

**Lucian IONEL**

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

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

### **Abstract**

The intention of this study is to interpret the concept of *scientia intuitiva* in Spinoza's thinking as a transforming experience of self-awareness. Spinoza's *Ethica* portrays the relationship between knowledge and activity, insight and freedom in terms of a synonymy. This close connection, proved by the predominance of self-knowledge throughout *Ethica*, reaches the highest point in the cognition of *scientia intuitiva*, where the experience of truth transfigures the human condition.

Key words: Spinoza, *scientia intuitiva*, reflexivity, freedom, experience of truth

### **I. Einleitung**

Die vorliegende Arbeit schlägt den operativen Begriff der „Reflexivität“ vor, um die Rolle der *scientia intuitiva* in Spinozas *Ethica* auszulegen. Die These lautet, dass *scientia intuitiva* ein reflexives Erkennen darstellt, das sich nicht nur auf eine ausgezeichnete Beobachtungsperspektive beschränkt, sondern vielmehr die Verwandlung des Beobachters auf der Teilnehmerebene einbezieht. Was die höchste Erkenntnisart gewährleistet, ist nicht nur eine Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, sondern auch die Veränderung des erkennenden Subjektes in einen aktiven Geist. Dieser Gedanke besagt zugleich, dass Wahrheit Bedingung der positiven Freiheit ist.

Die enge Verbindung von wahrer Erkenntnis und freier Aktivität ist allerdings nicht undifferenziert zu verstehen. Spinoza betont mehrmals, dass allein eine adäquate Erkenntnis keine Freiheit des menschlichen Geistes

verbürgt. Nicht die Wahrheit allein kann den menschlichen Geist von der Betroffenheit der Affekte befreien, sondern erst der Affektcharakter der Wahrheit ermöglicht einen radikalen Umgang mit den Affekten.

Was sich in *scientia intuitiva* als einer radikalen Erschließung der Welt unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit ereignet, ist ein Selbsterkennen des Beobachters in seiner Zugehörigkeit zur *causa sui* – bzw. zur Substanz, die von sich selbst aus ist und handelt. Die in dieser epistemischen Erfahrung entdeckte Liebe zur Notwendigkeit schlägt in eine Teilnahme an der offenbarten *causa sui* um: Kraft der erkannten Zugehörigkeit entdeckt der Mensch sein Vermögen, frei zu sein, Ursache seiner Handlungen zu sein.

Dieser Verwandlungscharakter der *scientia intuitiva* wird hierbei als *Reflexivität* erfasst. Spinoza selbst fasst die betreffende Einsicht als *cognitio reflexiva* auf. Aber es handelt sich dabei nicht um eine bloße Reflexion oder um einen leeren Selbstbezug, sondern um den Aufhebungscharakter des Erkennens – um ein Erkennen, das den Erkennenden radikal verwandelt und den Übergang von einem Subjekt, das sich unter der Knechtschaft der Affekte befindet, zu einem freien und aktiven Geist ermöglicht: „Ein Affekt, der eine Leidenschaft ist, hört auf, eine Leidenschaft zu sein, sobald wir von ihm eine klare und deutliche Idee bilden“ (5p3). Spinoza radikalisiert demnach das cartesianische *ego cogito me cogitare*, insofern er eine Struktur der Reflexion einführt, anhand deren das Subjekt eine Wesensmodifikation erfährt.

Im ersten Teil der Arbeit (*Cognitio reflexiva*) soll nachvollzogen werden, inwiefern Spinozas Erkenntnistheorie das Selbstbewusstsein als eine zentrale Struktur des menschlichen Geistes von vornherein anlegt. Es wird dahingehend argumentiert, dass die Verirrung der Wahrnehmung – die Spinoza als *experientia vaga* bezeichnet – eben in einem verfehlten Selbstbezug des menschlichen Geistes besteht.

Im zweiten Teil (*Veritas et libertas*) wird aufgezeigt, dass es nicht die adäquate Erkenntnis an sich ist, welche die Möglichkeit der Aktivität und der Freiheit des Menschen gewährt, sondern dass es eines Affektcharakters der Wahrheit bedarf, um positive Freiheit begründen zu können. *Scientia intuitiva* erschließt die Möglichkeit einer affizierenden Wahrheit und die dabei

erfahrene Zugehörigkeit zur *causa sui* ermöglicht den Menschen, am Wesen der *causa sui* teilzunehmen.

Im Fazit soll das betreffende Denkmuster der Reflexivität anhand einer Zusammenfassung der Arbeit formuliert werden.

## II. *Cognitio reflexiva*

Die Leitfrage, welche den folgenden Überlegungen zugrunde liegen soll, bezieht sich auf den Charakter des adäquaten Erkennens in Spinozas Denken: Inwiefern bezieht die adäquate Erkenntnis die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes ein? Um diese Frage zu beantworten, sollen zunächst Grundzüge der Erkenntnistheorie Spinozas im Hinblick auf die Funktion des Selbsterkennens des Menschen und auf die Verfehlung desselben aufgezeigt werden.

### II.1. *Experienta vaga*

Eine erste Bezeichnung dessen, was den menschlichen Geist ausmacht, tritt im zweiten Teil (*De natura et origine mentis*) der *Ethica* auf, bzw. in den Lehrsätzen 11-13. Die Wahrnehmung wird hier als Ursprung des menschlichen Geistes festgelegt. Was jedoch den menschlichen Geist ausmacht, ist nicht der bloße Inhalt der Wahrnehmung, d.h. das, was sich unmittelbar als einzelnes Objekt in der Wahrnehmung gibt, sondern die Idee des Wahrgenommenen.

Im Lehrsatz 11 wird behauptet: „Das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines wirklich

existierendes Einzeldinges“ (2p11).<sup>1</sup> Das will nicht besagen, dass der wahrgenommene Inhalt immer schon ein gedachter Inhalt ist, sondern der Sinn des Satzes ist zwiefach: Es gibt zwar einen Korrespondenten des Wahrgenommenen auf der Seite des Attributes Denken, ohne dass diese Idee thematisch reflektiert wird. Zugleich ist aber das Wahrgenommene nicht reine subjektive Empfindung, sondern immer schon auf ein objektiv Anderes in einem Verhältnis der Affizierung verwiesen.

Diese Art der Wahrnehmung, da sie eine vorgestellte Idee der Affektion beinhaltet, ist bereits eine Form der Erkenntnis, die erste Stufe der Erkenntnis, die Spinoza *experientia vaga* (unbestimmte Erfahrung) nennt. Was aber dabei wahrgenommen wird, dieses existierende Einzelding, „das Objekt der Idee“, ist primär der menschliche Körper, „ein bestimmter wirklich existierender Modus von Ausdehnung und nichts anderes“ (2p13). Wahrnehmung ist somit Wahrnehmung des eigenen Körpers – obzwar jeweils im Bezug zu einem anderen wahrgenommenen Objekt, im Zusammenhang mit dem, was den Körper affiziert und dergestalt die Wahrnehmung ermöglicht und bestimmt.

Spinoza ergänzt somit seine Definition: Das Objekt der Vorstellung ist nicht der bloße Körper, sondern der Körper als immer schon affizierter Körper. Ich bin immer auf meinen Körper verwiesen, aber nicht auf seine ursprüngliche Gegebenheit, sondern jeweils auf einen durch Affektionen vermittelten Körper.

Diese Vermittlung oder dieser Mangel an Unmittelbarkeit macht die Vagheit dieser Erkenntnisart aus. „Vermittelt“ heißt hier für Spinoza „verwirrt“. In dieser Verwirrung, die der Vermitteltheit der Wahrnehmung verschuldet ist, besteht der Ursprung der Falschheit. Wahrnehmung ist derart verfasst, dass sie das reine und präzise Erfassen eines einzelnen Dinges

---

<sup>1</sup> Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, übers. von Wolfgang Bartuschat, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2010, S. 121. Im Folgenden wird die herkömmliche Art verwendet, Spinoza zu zitieren, ohne die Angabe der Seitenzahl. Die erste Zahl steht für den entsprechenden Teil aus *Ethica*; die darauf folgenden Buchstaben „d“ für *definitio*, „p“ für *propositio*; anschließend die entsprechende Zahl der Definitionen und der Lehrsätze; nach „p“ – „d“ für *demonstratio*, „c“ für *corollarium*, „s“ für *scholium*,

verwehrt – jedes Ding ist dabei ohne weiteres auf ein anderes verwiesen.<sup>2</sup> Das Vermittelnde, d.h. das, worauf jedes Wahrgenommene in erster Linie verwiesen ist, ist vor allem anderen der Zustand unseres Körpers, wie der Folgesatz zu Lehrsatz 16 lautet, dass „die Ideen, die wir von äußeren Körpern haben, eher den Zustand unseres Körpers anzeigen“ (2p16c2).

Die Verwiesenheit des Geistes auf den eigenen Körper beim Wahrnehmen scheint durch einen Bezug auf die Idee der Affiziertheit selbst verdoppelt zu werden. Im Lehrsatz 22 behauptet Spinoza: „Der menschliche Geist nimmt nicht nur die Affektionen des Körpers wahr, sondern auch die Ideen dieser Affektionen“ (2p22). Die Möglichkeit des menschlichen Geistes, sich auf sich selbst zu beziehen, ist von vornherein in der Wahrnehmung angelegt – aber damit auch die Möglichkeit, der Verwirrung der Erkenntnis bewusst zu werden.

Ist der Wahrnehmungsinhalt vermittelt und dadurch verworren, so kommt es auf den Umgang mit diesem von Anfang an gegebenen Inhalt an. Die *experientia vaga* bietet den Inhalt für die weiteren Stufen der Erkenntnis – für die *ratio* und die *scientia intuitiva*.<sup>3</sup> Denn nicht der Inhalt dessen, was wahrgenommen wird, ist falsch, sondern das Verständnis desselben. Die Erkenntnis der *experientia vaga* ist unzureichend, weil sie inadäquat erkennt und nicht weil der wahre Gegenstand der Erkenntnis nicht bereits gegeben und erst zu entdecken wäre. „Falschheit besteht in dem Mangel an Erkenntnis, den inadäquate, also verstummelte und verworrene Ideen in sich schließen“ (2p35). Eine adäquate Erkenntnis, wie noch aufzuzeigen bleibt, enthält eine interne Aufarbeitung des in den verworrenen Ideen gegebenen bzw. eingeschlossenen Inhaltes. Die adäquate Erkenntnis impliziert deshalb eine

---

<sup>2</sup> Spinoza, *Ethica*, 2p29s: „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>3</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.“

reflexive Abstraktion von der äußerlichen Gegebenheit, denn „insofern der menschliche Geist einen äußeren Körper vorstellt, hat er von ihm keine adäquate Erkenntnis“ (2p26c).

Was diese Erkenntnisstufe für Spinozas Freiheitsbegriff bedeutet, wird in der Anmerkung zum Lehrsatz 35 angegeben:

Menschen täuschen sich darin, daß 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 (2p35s).

Die verworrene Wahrnehmung weist auf ein verfehltes Selbstbegreifen des Geistes hin. Es handelt sich um ein misslungenes Selbstverständnis, das sich bis zu dem Punkt zuspitzt, dass der Mensch sich für frei hält. Damit soll bereits die Verbindung zwischen einer adäquaten Erkenntnis der Äußerlichkeit und dem inneren Zustand des Geistes angedeutet werden, welche Spinoza durch die Bestimmung der adäquaten Erkenntnis als einer von innen kommenden Betrachtung der Dinge (2p29s) begründet.

## II.2. *Idea ideae*

Außer der bereits eingeführten Definition des menschlichen Geistes – „Der Geist erkennt sich selbst lediglich insofern, als er die Ideen der Affektionen des Körpers wahrnimmt“ (2p23) –, gibt es im Lehrsatz 21 den Gedanken, dass der Geist zugleich die Idee des eigenen affizierten Zustandes ist. Dies bedeutet, dass der menschliche Geist nicht nur aus den unterschiedlichen Ideen der Affektionen seines Körpers besteht, sondern er erkennt sich auch *als* der Wahrnehmende dieser Ideen der Affektionen.

Dieser immanente Selbstbezug 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“ (2p21). Im vorherigen Lehrsatz wird diese Idee präziser bestimmt: Eine solche Idee des

Geistes, d.h. eine auf das Attribut Denken bezogene Affizierung, ist eine, die es in Gott auch geben muss, da Denken ein Attribut Gottes ist (2p20).

Der Mensch kann eine Idee der eigenen Affizierung haben, weil es in Gott eine *Idee der Idee* gibt. Erst dadurch kann der Geist selbst eine Idee der eigenen Affizierung erhalten. Diese Struktur der *idea ideae* ist für das Verständnis der Dimension, die sich in *scientia intuitiva* erschließt, wesentlich. Die Idee ist zwar in Gott, d.h. in der Substanz, im jeweiligen Bereich der Wirklichkeit angelegt, aber der Geist wird durch die Erkenntnis Gottes auf diese *Idee der Idee* zugreifen können.

Der Geist nimmt demnach nicht nur seinen affizierten Körper wahr, sondern zugleich sich selbst als dasjenige, was aus der Idee dieses affizierten Körpers besteht. Spinoza selbst drückt diesen Gedanken in der Anmerkung zum Lehrsatz 21 wie folgt aus: „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“ (2p21s).

Die hier angedeutete Abstraktion vom wahrgenommenen Objekt ist von großer Bedeutung. In dieser Definition des Geistes bezieht sich Spinoza auf die Idee der Affizierung und nicht mehr unmittelbar auf die Affizierung. Wird aber dadurch die Affizierung beseitigt? Keineswegs. Vielmehr wird die Affizierung zu einer adäquateren Verhaltensweise aufgehoben. Erst diese Fähigkeit des Geistes, seine *Idee der Idee* der Affizierung zu denken, ermöglicht die adäquate Erkenntnis. Spinoza hat bereits in der Definition 4 des zweiten Teils festgelegt: „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“ (2d4).

Die reflexive Selbstauffassung des menschlichen Geistes, der sich auf seine Idee bezieht, wird aufgrund einer Aufhebung der Äußerlichkeit ermöglicht. Wenn in der Anmerkung zum Lehrsatz 29 behauptet wird, dass die deutliche und klare Betrachtung der Dinge eine innere Betrachtung ist, dann wurde bereits in der Erläuterung zur Definition 4 die Rolle der innerlichen Betrachtung für die adäquate Erkenntnis erklärt: „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 bereits bewohnt, eine Rückkehr, welche die Aufhebung der Quelle dessen, was den Geist bewohnt, bzw. der Äußerlichkeit ermöglicht.

Ursula Renz (2006) beschreibt 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, das immer dort am Werk ist, wo wir einen bestimmten Körper intuitiv als unseren eigenen wahrnehmen. Der menschliche Geist besteht somit in einer Art Kenntnis des eigenen Körpers.“<sup>4</sup>

Jedoch besteht dieses Selbstwissen nicht nur in der Tatsache, dass der Geist erkennt, dass es sein eigener Körper ist, der affiziert wird. Dies wäre nur eine Art von transzendentaler Apperzeption – eine bloße Reflexion des Subjektes, das sich als Subjekt jeder Vorstellung erkennt, ein Bewusstsein dessen, dass jede gegenwärtige Vorstellung mir zugehört oder dass jede Affizierung meine eigene ist. Was Spinoza in diesen Lehrsätzen meines Erachtens denkt, hat vielmehr mit der Möglichkeit zu tun, dass der Geist eine gewisse Distanz zu seinem affizierten Körper erreicht, um sich selbst als Objekt seiner Idee zu gewinnen.

Ursula Renz ist indessen der Meinung, „daß Spinoza der moderne Begriff des Subjektes im Sinne eines sich selbst bewußten Wesens noch nicht zur Verfügung steht.“<sup>5</sup> Wenn man bedenkt, dass bereits bei Descartes ein bestimmtes Reflexionsschema bzw. ein sich selbst thematisierendes und begreifendes Subjekt vorhanden ist, erscheint die Annahme, dass bei Spinoza der Gedanke eines selbstbewussten Wesens unverfügbar ist, fragwürdig. Dagegen bedeutet das Verhältnis des menschlichen Geistes zu der *Idee der Idee* für Ursula Renz einen Hinweis auf die dem Geist zugrundeliegende

---

<sup>4</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>5</sup> Renz, „Die Definition des menschlichen Geistes...“, S. 102.



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>6</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 bezogen ist.

Die *cognitio reflexiva* als Eröffnung der Möglichkeit adäquater Erkenntnis wurde hingegen von Christof Ellsiepeln (2006) hervorgehoben. 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>7</sup> Das menschliche Denken ist folglich reflexives Erkennen, insofern es auf keine Transzendenz zurückgreift, sondern sich auf die Idee der Idee bezieht.

In diesem Sinne ist die adäquate Erkenntnis 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>8</sup>

Wie Spinoza selbst diesen Gedanken formuliert, entspricht der Ordnung und Verknüpfung von Dingen die Ordnung und Verknüpfung von Ideen im Verstand (2p7). Dies bedeutet aber keineswegs, dass diese Rückkehr der reflexiven Erkenntnis auf ihren vorhandenen Inhalt die Wahrheit verbürgt. Die *idea ideae* an sich bringt noch keine Gewissheit der Wahrheit, sondern bereitet die Struktur desselben vor.

---

<sup>6</sup> Renz, „Die Definition des menschlichen Geistes...“, S. 104.

<sup>7</sup> Ellsiepen, „Die Erkenntnisarten“, S. 139.

<sup>8</sup> Ellsiepen, „Die Erkenntnisarten“, S. 134.

### II. 3. *Veritas et certitudo*

„Die Idee der Idee einer jeden Affektion des menschlichen Körpers schließt die adäquate Erkenntnis des menschlichen Geistes nicht in sich“ (2p29). Allein der Selbstbezug auf den eigenen Erkenntnisinhalt kann die Wahrheit des Erkennens nicht gewährleisten. Die bloße Reflexion könnte eine unendliche Wiederholung des verworrenen und inadäquaten Inhaltes sein. Womit wird somit die Gewissheit der Wahrheit bei Spinoza erreicht?

Spinoza unterscheidet sich vom cartesianischen Denken auch im Verstehen der Gewissheit, insofern diese für Spinoza keine Versicherung der Wahrheit, sondern die Folge der Wahrheit ist. Man kann der Wahrheit nur dann gewiss sein, wenn man die Wahrheit im Voraus besitzt, wie der Lehrsatz 43 des zweiten Teils bezeugt: „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 hier keine entscheidende Rolle, da dieses sich keine Gewissheit verschaffen kann. Gewissheit ist erst Konsequenz der Präsenz der Wahrheit.

Wie ist es aber zu verstehen, dass, obwohl der Selbstbezug auf die Idee den Sprung in jene ‚Innerlichkeit‘ vermittelt, in der sich die innere Ordnung der Ideen im Verstand in ihrer Adäquatheit erschließt,<sup>9</sup> die adäquate Erkenntnis dadurch jedoch noch nicht verbürgt wird?

Die Wahrheit wird, wie bereits erwähnt, vorausgesetzt. Die Wahrheit liegt immer schon in der Ordnung der Ideen im Verstand. Diese Vorpräsenz der Wahrheit erhält in der Anmerkung zum Lehrsatz 43 eine andere Prägung, einen gewissen *Anamnesis*-Charakter:

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

---

<sup>9</sup> Spinoza, *Ethica*, 2p18s: „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“.

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 (2p43s).

Jede wahre Einsicht ist eine Wiederherstellung einer ursprünglichen Einsicht. Es gibt eine ursprüngliche, immer schon gewesene Einsicht im menschlichen Geist, die der Geist wiederzuerlangen hat. Wir sollen nun nach dieser Vorpräsenz der wahren Einsicht und nach der Möglichkeit, sie hervorzurufen, fragen.

Das, was die Vorpräsenz der Wahrheit im menschlichen Geist verbürgt, ist nichts als die Immanenz Gottes im Geist.<sup>10</sup> In Gott sind alle Ideen wahr. Als ein Modus des Attributes Denken hat der Geist die Wahrheit in sich. „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“ (2p29s).

Wenn die wahre Idee in Gott ist, dann fehlt dem Geist beim Irrtum eben der Bezug zu Gott. Denn „alle Ideen sind, insofern sie auf Gott bezogen sind, wahr“ (2p32). Was der menschliche Geist in seiner alltäglichen Erfahrung nicht vergegenwärtigt, ist das auf die Substanz bezogene Erkennen – die Möglichkeit dieser Erkenntnisart ist aber immer schon mitgegeben.<sup>11</sup> Es handelt sich hierbei jedoch keineswegs um den cartesianischen Gott. Worauf Spinozas Geist zurückgreift, ist die dem Geist immanente Substanz und kein transzendenter Gott.

Eine auf Gott bezogene Erkenntnis muss vor allem eine Aufhebung der *experientia vaga* einbeziehen: Denn die Inadäquatheit der Erkenntnisgattung der *imaginatio* wird vom Erkenntnisbezug auf die Zeitlichkeit bedingt (2p30-31). Folglich ist eine auf Gott bezogene Erkenntnis insofern eine Aufhebung dieser ersten Erkenntnisgattung, als sie eine Betrachtung unter dem Aspekt der

---

<sup>10</sup> Ellsiepin, „Die Erkenntnisarten“, 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>11</sup> Spinoza, *Ethica*, 2p47d: „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“.

Unzeitlichkeit ist – eine Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit (*sub speciae aeternitas*).

Auch die *ratio* enthält eine Aufhebung der ersten Erkenntnisgattung, da die Vernunft sich vom Bezug auf die Dinge auf Dauer emanzipiert: Die Vernunft richtet sich auf die allgemeinen Begriffe aus, die über den Einzelfall und sein Vergehen hinausgehen. Auch die *ratio* ist demnach eine auf die Substanz bezogene Erkenntnis, aber ihre Erkenntnis besteht in adäquaten Ideen „der Eigenschaften von Dingen“ (2p40s2). Erst *scientia intuitiva* enthält hingegen adäquate Ideen „dessen, was die Essenz gewisser Attribute Gottes ausmacht, weiter zu der adäquaten Erkenntnis der Essenz von Dingen“ (2p40s2).

Erst eine Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit erschließt den Raum der Wahrheit, wo „die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen“ ist (2p43s). Die zweite und dritte Erkenntnisgattung werden zur Norm der Wahrheit und Falschheit – sie werden zur Instanz der Wahrheit, indem sie die Stellung der Gottesinstanz übernehmen. Dies sei auf Spinozas Behauptung begründet, „daß unser Geist, insofern er Dinge wahrhaft wahrnimmt, ein Teil von Gottes unendlichem Verstand ist“ (2p43s).

Die sich daraus ergebende Frage lautet nun: Inwiefern übernimmt eine auf Gott bezogene Erkenntnis den Standpunkt desselben? Wie im nächsten Teil argumentiert wird, liegt der Grund dafür in der Verwandlung des Geistes durch eine Selbsterkenntnis, welche die immanente Dimension der Ewigkeit offenbart. Die Verwandlung des Geistes bedeutet, dass er das wird, was er latent immer schon ist – Teilhabe an *causa sui*.

### III. *Veritas et libertas*

Die hier entwickelte Fragestellung betrifft eine Schwierigkeit des Spinoza-Textes: Wie ist nämlich der Übergang von einer nachdrücklich artikulierten Knechtschaft des menschlichen Geistes unter den Affekten zur Aktivität bzw. zur positiven Freiheit zu verstehen? Wie kann der Mensch frei sein, wenn er sich niemals der affektiven Dimension entziehen kann und wenn

dieses vom Affekt beherrschte Leben als Inbegriff der menschlichen Knechtschaft aufgefasst wird?

Die mögliche Entschlüsselung dieser Schwierigkeit kann durch eine achtsame Auslegung der Bedeutungskonstellation der von Spinoza eingeführten Begriffe gelingen. Bisher wurde darauf hingedeutet, dass nicht die Affekte an sich die Knechtschaft des menschlichen Geistes verursachen, sondern ein bestimmter Umgang mit den Affekten. Wir lassen hierbei die sorgfältige Beschreibung der Affektenlehre im dritten Teil der *Ethica* aus, um die Relevanz der skizzierten Erkenntnistheorie für Spinozas Freiheitsbegriff aufzuzeigen.

### III.1. Die Fragestellung: Wie kann Wahrheit zur Freiheit werden?

Dass der Geist aktiv ist, bedeutet für Spinoza, dass er die adäquate Ursache seiner Handlung ist. Der Mensch steht aber immer unter der Macht der Affekte, er wird davon dermaßen betroffen, dass nur der Affekt als jeweilige Ursache der Handlung gilt. Wie vermag demnach der Mensch, Ursache seiner Handlungen zu sein? Wie kann das affektive Leben des Menschen aufhören, eine von außen eingreifende Betroffenheit zu sein, und anfangen, vom Geist selbst geführt zu werden? Diese Möglichkeit spricht Spinoza selbst folgendermaßen aus:

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 (4p59).

Was den knechtischen Umgang mit den Affekten kennzeichnet, ist die inadäquate Erkenntnis der Handlungsursachen. Man hält sich für frei und man ist sich dabei nicht bewusst, dass eigentlich die Affekte die Handlungen verursachen. Infolgedessen könnte man daraus schließen, dass eine adäquate Erkenntnis die Knechtschaft ausschlägt, dass die Erkenntnis der Ursache den menschlichen Geist frei macht.

Aber gerade diesen Gedanken, dass ein aktiver Umgang bloß ein adäquater Umgang wäre, dass allein die Wahrheit den Menschen frei machen würde, lehnt Spinoza ab. Er macht dies im ersten Lehrsatz des vierten Teils klar: „Nichts von dem, was eine falsche Idee an Positivem hat, wird von der Gegenwart des Wahren, insofern es wahr ist, aufgehoben“ (4p1). Was Spinoza hier meint, ist die Tatsache, dass man sich von der affektiven Knechtschaft nicht nur durch die Erkenntnis der Wahrheit befreit. Denn falsche Ideen sind Vorstellungen, die affektiv bedingt sind und nur von einem anderen Affekt gehemmt werden können (4p7).

Das Affiziert-Sein des menschlichen Geistes verschwindet nicht mit der Einsicht in die Ursache der Affekte oder mit der Bewusstmachung der Täuschung. Die Sonne wird immer noch 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“ (4p1s).

Aber gerade das Gegenteil scheint Spinoza bereits im ersten Lehrsatz des dritten Teils zu behaupten, wo es steht: „Insofern er [der Geist] nämlich adäquate Ideen hat, bringt er notwendigerweise einiges aktiv hervor“ (3p1). Das „Insofern“ ist hier wesentlich: Wie kann die adäquate Erkenntnis die Aktivität veranlassen, wenn die Wahrheit allein jedoch die Freiheit nicht gewährleistet? Die adäquate Erkenntnis erschließt dem Geist die adäquate Ursache der Handlung, aber das kann – gemäß dem ersten Lehrsatz des vierten Teils – noch nicht zur Folge haben, dass der Geist dadurch zugleich Ursache seiner Handlung wird.

Der Schlüssel zu dieser Schwierigkeit besteht in dem Verwandlungscharakter der wahren Erkenntnis, den Spinoza als *Affektcharakter der Wahrheit* erfasst. Was die adäquate Erkenntnis zunächst bewirkt, kann als Desillusionierung bezeichnet werden – ein Herausholen des Menschen aus der Täuschung, dass er frei sei. Aber der Zustand des Geistes erfährt dadurch eine Modifikation, die adäquate Erkenntnis hört auf, nur ein äußerliches 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“ (4p14).

Dieser Affektcharakter der Wahrheit wird im Folgenden als eine Funktion der Reflexivität interpretiert – eine Auslegung, die dem Ansatz von Thomas Kisser (2006) nah ist.<sup>12</sup> Der Geist erkennt sich selbst in seiner Teilhabe an *causa sui* und im Namen dieser Teilhabe nimmt er ebenfalls an der ewigen Freiheit teil: „Die dritte Erkenntnisgattung beruht auf dem Geist als auf einer Ursache, die selbst etwas ist, insofern der Geist selbst ewig ist“ (5p31).

### III.2. Desillusionierung und negative Freiheit

Die Knechtschaft des Menschen unter den Affekten ist von der ersten Erkenntnisart bedingt: Die *experientia vaga* oder die *imaginatio* setzt den Menschen der äußerlichen Betroffenheit und der Selbsttäuschung aus. Wolfgang Bartuschat (2006) beschreibt diese Knechtschaft folgenderweise: „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 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>13</sup>

Das Heraustreten aus der Knechtschaft bedeutet keine Negation der Affektivität, sondern einen Übergang von der inadäquaten Erkenntnis zur adäquaten. Dieser Übergang ist noch keine positive Freiheit, sondern zuerst

---

<sup>12</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>13</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.

ein Erkennen der eigenen Unfreiheit. Der erste Schritt des menschlichen Geistes zur Freiheit ist somit eine *Ent-täuschung*: Der Geist erkennt, dass er sich immer schon täuscht, indem er sich für frei hält. Man kann somit von einer Desillusionierung sprechen, wie Jean-Claude Wolf (2006) es tut.<sup>14</sup> Die adäquate Ursache der Handlungen zu erkennen, heißt demnächst zuzugeben, dass man in Wahrheit nicht frei ist.

Diese Desillusionierung hält sich als maßgebender Eindruck der *Ethica* bis zum fünften Teil durch. Eine positive Freiheit scheint dabei kaum möglich zu sein. Es komme nur darauf an, sich die Unfreiheit vor Augen zu halten: „Wer also glaubt, er rede oder schweige oder tue sonst etwas aus einer freien Entscheidung des Geistes, der träumt mit offenen Augen“ (3p2s). Die Desillusionierung eröffnet nicht nur eine adäquate Erkenntnis der Handlungsursachen, sondern auch den wahrhaften Platz des Geistes im Ganzen. Der Mensch beginnt damit, sich zu erkennen, und von dieser Erkenntnis her sein affektives Leben zu bestimmen.<sup>15</sup> Er erkennt, dass er Ausdruck eines unhintergehbaren *conatus* ist. Es kommt somit darauf an, den *conatus* adäquat zu vollziehen – danach zu erstreben, was erfüllt werden kann, was den *conatus* wahrhaft vollziehen kann, was die Wirkungsmacht des Geistes „mit Sicherheit“ vermehren kann.<sup>16</sup>

Die Perspektive des Betrachters erschließt den *conatus* als solchen und damit das in ihm enthaltene Prinzip – nämlich die Aktivität. Insofern der *conatus* nach Vermehrung der Wirkungsmacht (*potentia*) strebt, ist die adäquate Wirkungsmacht nichts anderes als Aktivität. Sie ist der Zustand, in

---

<sup>14</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>15</sup> Jean-Claude Wolf betont die Notwendigkeit dieser Therapie vom alltäglichen Wahn der scheinbaren Freiheit durch eine adäquate Erkenntnis. Vgl. Wolf, Jean-Claude, „Menschliche Unfreiheit und Desillusionierung“, S. 202: „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 Natur verstehe, sowohl als Teil unter Teilen (der *natura naturata*) als auch als Teilnehmer an der aktiven Natur (der *natura naturans*) (4p45s)“.

<sup>16</sup> Bartuschat, „Die Theorie des Guten im 4. Teil der *Ethik*“, S. 239: „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“.



dem der Mensch von sich aus handelt – denn nur als Ursache ist der Mensch mächtig (3d2).

Indes ist eine adäquate Erkenntnis dessen, wie man Handlungen vollführen soll, um die Wirkungsmacht des Geistes zu vermehren – d.h. eine Erkenntnis, die sich durch Vorschriften der Vernunft manifestiert – noch keine Aktivität.<sup>17</sup> Die Dimension des Sollens ist für Spinoza kein aktiver Zustand. Allein den Vorschriften zu folgen, bedeutet nicht, dass man frei ist. 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>18</sup> Die Einsicht muss selbst Affekt sein, um das affektive Leben aktiv zu gestalten. Und nach einer solchen Art der Einsicht strebt eigentlich selbst die Vernunft: „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“ (4p26).

Von welcher Art von Einsicht ist hier die Rede? Von keiner anderen als diejenige der *scientia intuitiva*. Denn „das höchste Streben des Geistes und seine höchste Tugend ist, Dinge in der dritten Erkenntnisgattung einzusehen“ (5p25). Die Vernunft selbst – als adäquate Erkenntnis des *conatus* – strebt nach der Vollkommenheit des *conatus*, die in einer radikalen Einsicht besteht.

Wahrheit macht nicht frei, weil Wahrheit zunächst und zumeist etwas Äußerliches ist – eine mitgeteilte Kenntnis, eine vorgeschlagene Vorschrift, eine mögliche Desillusionierung. Allerdings ermöglicht Wahrheit – als adäquate Erkenntnis – den Zustand der Aktivität: „Je bekannter uns also ein Affekt ist, umso mehr ist er in unserer Gewalt und umso weniger erleidet der Geist von ihm“ (5p3c). Wahrheit macht erst frei, wenn sie zur Wirkung wird, wenn sie selbst affiziert und auf diese Weise dem menschlichen Geist ermöglicht, selbst Wirkung zu werden. Das geschieht, wenn der Mensch sich

---

<sup>17</sup> Bartuschat, „Die Theorie des Guten im 4. Teil der *Ethik*“, S. 246: „Das ist Spinoza gewiß nicht entgangen, denn er betont die Wirkungslosigkeit einer bloß beurteilenden Vernunft. Nicht sie ist es, sondern ein anderer Affekt, der einen bestehenden Affekte aufzuheben vermag (4p27)“.

<sup>18</sup> Wolf, „Menschliche Unfreiheit und Desillusionierung“, S. 198.

als eine solche Möglichkeit versteht, wenn er seine Teilhabe am *causa sui* erkennt und sich dadurch verwandelt.

### III.3. Die Affektivität der Wahrheit

Der Mensch ist für Spinoza also erst dann aktiv, wenn die Wahrheit Affekt wird. Das ist aber nicht in dem Sinne zu verstehen, dass die Wahrheit den Menschen von außen affizieren würde. Die adäquate Erkenntnis wird Affekt, weil sie dem Wesen des *conatus* entspricht – darin besteht das Entscheidende dieses Gedankens.

Der Affekt, der der adäquaten Erkenntnis eigentümlich ist, ist die Freude – nicht die Freude an Erkenntnis, sondern die Freude, die der Geist erfährt, weil er durch die adäquate Erkenntnis den *conatus* vollzieht. Die Erkenntnis vermehrt die Wirkungsmacht des Geistes – sie kommt aus dem Streben nach der Macht des Geistes 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 (5praefatio).

Die Einsicht ermöglicht die Macht des Geistes und die Aktivität selbst, was Spinoza auch „Heilmittel für die Affekte“ (*affectuum remedia*) nennt. In der Heilung der Affekte geht es nicht um eine Negation der Affekte oder um die Aufhebung des affektiven Lebens, sondern es ist, wie Spinoza betont, eine Tat des menschlichen Geistes. Es geht somit um eine menschliche Aktivität und diese ist die eigentliche Wirkungsmacht des Geistes. Wolfgang Bartuschat beschreibt diesen Zusammenhang zwischen Aktivität und Macht folgendermaßen: „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>19</sup>

Die Verbindung von Erkenntnis und Macht wird von Spinoza in der Verknüpfung von *scientia intuitiva* mit *amor dei* wieder aufgenommen: „Wer sich und seine Affekte klar und deutlich einsieht, liebt Gott und umso mehr, je mehr er sich und seine Affekte einsieht“ (5p15). Wenn *scientia intuitiva* eine Erkenntnis unter dem Aspekt der Ewigkeit ist, dann ist *amor dei* der Affekt, der sich auf die Ewigkeit bezieht und sich dadurch der *causa sui* annähert. Die Verwandlung des Geistes besteht darin, dass nicht nur die Erkenntnis auf Gott bezogen wird, sondern auch die affektive Dimension. Erst diese verwandelte Affektivität kann als Aktivität wirksam werden.

Die wahrhafte Einsicht ist keine durch eine Methode gewonnene Erkenntnis, sondern ein Erkenntnisakt, der die Verbindung von der intellektuellen Dimension der *scientia intuitiva* mit einer affektiven ermöglicht.<sup>20</sup> Dieser Erkenntnisakt ist ein Lebensakt – somit kein Geschehnis, das von der affektiven Dimension des Körpers abstrahieren würde, sondern ein Ereignis, das das ganze des menschlichen Lebens einbezieht.

Die „mentale Repräsentation jener Ewigkeit selbst“,<sup>21</sup> wie Ellsiepen *scientia intuitiva* nennt, bleibt demnach nicht nur auf der Beobachtungsebene. Die Distanz, die dieser Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zugehörig ist, verwandelt den Beobachter – sie bringt ihm näher ans Leben. Sie ist nämlich kein Rückzug aus dem *conatus*, sondern ein Vollzug desselben. Der Geist erkennt seine Machtlosigkeit, beobachtet die Macht der Substanz, freut sich über diese Betrachtung und wird dadurch selbst mächtig. Das

---

<sup>19</sup> Bartuschat, „Die Theorie des Guten im 4. Teil der *Ethik*“, S. 243.

<sup>20</sup> Kisser, „Die Dritte Gattung der Erkenntnis...“, 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“.

<sup>21</sup> Ellsiepen, „Die Erkenntnisarten“, S. 148.

dahinter stehende Denkmuster besteht in dem Gedanken, dass das wahrhafte Erkennen eine Wirkungsmacht besitzt, dass Betrachtung der Wahrheit das Handeln selbst verwandelt.

#### III.4. Das Selbst als ewiger Geist

*Scientia intuitiva* erschließt weiterhin nicht nur die Einsicht in die Natur der Dinge, sondern auch die Einsicht in die Natur des Subjektes: Der Mensch erkennt seinen Grund als *causa sui* und kann dadurch dasselbe vollziehen.

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 und es ist die Substanz selbst, die sich durch das Erkennen des menschlichen Geistes erkennt. Diese Denkfigur, die hier als „Reflexivität“ übersetzt wird, erinnert nicht zufällig an Hegel. Es ist hier aber nicht der Ort, Hegels Verhältnis zu Spinoza auszuführen. Die betreffende Schlüsselfigur taucht am klarsten im Lehrsatz auf, in welchem es sich um die Gottes Liebe handelt:

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).

Darum ist das Selbst 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 solches reine geistige Liebe ist

(5p34), was aber nur unter der Bedingung seiner Selbstmodifikation zu abgegrenzten Wesen verständlich ist (5p36)<sup>22</sup>.

Was der Mensch in der *scientia intuitiva* erkennt, ist gerade sein eigenes Sein – seine Zugehörigkeit zur Substanz. „Es ist das eigene Sein (»suum esse«)“, wie Bartuschat es formuliert, „um das derjenige, der strebt, nicht schon weiß, sofern er nur strebt.“<sup>23</sup> Das Erkennen des eigenen Seins-Grundes ermöglicht dem Menschen, selbst zu sein – indem der Geist sich als der Substanz gehörig einsieht, nimmt er an der Substanz teil.

Die *scientia intuitiva* ist eine Einsicht in die Notwendigkeit aller Dinge. Die Betrachtung der Notwendigkeit ermöglicht es dem menschlichen Geist, sich dem Joch der Notwendigkeit und der Knechtschaft unter den Affekten zu entziehen: „Insofern der Geist einsieht, daß alle Dinge notwendig sind, hat er eine größere Macht über die Affekte, anders formuliert, erleidet er weniger von ihnen“ (5p6). Wenn der Mensch etwas unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachtet, nimmt er den Standpunkt der Ewigkeit an – er sieht die Welt durch die Augen Gottes und Gott sieht sich selbst durch den menschlichen Verstand.

Aktivität ist nur auf Grund der Adäquatheit möglich (3d1, 2). Eine adäquate Erkenntnis bezieht sich aber auf sich selbst – auf das erkennende Subjekt. Für die *scientia intuitiva* ist somit nicht nur der Aspekt der Ewigkeit entscheidend, sondern auch der Selbstbezug des Geistes. Die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes hat selbst in der Frage der Erkenntnis der Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit eine „epistemische Priorität“.<sup>24</sup> Spinoza verweist darauf im Lehrsatz 31, der neben der Möglichkeit des menschlichen Geistes, selbst Ursache zu sein, „insofern er ewig ist“, auch den Charakter des Selbstbezuges betont: „die dritte Erkenntnisgattung beruht auf dem Geist als auf einer Ursache, die selbst etwas ist, insofern der Geist selbst ewig ist“ (5p31).

---

<sup>22</sup> Kisser, „Die dritte Gattung der Erkenntnis...“, S. 295.

<sup>23</sup> Bartuschat, „Die Theorie des Guten im 4. Teil der *Ethik*“, S. 244.

<sup>24</sup> Ellsiepen, „Die Erkenntnisarten“, 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“.

Das Selbst, welches in diesem Selbstbewusstsein offenbar wird, ist der ewige Geist – die Zugehörigkeit des Menschen zur Substanz. Der Mensch ist nicht bloß ein Teil des Ganzen, ein natürliches Vorkommnis unter anderen *natura naturata*, sondern er hat vielmehr ein privilegiertes Verhältnis mit der *natura naturans*. Er ist derjenige, der Gott erkennen und lieben kann – und derjenige, bei welchem sich Gott selbst versteht und liebt.<sup>25</sup>

Diese Art von intellektueller 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“ (5p36d). Der Mensch wird Selbst, insofern er den Raum eröffnet, in welchem sich der Selbstbezug Gottes ereignen kann. Der Mensch ist somit ein Vermittler der *causa sui*, die sich bei ihm erkennt und vollzieht.

#### IV. Fazit

Das Ziel dieser Überlegungen bestand darin, die Funktion der menschlichen Selbsterkenntnis im Freiwerden des Menschen in Spinozas Begriff von *scientia intuitiva* aufzuzeigen.

Wir haben argumentiert, dass Spinoza bereits in seiner Erkenntnistheorie, die im zweiten Teil der *Ethica* entwickelt wird, den Selbstbezug des Geistes als zentrale Eigenschaft des Menschenseins anlegt. In der *experientia vaga* verfehlt man allerdings diesen Selbstbezug und gerät deswegen in die selbsttäuschende Knechtschaft unter den Affekten. Keine adäquate Erkenntnis zu haben, bedeutet, keine Erkenntnis von sich selbst zu haben – das eigene Wesen als *conatus* nicht anzuerkennen, die *Idee der Idee*, als welche der menschliche Geist verstanden wird, nicht einzusehen.

---

<sup>25</sup> Ellsiepen, „Die Erkenntnisarten“, S. 147-148: „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“.

Im Folgenden wurde gezeigt, dass die adäquate Erkenntnis durch sich selbst keine freie Aktivität des menschlichen Geistes verbürgt, sondern dass es eines Affektcharakters der Wahrheit bedarf, um das eigene Vermögen der positiven Freiheit zu entdecken. Dieses wahrhafte Sicherkennen geschieht in *scientia intuitiva* als ein Erkennen des eigenen Sein-Grundes – nämlich der Zugehörigkeit zur *causa sui*. Diese Einsicht gewinnt den Affektcharakter durch die Freude, die an dieser Betrachtung empfunden wird, insofern sie die eigene Macht vermehrt, und durch die dabei erfahrene Liebe zu Gott – als Liebe zur Notwendigkeit verstanden.

Aufgrund dieser Zugehörigkeit zur *causa sui* vermag der Mensch an derselben teilzunehmen – er entdeckt sich selbst als ewigen Geist, der des Freiheitvermögens und der Ansicht Gottes fähig ist. Dieses Sichwissen als etwas, das über das individuelle, eigene Subjekt hinausgeht, und das – einmal gewusst – das Subjekt verwandelt, deutet auf ein Denkmuster, welches später im Deutschen Idealismus eine wesentliche Rolle spielen wird, und welches hier als *Reflexivität* bezeichnet worden ist.

## 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.

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.

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