mit Sicherheit´ vermehren kann. „Die im 4. Teil entwickelte Theorie des wahrhaft Guten verläßt deshalb die Perspektive des Strebenden und wird aus einer davon verschiedenen Perspektive entwickelt, derjenigen des Theoretikers, der um die Bedingungen weiß, unter denen das, was ein jeder erstrebt, auch gelingt.“<sup>44</sup>

Die Perspektive des Betrachters eröffnet den conatus als solchen, als dasjenige, das die Existenz bestimmt. Aber sie erkennt zugleich ein im conatus enthaltenes Prinzip – die Aktivität. Insofern der conatus nach Vermehrung der Wirkungsmacht (*potentia*) strebt, ist die adäquate Wirkungsmacht nichts als Aktivität – als derjenige Zustand, in dem der Mensch etwas von sich selbst her erwirkt. Nur von sich selbst her hat der Mensch eigentlich die Macht, etwas zu erwirken. Nur als Ursache ist er mächtig (3d2). Bartuschat betont „den internen Zusammenhang von Streben und Aktivität“<sup>45</sup>, der erst in der Perspektive des Betrachters erkannt wird.

Indes ist eine adäquate Erkenntnis dessen, wie man Handlungen vollführen soll, um die Wirkungsmacht des Geistes mit Sicherheit zu vermehren - d.h. eine Erkenntnis, die sich durch Vorschriften der Vernunft manifestiert - noch keine Aktivität. „Das ist Spinoza gewiß nicht entgangen, denn er betont die Wirkungslosigkeit einer bloß beurteilenden Vernunft.

---

<sup>42</sup> Wolf, Jean-Claude, „Menschliche Unfreiheit und Desillusionierung“, *Ebd.*, S. 202

<sup>43</sup> Bartuschat, „Die Theorie des Guten im 4. Teil der *Ethik*“, *Ebd.*, S.238 : „Das Gute ist nicht das, wovon wir eine Meinung haben, sondern etwas, um das wir wissen. Es ist nicht etwas, das scheinbar nützlich ist, sondern das wahrhaft nützlich ist.“

<sup>44</sup> Bartuschat, *Ebd.*, S. 239

<sup>45</sup> Bartuschat, *Ebd.*, S. 242

Nicht sie ist es, sondern ein anderer Affekt, der einen bestehenden Affekte aufzuheben vermag (4p27).<sup>46</sup> Allein die Wahrheit macht nicht frei, besonders weil das Wissen hierbei ein äußerliches ist. Es befreit, im Sinne eine negativen Freiheit, aber es verbürgt keine Aktivität des Geistes – „Ein Affekt, der eine Leidenschaft ist, hört auf, eine Leidenschaft zu sein, sobald wir von ihm eine klare und deutliche Idee bilden“<sup>47</sup> (5p3).

Das Sollen bringt bei Spinoza keineswegs eine adäquate Haltung vor. Allein die Vorschriften zu verfolgen, bedeutet nicht, dass man frei ist. Es fehlt noch etwas in diesem Kontext, etwas das die Vernunft erstrebt und das die ‚Weisheit‘ der Vernunft anwendet.

Jean-Claude Wolf betont ebenfalls, „dass wir Affekte nicht aus bloßer Vernunft korrigieren können. Abstrakte Einsicht ohne affektive Einbettung ist nicht stark genug, um Affekte zu leiten oder zu neutralisieren.“<sup>48</sup> Die Einsicht muß selbst Affekt sein, um die Affekte von sich selbst her zu gestalten, und nach einer solchen Art der Einsicht strebt die Vernunft selbst.

Um welche Art von Einsicht geht es hierbei? Um keine andere als *scientia intuitiva*. Denn „das höchste Streben des Geistes und seine höchste Tugend ist, Dinge in der dritten Erkenntnisgattung einzusehen“<sup>49</sup> (5p25). Die Vernunft selbst, als adäquate Erkenntnis des conatus und mit der Absicht dessen Vollzuges, strebt nach der Vollkommenheit des conatus, die selbst in der höchsten adäquaten Erkenntnis besteht, d.h. in einer ‚radikalen Einsicht‘, die die Dinge und den menschlichen Geist unter einem anderen Aspekt einsieht - „Wonach auch immer wir aus Vernunft streben, ist nichts anderes als einzusehen; und der Geist urteilt, sofern er Vernunft gebraucht, daß nichts anderes für ihn nützlich ist, als was dem Einsehen dient“<sup>50</sup> (4p26).

Es scheint wiederum eine Synonymie unter den Begriffen von adäquater Erkenntnis, Aktivität, Guten, Conatus zu sein, die Bartuschat ebenfalls als ein Problem des Textes betrachtet. Aber diese Synonymie deutet auf einen komplexen Zusammenhang hin, in dem jeder Begriff eine bestimmte Funktion hat. Diese Synonymie ist keine Entdifferenzierung, sondern Spinoza ist darauf aufmerksam, die verschiedenen Formen und

---

<sup>46</sup> Bartuschat, *Ebd.*, S. 246

<sup>47</sup> Spinoza, *Ethica*, S. 537

<sup>48</sup> Wolf, „Menschliche Unfreiheit und Desillusionierung“, *Ebd.*, S. 198

<sup>49</sup> Spinoza, *Ebd.*, S. 569

<sup>50</sup> Spinoza, *Ebd.*, S. 419

Stufen des *conatus* zu differenzieren und zugleich zu zeigen, dass sie zusammengehören, dass sie ihre Erfüllung in der *scientia intuitiva* haben. *Scientia intuitiva* ist nicht nur eine bloße Betrachtung einer Wahrheit, sondern ein radikaler Zustand des Geistes, der mit der negativen Freiheit, mit der bloßen adäquaten Erkenntnis oder mit der vorschreibenden Vernunft nicht zu verglichen ist.<sup>51</sup>

„Das hier sich zeigende Problem, daß Streben, adäquate Erkenntnis und Gutes als zusammengehörig zu denken sind, wird Spinoza so lösen, daß das adäquate Erkenntnis selbst als gut bestimmt, worin es nicht ein taugliches Mittel ist, etwas von ihm Verschiedenes zu erreichen. Die Theorie des Guten mündet dann in den Aufweis, daß im höchsten Maße gut die Erkenntnis dessen ist, was die Bedingung allen adäquaten Erkennens ist: »Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntnis Gottes« (4p28) und ein Gut im einzelnen ist all das, was dem Einsehen wirklich dient (»quod ad intelligendum revera conducit«, 4p27), einem Einsehen, das sich in der Erkenntnis Gottes erfüllt.“<sup>52</sup>

Wahrheit macht nicht frei, weil Wahrheit selbst zunächst und zumeist etwas Äußerliches ist – eine mitgeteilte Kenntnis, eine vorgeschlagene Vorschrift, eine anfängliche Betrachtung, eine notwendige Desillusionierung. Eine adäquate Erkenntnis ermöglicht aber die Aktivität – „Je bekannter uns also ein Affekt ist, umso mehr ist er in unserer Gewalt und umso weniger erleidet der Geist von ihm“<sup>53</sup> (5p3c).

Wahrheit macht frei, wenn sie zur Wirkung wird, wenn sie selbst affiziert und so dem menschlichen Geist ermöglicht, selbst Wirkung zu werden. Das geschieht, wenn der Mensch sich als eine solche Möglichkeit versteht und wenn er diese Möglichkeit vollzieht. Es geschieht, wenn der Mensch seine Teilhabe am *causa sui* erkennt, und das verwandelt ihn in den Zustand, in dem die übernommene Teilnahme wirkt. In dieser

---

<sup>51</sup> Bartuschat, „Die Theorie des Guten im 4. Teil der *Ethik*“, *Ebd.*, S. 250: „Spinoza eliminiert die Bestimmung des Guten, weil er jetzt, im 5. Teil, eine Theorie adäquaten Erkennens, entwickelt, die nicht mehr mit anderen Formen des Erkennens *verglichen* wird. Das adäquate Erkennen ist nicht besser als das inadäquate; es ist etwas anderes.“

<sup>52</sup> Bartuschat, „Die Theorie des Guten...“, *Ebd.*, S. 240

<sup>53</sup> Spinoza, *Ethica*, S. 537

Selbsterkenntnis unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit wird man aktiv, indem man Selbst wird.<sup>54</sup>

### III.C. Die Aktivität als Affektivität der Wahrheit

Aktiv ist der Mensch nach Spinoza erst dann, wenn die Wahrheit Affekt wird. Das ist aber nicht so zu verstehen, als ob der Mensch von Außen betroffen wäre, als ob die adäquate Erkenntnis eine Affizierung wäre. Vielmehr wirkt die adäquate Erkenntnis, weil sie dem Conatus immer schon entspricht. Der Affekt, der der adäquaten Erkenntnis entspricht, ist Freude. Aber diese Freude ist in erster Linie nicht die Freude, die von der Tatsache des Erkennens provoziert wird, sondern diejenige Freude, die dem Geist zukommt, weil die adäquate Erkenntnis den Conatus vollzieht, weil die Erkenntnis die Wirkungsmacht des Geistes vermehrt. Das besagt, dass der Spielraum der Erkenntnis nicht außerhalb des Conatus liegt, stattdessen ist die Erkenntnis eine Erfüllung des conatus – sie kommt aus dem Streben nach der Macht und sie erwirkt die Steigerung der Wirkungsmacht. Spinoza schreibt am Ende des Vorwortes zum V. Teil:

„Weil sich die Macht des Geistes, wie ich oben gezeigt habe, allein von dem, was Einsicht ist, her definieren läßt, werden wir, wie gesagt, die Heilmittel für die Affekte, die, wie ich glaube, alle Menschen aus Erfahrung zwar kennen, aber nicht genau beachten und deutlich vor Augen haben, allein von der dem Geist zukommenden Erkenntnis her bestimmen und aus ihr all das, was seine Glückseligkeit betrifft, ableiten.“<sup>55</sup>

Die Einsicht ermöglicht die Macht des Geistes und die Aktivität selbst, was Spinoza hierbei 'Heilmittel für die Affekte' (*affectuum remedia*)

---

<sup>54</sup> Kisser, Thomas, „Die dritte Gattung der Erkenntnis und die vernünftige Liebe Gottes“, in: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Michael Hampe (Hrsg.), Akademie-Verlag, Berlin, 2006; S. 293: „Die Einsicht entsteht also nicht mehr daraus, daß wir Affektionen auf die Idee des allgemeinen notwendigen Zusammenhanges beziehen, den wir in den *notiones communes*, mal mehr, mal weniger umfassend, formulieren, sondern allein daraus, daß wir selbst in vollkommener Übereinstimmung mit der Situation aktiv sind. Aktiv sein heißt den eigenen Sachgehalt autonom zu entwickeln: Entfaltung des Selbst. Die dritte Erkenntnisgattung vollendet so das parallelistische Konzept des Handelns, das nicht als Übergang des Denkens in die Wirklichkeit stattfindet, sondern sich als vollendete Wirklichkeit im Denken selbst formuliert.“

<sup>55</sup> Spinoza, *Ethica*, S. 533

nennt. In der Heilung der Affekte geht es nicht um eine Negation der Affekte oder um die Auflösung des affektiven Lebens, sondern wenn Spinoza die Hemmung der Affekte erwähnt, dann ist die Betonung darauf gerichtet, dass es eine Tat des menschlichen Geistes ist, dass es um eine Aktivität des Menschen geht. Die Aktivität ist die eigentliche Wirkungsmacht des Geistes, wie Bartuschat behauptet:

„Aktivität ist die wesentliche Bestimmung des Menschen, weil, das steht im Hintergrund aller Überlegungen Spinozas, der Mensch (wie jedes andere Seiende auch) ein Modus Gottes ist, Gott aber wesentlich Macht ist (1p34) und der Mensch deshalb die Essenz Gottes, die Macht ist, nur zum Ausdruck bringt, wenn er selbst wesentlich Macht ist und darin als modifizierte *potentia Dei* wesentlich Aktivität.“<sup>56</sup>

Diese Konstellation der Begriffe, die die menschliche Freiheit bestimmen, wird von Spinoza hervorragend in der Verknüpfung von *scientia intuitiva* mit *amor dei* aufgefasst. „Wer sich und seine Affekte klar und deutlich einsieht, liebt Gott und umso mehr, je mehr er sich und seine Affekte einsieht“<sup>57</sup> (5p15). Sowie *scientia intuitiva* eine Erkenntnis unter dem Aspekt der Ewigkeit ist, ist *amor dei* ein Affekt, der sich auf die Ewigkeit bezieht und der sich dadurch der *causa sui* annähert. Die Verwandlung des Geistes besteht dergestalt darin, daß nicht nur die Erkenntnis auf Gott bezogen wird, sondern auch die affektive Dimension. Erst diese verwandelte Affektivität kann als Aktivität bezeichnet werden.

Die wahrhafte Einsicht ist keine gewonnene oder durch eine Methode gewonnene Erkenntnis, sondern der Mensch nimmt hierbei an *causa sui* teil. Es geht um einen Erkenntnisakt und darum wird die intellektuelle Dimension der *scientia intuitiva* mit einer affektiven verbunden.<sup>58</sup> Der ganze menschliche Geist und somit der Körper werden in dieses Erkennen hineingezogen. Die Synonymie oder die anscheinende

---

<sup>56</sup> Bartuschat, „Die Theorie des Guten...“, *Ebd.*, S. 243

<sup>57</sup> Spinoza, *Ethica*, S. 555

<sup>58</sup> Kisser, „Die Dritte Gattung der Erkenntnis...“, *Ebd.*, S. 148: „Deshalb verbindet sich nach Spinoza mit dieser höchsten Erkenntnisart ein solcher intellektueller Affekt, der das Bewusstsein der Entfaltung eigener mentaler Aktivität als ungegenständliche Liebe Gottes sich verstehen läßt. Der *Amor Dei intellectualis* spiegelt als die affektive Seite der *Scientia Intuitiva* deren kognitive Struktur der Manifestation des inneren göttlichen Grundes am Orte des menschlichen Bewusstseins in einer geistig-affektiven Partizipation am Ewigen.“

Entdifferenzierung zwischen *scientia intuitiva* und *amor dei* besagt, dass das Erkennen nichts anderes als Leben ist. Der Erkenntnisakt kommt aus dem Leben und verwandelt dieses Leben durch sich selbst. Es ist somit nicht der Fall, dass die *scientia intuitiva* nur eine ausgezeichnete Weise der Erkenntnis bleibt, intellektuelle Dimension die Ellsiepen betont - „die *scientia intuitiva* ist nichts anderes als eine Einsicht in jenen Zusammenhang, der in der Wesensrelation von Gott und Einzeldingen seine beiden Polen hat.“<sup>59</sup> Denn eine solche Formulierung bleibt in negativer Freiheit, in einer Erkenntnis des vorhandenen Zustandes des Geistes ohne die Möglichkeit der Zustandsverwandlung.

Die „mentale Repräsentation jener Ewigkeit selbst“<sup>60</sup>, wie Ellsiepen *scientia intuitiva* nennt, bleibt nicht nur in der Beobachtungsperspektive. Die Distanz, die man durch das Erkennen unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit erlangt, verwandelt den Beobachter. Es scheint eine Distanz zu sein, die den Menschen aus dem Conatus entzieht, aber eigentlich vollzieht der menschliche Geist durch dieses Erkennen seinen Conatus. Dieses sich distanzierende Erkennen erreicht eine Wirkungsmacht. Es erkennt zuerst seine Machtlosigkeit, es beobachtet die Macht der Substanz, es freut sich über diese Betrachtung und dadurch wird es selbst mächtig. Wie das geschieht, wie dieser Zusammenhang in Spinozas Denken zu erklären ist, mag unbegründet bleiben. Aber es ist ein Grunddenkschema, das dahinter steht - daß das wahrhaftige Erkennen eine gewisse Wirkungsmacht enthält. Derjenige, der erkennt, wird schon dadurch befreit, insofern das ganze Subjekt mit seiner affektiven Dimension an dem Erkennen teilnimmt. Es ist das Grunddenkschema der Reflexivität, die das menschliche Subjekt in ein Selbst verwandelt.

*Scientia intuitiva* ist weiterhin nicht nur eine Einsicht in die Essenz der Dinge, sondern eine Einsicht in die eigene Essenz des Subjektes und ein Vollzug der eigenen Essenz. Der Mensch vollzieht das, was in seinem Wesen immer schon zu vollziehen ist, insofern er sein verborgenes Wesen erkennt. Wenn der menschliche Geist durch den Akt der *scientia intuitiva* Gott liebt, wird er Selbst – Spinoza nennt es ‘ewigen Geist’. Als Selbst ist der Mensch Teilhabe und Teilnahme an *causa sui* und zwar so, dass die Substanz dadurch zu sich kommt. Die Substanz wird zur gedachten Substanz im Verstand, der die Attribute der Substanz in *scientia intuitiva* erkennt. Die Substanz erkennt sich durch das Erkennen des zur Substanz

<sup>59</sup> Ellsiepen, „Die Erkenntnisarten“, *Ebd.*, S. 145

<sup>60</sup> Ellsiepen, *Ebd.*, S. 148

zugehörigen Menschen. Die Liebe zu Gott ist demnach Gottes Liebe, mit der er sich liebt. Darum ist das Selbst, das der Geist jetzt wird, ein der Substanz 'ähnliches' Sein – ein ewiger Geist. Kisser gibt diese Gedanken in der folgenden Form wieder:

„Unser Selbstbewußtsein, in dem wir uns selbst setzen, erweist sich daher als das Selbstbewußtsein der Substanz selbst, das als solcher reine geistige Liebe ist (5p34), was aber nur unter der Bedingung seiner Selbstmodifikation zu abgegrenzten Wesen verständlich ist (5p36).“ (Kisser, S. 295)

#### III.D. Die Selbstheit des Menschen

Das Reflexivitätsschema hat eine Verwandlung des Erkennenden zum Thema. Diese Verwandlung bedeutet keinen dem Menschen äußeren und fremden Zustand, sondern eine Rückkehr zu dem, was er immer schon ist oder, besser ausgedrückt, was er immer schon sein kann. Was der Mensch zunächst nicht erkennt, ist gerade sein eigenes Sein – seine Unfreiheit und seine Zugehörigkeit zur Substanz. „Es ist das eigene Sein (»suum esse«), um das derjenige, der strebt, nicht schon weiß, sofern er nur strebt.“<sup>61</sup> Das adäquate Erkennen eröffnet dem Geist sein Sein. Diese erkennende Erschließung verbürgt die Möglichkeit, selbst zu sein – indem der Geist sich der Substanz gehörig ansieht, nimmt er an der Substanz teil. Das Selbstsein wird als Aktivität aufgefasst und bezieht sich auf das, wonach der Mensch jeweils strebt, ohne es zu wissen und ohne es erreichen zu können. „Das eigene Sein verfehlend, verfehlt er zugleich, das ist die Grundthese Spinozas, das, was Tugend (»virtus«) ist, also die Form richtigen Handelns.“<sup>62</sup> Richtiges Handeln ist für Spinoza freies Handeln. Und frei zu handeln vermag nur derjenige, der eine adäquate Idee von seinen Handlungen hat. Aktivität ist nur auf Grund der Adäquatheit möglich (3d1,2).

Die Adäquatheit ist die Erkenntnis eines Subjektes, die sich in erster Linie nicht auf ein Ding oder dessen Essenz bezieht, sondern auf das erkennende Subjekt. Die dritte Erkenntnisgattung geschieht unter dem Aspekt der Ewigkeit, aber sie geschieht durch den Geist und zuerst auf den

---

<sup>61</sup> Bartuschat, „Die Theorie des Guten...“, *Ebd.*, S. 244

<sup>62</sup> *Ebd.*

Geist bezogen.<sup>63</sup> Das besagt der Lehrsatz 31, der außer der Möglichkeit des menschlichen Geistes, selbst Ursache zu sein<sup>64</sup>, „insofern er ewig ist“, ebenfalls die Wesentlichkeit der Selbsterkenntnis unter dem Aspekt der Ewigkeit betont – „die dritte Erkenntnisgattung beruht auf dem Geist als auf einer Ursache, die selbst etwas ist, insofern der Geist selbst ewig ist“<sup>65</sup> (5p31).

Die *scientia intuitiva* eröffnet den Geist unter dem Gesichtspunkt der Substanz. Sie erschließt den Geist als ewig, insofern sie seine Zugehörigkeit zur Substanz erschließt. Und zwar ist diese eine privilegierte Zugehörigkeit. Denn der Geist erkennt sich als derjenige, der Gott verstehen kann und somit lieben kann – als derjenige, durch welchen sich Gott versteht und liebt. Die adäquate Erkenntnis der Dinge schließt eine Selbsterkenntnis ein, die ihrerseits aber unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit geschieht, als ‚Gottesbewusstsein‘, wie Ellsiepen die Rolle der Ewigkeit in dieser Konstellation des Selbstwerdens des Menschen nennt:

„Intuitiv-essentielles *Selbstbewusstsein* begleitet also notwendig jede intuitiv-essentielle *Sacherkenntnis*; in beidem aber ist ein *Gottesbewusstsein* impliziert, in welchem sich der Mensch Gottes als des innersten Grundes von Eigenaktivität in dessen Manifestation an einem Einzelnen bewußt wird.“ (S. 147-148)

Insofern der Mensch die Attribute der Substanz erkennt, erkennt er die Notwendigkeit aller Dinge. Und trotz seines Sich-Befindens unter allen Dingen der Welt, entzieht er sich der Notwendigkeit in einer bestimmten Weise durch das Erkennen der Notwendigkeit. „Insofern der Geist einsieht, daß alle Dinge notwendig sind, hat er eine größere Macht über die Affekte, anders formuliert, erleidet er weniger von ihnen“<sup>66</sup> (5p6). Unter dem

---

<sup>63</sup> Ellsiepen, „Die Erkenntnisarten“, *Ebd.*, S. 147: „Die epistemische Priorität der Selbsterkenntnis ergibt sich daraus, daß uns die Essenzen äußerer Dinge nur in der Affektion der Essenz unseres Leibes mental zugänglich sind. (...) Ohne eine essentielle Selbsterkenntnis kann es keine essentielle Erkenntnis von Dingen geben.“

<sup>64</sup> Spinoza behauptet die Möglichkeit des Geistes, Ursache zu sein, in dem Beweis zu demselben Lehrsatz 31: „somit ist der Geist, insofern er ewig ist, fähig, all das zu erkennen, was aus dieser gegebenen Erkenntnis Gottes folgen kann (nach Lehrsatz 40 des 2. Teils), d.h. fähig, Dinge in der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen (siehe deren Definition in Anmerkung 2 zu Lehrsatz 40 des 2. Teils), von der deswegen der Geist, insofern er ewig ist, die adäquate Ursache ist“ (4p31d).

<sup>65</sup> Spinoza, *Ethica*, S. 575

<sup>66</sup> Spinoza, *Ethica*, S. 541

Gesichtspunkt der Ewigkeit erkennend, nimmt der menschliche Geist den Standpunkt der Ewigkeit an – er sieht durch die Augen Gottes und Gott sieht sich selbst durch den menschlichen Verstand. Eben darin besteht das Ewigsein des Geistes.

Diese 'intellektuelle Anschauung' ist die höchste Möglichkeit des Geistes, wonach der Mensch seinem Wesen nach strebt – die adäquate Erkenntnis der Ewigkeit. Wenn der Mensch diese Möglichkeit vollzieht, vollzieht er sein Wesen – der Mensch wird Selbst. Das Selbstsein des Menschen ist „eine Aktivität, in der Gott, insofern er durch den menschlichen Geist erklärt werden kann, sich selbst betrachtet unter Begleitung der Idee seiner selbst. Mithin ist (nach vorigem Lehrsatz) diese dem Geist zukommende Liebe Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt“<sup>67</sup> (5p36d). Der Mensch wird Selbst, insofern er den Raum eröffnet, in welchem der Selbstbezug Gottes auf sich selbst geschehen kann. Der Mensch ist somit ein Vermittler der *causa sui*, die sich als solche zu erkennen braucht.\*

Die so gedachte Freiheit, die man durch eine wahrhafte Erkenntnis erlangt, insofern diese auf Gott bezogen wird, der sowohl Ursache des Erkannten als auch des Erkennens ist, deutet auf ein Reflexivitätsschema hin, wodurch der Mensch ein Selbst wird, wie Kierkegaard es ausdrückt. Der Mensch erkennt sich als Teilhaber am *causa sui* und nimmt dadurch tatsächlich teil – er nimmt die Ansicht Gottes an. Zu behaupten, dass dieses Denkschema sich bei Spinoza gebärt, bleibt unbegründet. Aber es ist bemerkenswert, dass diese so entwickelte Struktur eine bedeutende Wirkung in der modernen Philosophie kennt.

#### IV. Anhang. Eine Parallele zu Kierkegaard

Auf die Frage nach dem, was der Mensch sei, antwortet Kierkegaard in *Krankheit zum Tode*, dass der Mensch ein Geist ist, und dass der Geist wiederum ein Selbst ist.

---

<sup>67</sup> Spinoza, *Ebd.*, S. 581

\* Hierbei wird das Problem der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit dessen, an was der Geist Teilhabe hat, zu dem, was Teilhabe hat, nicht beachtet. Ob *causa sui* sich nur im Verstand manifestieren kann, bleibt eine Frage. Für eine Argumentation hinsichtlich des Schemas der Reflexivität ist es allerdings zentral, die Rolle des Selbstbezuges in der Eröffnung der *causa sui* zu betonen. Damit kann man die Interpretation annehmen, dass Spinoza die Transzendenz der Ewigkeit ablehnt, so dass sie keinen Sinn ohne ihre Manifestation hätte.

„Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder es ist das an dem Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.“<sup>68</sup>

Allein, der Mensch ist für Kierkegaard noch nicht ein Selbst, eben weil er sich als ein solches zunächst nicht versteht, sondern als einen Pol eines Verhältnisses (bzw. zwischen dem Bewusstsein und dem Gegenstand des Bewusstseins). Selbst wenn der Mensch sich zu sich selbst verhält, verhält er sich zu sich als einem Pol dieses Verhältnisses. Das ist für Kierkegaard noch kein Selbst. In der Ablehnung der Reflexion begründet Kierkegaard die Selbstheit des Menschen als Reflexivität, als Aufhebung des Selbst zum Bezug auf den Bezug:

„In dem Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die Zwei verhalten sich zu dem Verhältnis, und in dem Verhältnis zum Verhältnis; so ist z.B. unter der Bestimmung Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Verhält dagegen das Verhältnis zu sich selbst, so ist dies Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.“<sup>69</sup>

Anders ausgedrückt, was das Selbst des Menschen ausmacht, ist die Möglichkeit dieses Verhältnisses, als welches der Mensch jeweils ist, sich auf sich selbst zu beziehen. Diese Möglichkeit des Menschen, ein Selbst zu werden, deutet für Kierkegaard auf Gott hin, der den Raum verbürgt, in dem ein Verhältnis (der Mensch) auf sich selbst (als einem Verhältnis) beziehen kann.

Was hat aber diese Erläuterung mit Spinozas Denken zu tun? Ist es nicht eine grundlose und rasche Vorstellungsverknüpfung? Es gibt in dem V. Teil der *Ethica* einen radikalen Augenblick, wo der Geist sich als ewiger Geist ansieht. Es geht aber um keine Unsterblichkeit einer Seele, sondern der Geist sieht sich unter dem Aspekt der Ewigkeit an. Diese Einsicht geschieht in dem Vollzug der *scientia intuitiva*, die sich als eine Liebe zum

---

<sup>68</sup> Kierkegaard, Sören, *Die Krankheit zum Tode*, übers. von Emanuel Hirsch, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf, 1954, S. 8

<sup>69</sup> Ebd.

Gott (*amor dei intellectualis*) erweist. Es ist, wie Spinoza behauptet, die Liebe Gottes selbst, im Sinne von genitivus subjektivus.

„Des Geistes Liebe zu Gott ist genau die Liebe Gottes, mit der Gott sich selbst liebt, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch die unter einem Aspekt von Ewigkeit betrachtete Essenz des menschlichen Geistes ausgedrückt werden kann, d.h., des Geistes geistige Liebe zu Gott ist Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt“ (4p36).

Die wahre Erkenntnis der *scientia intuitiva* eröffnet den menschlichen Geist als einen, der Teilhabe an der Substanz, am *causa sui* hat. Gott vermag es sich zu lieben, eben insofern es etwas gibt, das sich selbst unter dem Aspekt der Ewigkeit betrachtend - als Teilhabe an der Substanz - die Substanz selbst betrachtet. Darum kann es besagt werden, dass es die Substanz selbst ist, die sich selbst betrachtet (bzw. liebt), denn die Substanz ermöglicht dem Geist diese Rückkehr – die Essenz des Geistes findet seine 'Ursache' in der Substanz.

Außerdem wird der Geist dabei nicht nur als Teilhabe an der *causa sui* eingesehen, sondern ebenfalls als aktive Teilnahme – er selbst verwandelt sich in eine Art *causa sui* und das ermöglicht ihm erst die Freiheit. In dem Beweis zum Lehrsatz 31 des V. Teils, der lautet - „Die Dritte Erkenntnisgattung beruht auf dem Geist als auf einer Ursache, die selbst etwas ist, insofern der Geist selbst ewig ist“<sup>70</sup> (5p31). -, schließt Spinoza aus dieser Fähigkeit des Geistes, sich und die Dinge unter dem Aspekt der Ewigkeit zu betrachten, die Anlage des Geistes, aktiv zu sein, adäquate Ursache einer Handlung zu sein – „somit ist der Geist, insofern er ewig ist, fähig, all das zu erkennen, was aus dieser gegebenen Erkenntnis Gottes folgen kann (nach Lehrsatz 40 des 2. Teils), d.h. fähig, Dinge in der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen (siehe deren Definition in Anmerkung 2 zu Lehrsatz 40 des 2. Teils), von der deswegen der Geist, insofern er ewig ist, die adäquate Ursache ist“<sup>71</sup> (5p31d).

Die reflexive Verdoppelung zwischen der selbsterkennenden Instanz und der erkannten Instanz wird in eine Einheit des Geistes aufgehoben. Die Tatsache, dass eine privilegierte Art der Erkenntnis diese Verwandlung zum freien Wesen hervorbringt, die Synonymie zwischen der erkennenden

---

<sup>70</sup> Spinoza, *Ethica*, S. 575

<sup>71</sup> Ebd.

und erkannten Teilhabe an *causa sui* und der der *causa sui* verwandten Teilnahme, deuten auf eine inneliegende Struktur der Reflexivität hin.

## LITERATUR

- Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, übers. von Wolfgang Bartuschat, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2010
- Bartuschat, Wolfgang, „Die Theorie des Guten im 4. Teil der *Ethik*“, in: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Michael Hampe (Hrsg.), Akademie-Verlag, Berlin, 2006
- Ellsiepen, Christof, „Die Erkenntnisarten (2p38-2p47)“, in: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Michael Hampe (Hrsg.), Akademie-Verlag, Berlin, 2006
- Kierkegaard, Sören, *Die Krankheit zum Tode*, übers. von Emanuel Hirsch, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf, 1954
- Kisser, Thomas, „Die dritte Gattung der Erkenntnis und die vernünftige Liebe Gottes“, in: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Michael Hampe (Hrsg.), Akademie-Verlag, Berlin, 2006
- Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, übers. von Wolfgang Bartuschat, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2010
- Renz, Ursula, „Die Definition des menschlichen Geistes und die numerische Differenz von Subjekten (2p11-2p13s)“, in: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Michael Hampe (Hrsg.), Akademie-Verlag, Berlin, 2006
- Wolf, Jean-Claude, „Menschliche Unfreiheit und Desillusionierung (4praef-4p18)“, in: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Michael Hampe (Hrsg.), Akademie-Verlag, Berlin, 2006

**Lucian IONEL**, Master Student, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Germany.

Address:  
Lucian Ionel  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Germany  
Philosophisches Seminar  
Email: Lucian.ionel@yahoo.com