Substanz und Mensch : Spinozas Auffassung der Wirklichkeit

Autor(en): **Graeser, Andreas**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **41 (1994)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761155

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Andreas Graeser

Substanz und Mensch: Spinozas Auffassung der Wirklichkeit*

Vorbemerkung

Wie andere Denker, die neue Wahrheiten bezüglich des Wesens der Wirklichkeit zu artikulieren suchten, sieht sich Spinoza[1] mit dem Problem konfrontiert, seine neue Wahrheit begreiflich zu machen. Dies betrifft namentlich jene Punkte, die den normalen Intuitionen widerstreiten und wesentliche Momente der Erfahrung in Frage stellen. Zwar beläßt es Spinoza in den wenigsten Fällen bei der Behauptung, daß das normale Bewußtsein in Täuschungen befangen sei; denn oft genug bemüht er sich auch, Annahmen bereitzustellen, die das Phänomen der Täuschung erklären.[2] Doch ändert dies wenig daran, daß viele Thesen Spinozas schon auf der vergleichsweise elementaren Ebene der Wirklichkeitsbetrachtung kaum plausibel anmuten und skeptische Gegenfragen provozieren.

Die nachfolgenden Erörterungen stellen sich die Aufgabe, wesentliche Annahmen Spinozas so, wie sie in der *Ethica* Ausdruck finden, in

* Für Wolfgang Röd

[1] Die Werke Spinozas werden nach der Heidelberger Akademie-Ausgabe, hrsg.von C. Gebhardt, zitiert (Nachdruck 1978). Die deutsche Übersetzung der *Ethica* ist der Ausgabe Spinoza Ethik, Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1977 (der deutsche Text von J. Stern wurde von I. Rauthe Welsch revidiert) entnommen.

[2] Vgl. dazu J. Bennett, A Study of Spinoza's Ethics, Cambridge 1984, §§ 40–43; Ders., «Spinoza on Error», in: *Philosophical Papers* 15 (1986) 59–73; auch: «Spinoza et l'erreur», in: *Studia Spinoziana* 2 (1986) 197–217.

ihren Grundzügen darzustellen und zu problematisieren, um so zu einem besseren Verständnis der Denkweise Spinozas zu gelangen. Zu diesem Zweck wird in der Einleitung Spinozas Kontrastierung zweier Wirklichkeitsansichten kommentiert. In einem weiteren Schritt geht es um das Problem, daß sich die nominalistischen Tendenzen[3], die Spinozas skeptische[4] Haltung gegenüber den Bastionen des common sense bestimmen, gegen ihn selbst wenden lassen und den Anspruch seiner eigenen realistischen Annahmen gefährden. Um hier zu weiterer Klarheit zu gelangen, ist es wichtig, Spinozas Annahmen zum Verhältnis von Sein und Erkennbarkeit zu betrachten und diese im Lichte der weitergehenden Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und intuitiver Erkenntnis verstehen zu lernen. Diese Thematik eröffnet die Frage nach der Beziehung zwischen dem menschlichen Geist und dem göttlichen Geist und somit auch die Frage nach der Selbsteinschätzung des Menschen *sub specie aeternitatis*. Hier lassen die Aussagen Spinozas allerdings mehr offen als sie beantworten; und hier zeichnen sich dann auch Schwierigkeiten ab, die in der Konzeption des spinozianischen Projektes selbst begründet liegen.

Einleitung

Der umwälzende[5] Charakter der Wirklichkeitssicht Spinozas kommt besonders auffällig darin zum Ausdruck, daß dieser Philosoph ähnlich wie Parmenides von Elea vor ihm zwei Ebenen der Wirklich-

[3] Besonders radikal sind die Thesen von D. SAVAN, «Spinoza and Language», in: *Philosophical Review* 67 (1958) 212–225, in: Spinoza. A Collection of Critical Essays, hrsg. von Marjorie Grene, Notre Dame, Ind. 1979 (1. Aufl. 1973) 60–72. Sie wurden von G.H.R. PARKINSON attackiert: «Language and Knowledge in Spinoza», in: *Inquiry* 12 (1969) 14–40, in: Spinoza. A Collection of Critical Essays (s. oben) 73–100. D. SAVAN betont, daß Spinoza der Sache nach nicht annehmen konnte, daß «language represent, express, or formulate the clear and distinct ideas of the true philosophy», und daß seine eigenen Auffassungen «made it difficult to accept any verbal account as a direct exposition of true philosophy» (Spinoza, 63).

[4] Hierzu vgl. generell R.H. POPKINS, The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, Berkeley und Los Angeles 1979, 229–248, sowie W. DONEY, «Spinoza on Philosophical Scepticism», in: Spinoza. Essay in Interpretation, hrsg. von M. Mandelbaum und E. Freeman, La Salle, Ill. 1975, 139–157 (ursprünglich in: *Monist* 55 [1971]).

[5] Dies ist eine Anleihe an die Terminologie P. STRAWSONS (Individuals, New York 1956). Strawsons Unterscheidung blieb nicht unwidersprochen. Vgl. W.D. HAMLYN, Metaphysics, Cambridge 1984, 4 ff.

keitsauffassung unterscheidet: die eine, die dem zufälligen Gang jener Vorstellungen folgt, wie sie sich in der alltäglichen Begegnung mit den Dingen der äußeren Welt ergeben; die andere, die der Verkettung der Ideen folgt, die – anders als die Vorstellungen – die Natur der Dinge erklären[6] (Ethica II, prop. 18, schol.). Im einen Fall haben wir es mit verworrenen und verstümmelten Ideen zu tun. Denn diese sagen weniger über die Natur der Dinge als über die Art und Weise, wie wir von den Dingen affiziert werden (vgl. z. B. Ethica II, prop. 16, schol. u. v. ö.). Im anderen Fall haben wir es mit der Angabe von Erklärungsstrukturen zu tun, die keinen Bezug auf Zeit aufweisen, sondern «die Dinge» gewissermaßen subjektlos «unter einem Gesichtspunkt der Ewigkeit» erfassen[7] (Ethica II, prop. 44, corr. II und dem.). Zu den fundamentalen Einsichten, die sich aus der Anerkennung der philosophischen Perspektive ergeben, gehört u. a. auch die These von der Identität jener Segmente, die wir normalerweise vermittels der Begriffe von Körper und Geist als distinkte und gar irreduzible Realitäten beschreiben (Ethica II, prop. 7, schol.); dazu gehört aber auch insbesondere die Behauptung, daß Dinge von der Art der Substanzen als Züge (*modi*) einer einzigen Wirklichkeit namens *deus sive natura* zu deuten seien. Mithin wären Aussagen bezüglich der Realität von Einzeldingen und ihren Eigenschaften genau genommen irreführende Ausdrucksweisen, welche in Aussagen bezüglich der Modifikationen der einen Substanz übersetzt werden müssen. Tatsächlich spricht Spinoza von den Einzeldingen als Zuständen der Attribute Gottes (Ethica I, prop.25, corr.) bzw. als Zuständen der Substanz selbst (Ethica I, def. 5); und es heißt auch, daß Gott die Ideen hat, die im menschlichen Geiste sind (Ethica II, prop. 38, dem. und II, prop. 11, dem.).

[6] In seiner wichtigen Studie «Spinozas Idee der Scientia Intuitiva und die spinozianische Wissenschaftskonzeption», in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31 (1977) 497–510 (abgedruckt in: Spinoza, hrsg. von M. Schewe und A. Engster, Frankfurt a. M. und Bern 1990 [= Auslegungen, hrsg. von A. Silbermann, Bd. 2] 135–150) macht W. Röd glaubhaft, daß Spinoza im wesentlichen an kausalgesetzliche Erklärungen denkt, wobei hypothetische Kausalerklärungen von Spinoza als ‹inadäquat› angesehen wurden und adäquate Kausalerkenntnis «nach Spinoza nur dann vor[liegen], wenn die Prinzipien der kausalen Erklärung zugleich notwendige Bedingungen der Wirkung sind. In diesem Falle hat die Kausalerkenntnis den Charakter der Wesenseinsicht» (503). Weiteres zu dieser Problematik s. unter Anm. 22.

[7] Die Frage, wie und ob Spinoza zwischen Zeitlichkeit und Unzeitlichkeit unterscheidet, gehört zu den nach wie vor kontroversen Punkten der Spinoza-Forschung und betrifft auch die Frage der Einschätzung von V, prop. 29, die für diesen Kontext wichtig ist.

Nun mag man den revisionären Charakter dieser Betrachtungsweise dadurch zu mildern versuchen, daß man z. B. geltend macht, Spinozas Überlegungen seien letztlich nur eine begriffliche Präzisierung bzw. Radikalisierung jener These Descartes', wonach der Begriff der Substanz genau genommen nur auf Gott passe[8]; oder man mag darauf hinweisen, daß Spinoza selbst weiterhin von Einzeldingen (*individua* und *res singulares*) spreche (Ethica II, def. 7). Doch kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß Spinozas philosophische Vision radikale Neuerungen für das Erkenntnisprogramm bedeutet. Denn die Reduktion substanzieller Einzeldinge auf Gegebenheiten der einen Wirklichkeit verlangt nicht nur nach einer klaren Grenzziehung von der Art, wie sie Parmenides zwischen der Wahrheit als Welt des Seins einerseits und der Welt der Meinung als Resultat der Erfahrung andererseits durchzuführen suchte; sie verlangt auch nach einer Revision unserer normalen Auffassung bezüglich der Referenz sprachlicher Zeichen.

Daß Spinoza sich dieser Problematik sehr wohl bewußt war, bedarf keiner besonderen Betonung. Namentlich in der Anmerkung zu II, prop. 49 hält Spinoza fest, daß vielfach zwischen Wort (*verbum*), Bild (*imago*) und Idee (*idea*) nicht sorgfältig unterschieden werde. Diese Unterscheidung, die oberflächlich betrachtet Freges Unterscheidungen zwischen Vorstellung und Sinn bzw. Gegenstand und Begriff entspricht, mag es gestatten, Ideen (*qua* Begriffe des Geistes) von Bildern und Repräsentationen usw. zu unterscheiden.[9] Indes läßt diese Unterschei-

[8] DESCARTES, Prinzipien der Philosophie I, § 51: «Unter Substanz können wir nur ein Ding verstehen, das so existiert, daß es zu seiner Existenz keines anderen bedarf; und eine Substanz, die durchaus keines anderen Dinges bedarf, kann man nur als das einige einzige denken, d. h. als Gott. Alle anderen aber können, wie wir einsehen, nur mit Gottes Beistand existieren. Deshalb gebührt der Name Substanz Gott und den übrigen Dingen nicht im gleichen Sinne, univoce, wie man in den Schulen sagt, d. h. es gibt keine deutlich einzusehende Bedeutung des Wortes, welche Gott und den Geschöpfen gemeinsam wäre» (Übers. von A. Buchenau [Philosophische Bibliothek], Hamburg 1965). – Daß Spinoza seine «Lösung im Rahmen des üblichen Stemmas cartesianischer Metaphysiken» entwikkelt, zeigt sehr überzeugend R. SPECHT, «Baruch Spinoza», in: Klassiker des philosophischen Denkens Bd. 1, hrsg. von O. Höffe, München 1985 (1. Aufl.) 344 ff.

[9] Dies wird deutlich, wenn man Descartes' Verständnis der Idee in der dritten Meditation im Auge behält: «Jetzt aber dürfte es die Ordnung erfordern, daß ich zuvor alle meine Gedanken in gewisse Klassen einteile und genau prüfe, in welchen von ihnen eigentlich Wahrheit und Falschheit auftritt. Einige davon sind gleichsam Bilder der Dinge und nur diesen kommt eigentlich der Name ‹Vorstellung› zu, wie wenn ich mir einen Menschen, eine Chimäre, den Himmel oder auch Gott denke ... » (Meditationen III, § 5, übers. von A. Buchenau, neu hrsg. von L. Gäbe [Philosophische Bibliothek Bd. 250a], Hamburg 1959). – Einige neuere Auffassungen bezüglich Spinozas Diskussionen der Idee

dung offen, inwiefern Ideen als Realitäten *sui generis* ausgemacht werden können. Denn Spinoza selbst gibt in der zweiten Anmerkung zu II, prop. 40 zu bedenken, daß die Formierung von Universal-Begriffen «aus Zeichen» auf dem Umweg über die Bildung von «bestimmten Ideen» geschieht, «denen ähnlich, durch die wir uns diese Dinge vorstellen». Damit wird deutlich, daß Vorstellungen als Spezies von Ideen angesehen werden; und so wird die Kraft der Unterscheidung selbst erheblich gemildert. Zweitens sagt Spinoza, daß die Idee eines existierenden Kreises und ein in der Natur existierender Kreis ein und seien (Ethica II, prop. 7, schol.). Diese Auffassung unterscheidet also nicht zwischen Begriff und Gegenstand; dies ist vielleicht umso erstaunlicher, als Spinoza im *Traktat über die Verbesserung des Verstandes* diesen aus moderner Sicht wichtigen Unterschied namentlich einführt und auch begründet: «Denn die Idee eines Kreises ist nicht etwas, was eine Peripherie und einen Mittelpunkt hat wie der Kreis selbst» (§ 33). Wie also kann Spinoza jenem Antipoden begegnen, der, wie es in II, prop. 49, Anm. heißt, Ideen von der Art, wie Spinoza sie annimmt, als «Erdichtungen» ansieht, «die wir aus freier Willensentscheidung ersinnen»?

Nominalistische Hindernisse

Mithin scheint Spinozas Position insofern schwierig, als seine Kritik anderer Auffassungen unzweifelhaft von Annahmen geleitet ist, die sich gegen ihn selbst wenden lassen. So behauptet er nicht nur, daß «alle Begriffe, mit denen die große Menge die Natur zu erklären pflegt», nichts anderes als «nur verschiedene Modi der Vorstellung anzeigen» (Ethica I, App. 1).[10] Er weist sogar auf den unterschwelligen semanti-

erörtert F. LUCASH, «Ideas, Images and Truth», in: *History of Philosophy Quarterly* 6 (1989) 161–170. Die Beziehung auf Descartes wird von Daisie RADNER gut herausgearbeitet: «Spinoza's Theory of Ideas», in: *Philosophical Review* 80 (1971) 338–359, bes. 342 ff.

[10] Vgl. die Äußerungen im VI. Brief an Oldenburg ‹Über Flüssigkeit›, § 1: «Ich möchte wissen, daß die nach dem Sprachgebrauch gebildeten Begriffe, solche, die die Natur erklären, nicht wie sie an sich ist, sondern wie sie auf den menschlichen Geist bezogen wird, durchaus nicht unter die höchsten Gattungsbegriffe zu rechnen sind und nicht mit den reinen Begriffen vermengt (geschweige denn verwechselt) werden dürfen, mit jenen Begriffen, die die Natur, wie sie an sich ist, erklären. Derartige Begriffe sind Bewegung, Ruhe und deren Gesetze; Begriffe jener anderen Art dagegen sichtbar, unsichtbar, warm und kalt und, um es gleich zu sagen, auch flüssig und fest» (Übers. von

schen Realismus hin («und weil sie Namen haben, die so lauten, als ob sie außerhalb der Vorstellung existierende Dinge bedeuten», loc. cit.), der Hypostasierungen begünstige, und betont hier einen Unterschied zwischen Seiendem, das der Vorstellung angehört, und Seiendem, das der Vernunft angehört (loc. cit.); und schließlich macht er auch geltend, daß die sog. transzendenten Termini «Ideen bezeichnen, die im höchsten Grade verworren sind» (II, prop. 40, schol. 1). Hier scheint Spinoza einzuräumen, daß sie definitions-relativ seien und je nach Betrachtung variieren können. So gesehen, gibt es wenig Grund, die eigenen begrifflichen Setzungen (z. B. I, deff. 1–6) vor jenen *modi imaginandi* auszuzeichnen und ihnen jenen Wirklichkeitsbezug zuzubilligen, der den Begriffen anderer abgesprochen wird.

Zumindest an einer Stelle tritt diese Problematik recht deutlich hervor. So spricht Spinoza I, def. 4 vom Attribut als demjenigen, «das der Verstand bezüglich der Substanz erfaßt, als etwas, was gleichsam deren Wesen begründet» (*quod intellectus de substantia percipit, tamquam ejusdem essentiam constituens*). Die Verwendung des Wortes «gleichsam», das genaugenommen einen Vergleich nahelegt («als ob»)[11], schränkt selbst unter der Annahme einer nur schwachen Bedeutung im Sinne von «als» die Unterstellung eines einfachen Wirklichkeitsbezuges ein. Vermutlich will Spinoza hier nur den Gedanken relativieren, der durch die Wendung «ihr Wesen ausmachend/begründend» ausgedrückt wird;

C. Gebhardt [Philosophische Bibliothek Bd. 96a], Hamburg 1977). – Zur Unterscheidung von Begriffen, die einen Bezug auf ein Subjekt involvieren, und anderen, die keinen solchen Bezug haben, siehe T. NAGEL, «Subjektiv und Objektiv», in: DERS., Über das Leben, die Seele und den Tod, Königstein/Ts. 1984, 215–233.

[11] Die meisten Übersetzer und Interpreten tendieren dazu, die Bedeutung von «tamquam» zu einem bloßen «als» abzuschwächen, so auch D.E. FLAGE, «The Essences of Spinoza's God», in: *History of Philosophy Quarterly* 6 (1989) 147–160, bes. 149. Die Kontroverse bezüglich des Status der Attribute (H. WOLFSON, The Philosophy of Spinoza, Cambridge, Mass. 1934 (Neudr. 1983) als Vetreter einer subjektivistischen Interpretation auf der einen Seite und M. GUEROULT, Spinoza I. Dieu Ethique (I), Hildesheim und Paris 1968, bes. 445, als Antipode und Vetreter der objektivistischen Sicht andererseits) wirft eine Fülle von Problemen auf (vgl. etwa M. GRAM, «Spinoza, Substance, and Predication», in: *Theoria* 34 [1968] 222–244), die hier nicht eigens diskutiert werden können und gesonderter Behandlung bedürfen. An dieser Stelle ist zumindest auf Spinozas Erläuterung im Brief IX hinzuweisen, wo es u. a. heißt: «... außer daß es Attribut genannt wird in Ansehung des Verstandes, der der Substanz eine solche bestimmte Natur zuerkennt». Danach wären Attribute tatsächlich so etwas wie Manifestationen bzw. Fregesche Gegebenheitsweisen eines Gegenstandes unter dieser oder jener Beschreibung. Allerdings ist Spinozas Beispiel bezüglich der einen Person, die verschiedene Namen hat, etwas riskant. Denn de facto exemplifiziert es eher Modi denn Attribute.

er will mithin jenen Gedanken fernhalten, daß die fraglichen Gehalte, unter denen die Substanz verstanden wird, *de facto* auch bewußtseinsunabhängig als Wesensbestandteile existieren. Diese Einschränkung würde nicht schon unbedingt die Alternative Subjektivismus/Objektivismus eröffnen; sie würde lediglich zwischen Zügen bzw. Elementen der Beschreibung einerseits und Zügen bzw. Elementen des Beschriebenen andererseits unterscheiden, bzw. die Beobachtung einer solchen Unterscheidung als sinnvoll voraussetzen: Ist das, was wir im Sinne traditioneller Denkgewohnheiten (z. B. Descartes, Princ. Philos. I, § 53) als Wesensbestandteil charakterisieren, tatsächlich *Teil* oder nicht eher eine *Gegebenheitsweise* des Wesens unter dieser oder jener Beschreibung?[12] Allerdings mag man sich fragen, ob das Problem damit nicht nur verschoben wird. Denn daß Spinozas Betrachtung des Verhältnisses von Erkenntnis und Wirklichkeit unterschiedliche, wenn nicht gegenläufige Tendenzen hervorkehrt, ist unleugbar. So heißt es, daß der Ideenbereich einerseits und der Naturbereich andererseits exakt parallel ist (II, prop. 7 u. ö.) und daß es wahre Ideen gibt, von denen gilt, daß sie mit ihrem Gegenstand übereinstimmen (I, Ax. 6). Doch sagt Spinoza eben auch, daß die Ideen, «die wir von äußeren Körpern haben, mehr die Verfassung unseres Körpers als die Natur der äußeren Körper anzeigen» (II, prop. 17, corr. 2; vgl. II, prop. 16, corr. III. aff. gen. def. expl.; vgl. IV, prop. 1, schol.). Sein Verweis auf diesbezüglich relevante Beispiele im Anhang des Teils I ist in mehr als nur einer Hinsicht problematisch. Erstens wurde dort der für Teil II wichtige Leitbegriff

[12] Spinoza kennt und kommentiert Descartes' Unterscheidung zwischen *distinctio realis, distinctio rationis* und *distinctio modalis* im Rahmen der Erörterung «Über die Einfachheit Gottes» in den *Cogitata Metaphysica* II, 5 (Spinoza Opera Bd. I, 257. 19 ff.) und hält hier fest, daß «alle Unterschiede, die man zwischen den Attributen Gottes macht, nur Unterschiede im Denken sind, denen kein wirklicher Unterschied entspricht; ich meine solche Unterschiede im Denken, wie ich sie eben erörtert habe» (Baruch de SPINOZA, Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet. Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken, übers. von A. Buchenau, Hamburg 1978 [Philosophische Bibliothek Bd. 94] 138 = Spinoza Opera Bd. I, 259. 3–6). Bereits im I. Teil des Anhangs findet sich eine Unterscheidung zwischen *entia realia, entia ficta* und *entia rationis* (Spinoza Opera Bd. I, 233. 23 ff.), wobei hier – anders als in der Ethik (I, App. 1 [Spinoza Opera Bd. II, 83. 15: «Eadem entia non rationis, sed imaginationis voco ... »]) – die Art der Unterscheidung selbst nicht so eindeutig wird. – In der «Kurzen Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück» I, 10 beschränkt sich die Unterscheidung auf die Gegenüberstellung von Dingen, die in der Natur sind, und solchen, die im Verstand sind und Vernunftsdinge genannt werden (Spinoza Opera Bd. I, 49. 3 ff.).

der Ordnung (*ordo*) abgelehnt – «als ob die Ordnung von der Beziehung auf unsere Vorstellung abgesehen etwas in der Natur wäre». Diese Behauptung läßt sich kaum entschärfen. Zweitens stellte Spinoza dort die These auf, daß Irrtümer bezüglich der Wirklichkeit ausnahmslos damit zu tun haben, «daß jeder nach dem Zustand seines Gehirns über die Dinge geurteilt oder vielmehr die Affektionen seiner Vorstellung für die Dinge selbst genommen hat». (Nota bene: Der Kontext in I, App. 1 legt nahe, daß Spinoza hier elliptisch spricht und statt «Dinge» eigentlich «Eigenschaften der Dinge» hätte sagen sollen). Aber der springende Punkt ist sicher der, daß Spinoza die für ihn diagnostisch wichtige Antithese «in der Vorstellung» – «an den Dingen selbst» genaugenommen durch keine Alternative ersetzen kann. Selbst wenn nämlich davon abgesehen wird, daß Vorstellungen eine Spezies von Ideen sind und wahre Ideen bzw. adäquate Ideen nicht der Charakter bloßer Vorstellungen eignet, bleibt die in II, prop. 17, corr. 2 erwähnte Struktur grundsätzlicher Art: «... mehr die Verfassung unseres Körpers als die Natur der äußeren Körper (anzeigend)».

Wie wenig klar diese Beschreibung ist, geht daraus hervor, daß Spinoza im Scholium zu II, prop. 18 unterstellt, daß die Ideen der Affektionen des eigenen Körpers «die Natur sowohl dieses, des menschlichen Körpers, als auch des äußeren Körpers «in sich schließen», aber, im Zusammenhang der Erinnerung (prop. 17, schol.) Ideen aus äußeren Dingen mehr als Bericht über die eigene Konstitution aussagen und doch die Gestalten der Dinge wiedergeben (*rerum figuras ... referunt*). Gleichwohl scheint es sich hier für Spinoza um eine Art Scheinproblem zu handeln, das sein philosophisches Programm nicht ernsthaft gefährdet. Denn im Scholium zu II, prop. 18 legt Spinoza einen Unterschied zwischen jener Ideenbeziehung zugrunde, die die Affektionen des menschlichen Körpers wiedergeben und diesen entsprechen, und jener anderen Ideenbeziehung, «die der Ordnung des Verstandes entspricht, durch die der Geist die Dinge nach ihren ersten Ursachen erfaßt, und die bei allen Menschen diesselbe ist». Mit anderen Worten: Was wir auf dem Wege der Affektionen unseres Körpers bezüglich der Außenwelt erfahren, entspricht nicht–adäquater Erkenntnis (II, prop. 30, schol.); es handelt sich um «verworrene» bzw. «verstümmelte Erkenntnis» (II, prop. 29, corr.). Ideen dieser Art sind bloße Vorstellungen (IV, prop. 1; IV, prop. 8, dem.). Umso mehr stellt sich also die Aufgabe, die Dinge nicht ihrer zufälligen Ordnung nach zu erfassen, sondern gemäß der realen Struktur der Wirklichkeit.

Sein und Erkennbarkeit

Spinozas Ontologie in der Ethik basiert auf der Annahme eines fundamentalen und undurchlässigen Unterschiedes zwischen substanziell Seiendem einerseits und nicht-substanziell Seiendem andererseits. Diese Unterscheidung (I, def. 3 und 5), an der Hegel charakteristischerweise monierte, daß sie nicht weiter begründet werde[13], steht und fällt mit der Verknüpfung zweier Bedingungen: (i) Was ist, ist entweder in sich selbst oder in etwas anderem[14]; (ii) was ist, wird entweder durch sich selbst erkannt oder durch etwas anderes.[15] – Dabei ist unklar, wie sich (i) und (ii) genau zueinander verhalten. Für substanziell Seiendes gilt, daß es in sich ist und durch sich selbst erkannt wird; für nicht-substanziell Seiendes gilt entsprechend, daß es in etwas anderem ist *und* durch dieses andere erkannt werde. Damit erlaubt Spinozas Ansatz vorderhand die Formulierung T1

(y) (y ist in sich → y wird durch sich selbst erkannt)
(x) (∃y) (x ist in y → x wird durch y erkannt).

[13] G.W. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Theorie-Ausgabe, hrsg. von E. Moldenhauer und K. Michel, Frankfurt a. M. 1970, 167–168.

[14] A. Donagan, Spinoza, New York 1988 (= Philosophers in Context) 68 spricht von dem Axiom 1 als «Spinoza's generalization of the principles of the new physics» [...] «that whatever is either is ultimate and is conserved, or is what is ultimate by virtue of some process internal to it». – Diese Annahme bringt sicher einen interessanten Punkt ans Licht. Indes darf nicht übersehen werden, daß «sein» im Sinne von «existieren/vorhanden sein» stets die Vorstellung des «existierens wo» involvierte und die Beschreibung nicht-absoluter bzw. abhängiger Entitäten in der Vorstellung des «in» bzw. «an etwas» Seins Ausdruck fand. Historisch gesehen, handelt es sich um eine Weiterentwicklung des Inhärenz-Begriffs, wie er in der Kategorienschrift entwickelt wurde (Vgl. A. Graeser, Aspekte der Ontologie in der Kategorienschrift, in: Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum, hrsg. von P. Moraux und J. Wiesner, Berlin und New York 1983, 30–56, bes. 39 zu Cat. 1a24–25).

[15] Auch hier scheint der Ansatz zu einer solchen Betrachtungsweise in der antiken Philosophie zu liegen, nämlich in der akademischen Unterscheidung zwischen relativem und absolutem Sein. Vgl. G.E.L. Owen, Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy, hrsg. von Martha Nussbaum, Ithaca, N.Y. 1986, 172–177, sowie H. Krämer, Platonismus und hellenistische Philosophie, Berlin 1972, Kap. II; M. Frede, Prädikation und Existenzaussage. Platons Gebrauch von «ist» und «ist nicht» im Sophistes, Göttingen 1967, 36.

Unter Berücksichtigung der Annahme, daß es nur eine Substanz gibt (I, prop. 14: *praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*)[16], ist die These *T1* entsprechend zu modifizieren: T2

$(\exists! y)$ (y ist in sich $\wedge$ y wird durch sich selbst erkannt)
$(\exists y)$ (x) (x ist in $y \rightarrow x$ wird durch y erkannt);

der Gedanke selbst kommt z. B. in I, prop. 15 (*quidquid est, in Deo est et sine Deo esse neque concipi potest*) zum Ausdruck.

T2 bedeutet gegenüber T1 eine Reihe von Veränderungen an; die wichtigste scheint die zu sein, daß Spinoza mit der Beschränkung der Annahme der ontologischen Unabhängigkeit auf genau ein y auch die Bedingungen der Erkennbarkeit sämtlicher Dinge x verändert. Denn gemäß (ii) gilt in Übereinstimmung mit I, prop. 15, daß kein x in relevanter Weise erkannt werden könne, es sei denn im Rekurs auf jenes (eine) y, in dem alle x sind. Dies wirft nun die Frage auf, was Spinoza unter relevanter Erkenntnis im eben angedeuteten Sinn versteht; entsprechend stellt sich auch die Frage nach dem Zusammenhang der Bedingungen (i) und (ii). Sicher sieht Spinoza hier ein Verhältnis wechselseitiger Implikation. Doch ist zunächst unklar, welches Verhältnis gedanklicher Art ihm dabei vor Augen steht.

Die in (i) maßgebliche Bedingung betrifft zwei unterschiedliche Seinsweisen, die in (ii) genannte Bedingung zwei unterschiedliche Erkenntnisformen. Beiden Betrachtungen gemeinsam ist die Vorstellung von Unabhängigkeit einerseits und Abhängigkeit andererseits. Im einen Fall geht es, zumindest gemäß T1, um die Vorstellung, daß Eigenschaften nicht selbständig existieren und nur insofern über Realität verfügen, als es ein Ding von der Art der Substanz gibt, das sie aufweist bzw. durch sie charakterisiert wird. Diese Vorstellung läßt allerdings offen, wie es überhaupt zur Existenz solcher Eigenschaften bzw. zum Charakterisiertwerden der Substanz kommt. Gemäß T2 sind es die raum–zeitlich determinierten Einzeldinge, die als Zustände bzw. Gegebenheitsweisen der einen Substanz angesehen werden. Hier wird

[16] Daß dieser Schritt auf dem Hintergrund der cartesianischen Reflexion bezüglich der Definition von «Substanz» naheliegt, weil nur Gott der relevanten Beschreibung genügt, bezweifelt W. CHARLTON, «Spinoza's Monism», in: *Philosophical Review* 90 (1981) 506. – Seine Erwägungen erscheinen mir hier nicht schlagend. – Im übrigen siehe jetzt auch E. CURLEY, Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics, Princeton, N.J. 1989, 11 und Anm. 10 (142).

der von Spinoza intendierte kausale Zusammenhang eher deutlich. So geht aus I, prop. 8, schol. 2 hervor, daß die Existenz von Einzeldingen nur auf der Basis der Unterscheidung zwischen Substanz und Modus erklärt werden könne, d. h. mit Rekurs auf die Substanz als immanenter Ursache (vgl. I, prop. 18, dem.). Anders scheinen die Dinge im Falle der Betrachtungsweise (ii) zu liegen. Denn hier müßte vorderhand die Ebene der begrifflichen Beziehungen ins Auge gefaßt sein. Danach gilt, gemäß T1, daß der Begriff von y unabhängig von den Begriffen anderer Gegenstände ist, der Begriff von x hingegen den Begriff einer anderen Sache y involviert. Gemäß T2 gilt sogar, daß die Begriffe sämtlicher Dinge x in irgendeiner Weise mit dem Begriff genau jenes Dinges y verhängt sind. Entsprechend heißt es auch, daß die Erkenntnis eines Modus x der Erkenntnis eines (des) anderen Dinges bedarf (I, prop. 8, schol. 2) und demnach der Begriff von x von dem Begriff der Sache y her gebildet wird, in der sich x befindet. Nun scheint Spinoza allerdings zu meinen, daß aus der Tatsache, daß Dinge durch Gott begriffen werden, folge, daß Gott ihre Ursache sei (I, prop. 18, dem.). Insofern bedarf T2 einer weiteren Modifikation. Die Äquivalenz von «... in sein ...» [i.e. Inhärenz von x in y] und «... verursacht werden von ...» [i.e. y als Ursache von x, welches in y ist] einmal vorausgesetzt, ist anzusetzen:

$$(\exists y)\ (x)\ (x \text{ ist in } y \equiv x \text{ wird durch } y \text{ erkannt}).$$

Hier ist also der Gedanke (vgl. I, prop. 18, dem.) operativ, der an späterer Stelle (II, prop. 7) thematisch wird: Die Ordnung der Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge; und so wird also auch der Zusammenhang zwischen (i) und (ii) ersichtlich. Jene Vorstellungen von Unabhängigkeit bzw. Abhängigkeit, die sowohl (i) wie auch (ii) zugrunde liegen, werden von Spinoza durchaus nicht als Fälle äquivoker Verwendungen eines Begriffes angesehen. Vielmehr nimmt er eine logische Äquivalenz zwischen «x ist in y», «x wird durch y verursacht» und «x wird durch y erkannt» an, dergestalt, daß sich (i) und (ii) wechselseitig implizieren.[17]

[17] Der Gedanke selbst kommt deutlich im *Tractatus de Intellectus Emendatione* § 42 zum Ausdruck, wo von dem Ursprung (*origo*) und der Quelle (*fons*) der Natur und der Idee gesprochen wird (Spinoza Opera Bd. II, 17. 6–7). Hierzu vgl. W. Röd, Spinozas Idee der Scientia Intuitiva und die spinozianianische Wissenschaftskonzeption (s. oben, Anm. 6), 508: «Der Ausdruck ‹Ursprung› (origo) bedeutet allerdings in beiden Fällen Verschiedenes: Gott als das Absolute ist Ursache des kausalen Naturzusammenhanges, während die

Erkennen und Erklären

Nun scheint diese These allerdings wenig überzeugend; sie mutet schon deshalb unklar an, weil der Grund für den Entscheid zu einer solchen Angleichung ontologischer, kausaler und begrifflicher Beziehungen im Dunkeln bleibt.

Doch unterscheidet Spinoza zwei Arten oder Klassen von wahren Erkenntnissen; und somit stellt sich die Frage, ob eine dieser Arten womöglich geeignet ist, jene Nachteile in den Hintergrund zu rücken, die sich mit der Konzeption der anderen verbinden bzw. für den modernen Leser zu verbinden scheinen. Die für Position der *Ethica* maßgebliche Charakterisierung unterschiedlicher Erkenntnisarten findet sich II, prop. 40, schol.: Neben der Erkenntnis «erster Gattung», die auch Meinung (*opinio*) und Vorstellung (*imaginatio*) genannt wird, gibt es eine «zweite Erkenntnisgattung» namens Vernunft (*ratio*). Von dieser wird hier nicht mehr gesagt, als daß sie darin bestehe, oder damit gegeben sei, daß «wir Gemeinbegriffe und adäquate Ideen von den Eigenschaften der Dinge haben». Nun sind Gemeinbegriffe (*notiones communes*) ihrerseits Ideen, welche «allen Menschen gemeinsam sind» aufgrund der Tatsache, daß «alle Körper in bestimmten Belangen übereinstimmen» (II, prop. 38, corr.), also gemeinsame Eigenschaften (*proprietates communes*) haben: «Denn darin stimmen alle Körper überein, daß sie den Begriff eines und desselben Attributs in sich schließen. Ferner darin, daß sie sich bald schneller, bald langsamer bewegen, und daß sie bald überhaupt sich bewegen, bald ruhen können» (II, Ax. 2, L. 2, dem.); und von diesen gemeinsamen Eigenschaften gilt, daß sie «nicht anders begriffen werden können als adäquat» (II, prop. 38). Erkenntnis aufgrund adäquater Ideen ist – dies geht aus II, def. 4, Ex.

Idee Gottes bzw. des Absoluten Grund des logischen Zusammenhanges der (wahren) Ideen ist [...]. Spinoza hat ‹Ursache› und ‹Grund› (vgl. die Wendung ‹ratio sive causa›) so weitgehend miteinander identifiziert, daß die Kausalbeziehung auf die Grund-Folge-Beziehung reduziert erscheint». (Vgl. Ders., «Die Grenzen von Spinozas Rationalismus», in: Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso, Bibliopolis 1982, 95: «Denn die Annahme, daß das Absolute ebenso Ursache der Dinge (namentlich der ‹festen und unveränderlichen Dinge›) wie ‹Ursache› der Ideen dieser Dinge, stellt nur eine notwendige, nicht zugleich eine hinreichende Bedingung der Möglichkeit einer Wissenschaft dar, die von einer apriorischen Basis ausgehend, Erkenntnisse über den Zusammenhang der Wirklichkeit dar, die von einer apriorischen Basis ausgehend, Erkenntnisse über den Zusammenhang der Wirklichkeit im allgemeinen – nicht konkreter Einzeldinge – abzuleiten gestattet».).

und insbesondere aus der Erläuterung hervor, die Spinoza im Schreiben an Tschirnhaus gibt (Epist. LX) – eine Erkenntnis, welche sämtliche Eigenschaften des in Rede stehenden Gegenstandes verfügbar macht. Diese Bedingung wird nur von einer Definition erfüllt, welche genetischer Natur ist. Auf der Basis solcher Definitionen, die Spinoza von Hobbes her kannte und in z. T. enger Anlehnung an die Terminologie Heereboords übernahm[18], werden nicht irgendwelche Wesensbeschreibungen der Dinge artikuliert. Vielmehr werden die Herstellungs- und Entstehungsbedingungen von Dingen wie z. B. dem Wesen des Kreises als Eigenschaft des geometrischen Raumes genannt. Diese Art der Erkenntnis dürfte im Hintergrund der These von Gott als Seins-, Erklärungs- und Erkenntnisgrund aller Dinge stehen (I, prop. 18). Ein solcher Zusammenhang liegt auch insbesondere deshalb nahe, weil Spinoza selbst die These von I, prop. 18 im gleichen Buch zu «Gott ist nicht nur die wirkende Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens der Dinge» (I, prop. 25) ausweitet.

Die dritte Art der Erkenntnis, die anschauende Wissenschaft (*scientia intuitiva*) genannt wird, ist dadurch charakterisiert, daß sie «von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes ... zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge» fortschreitet (II, prop. 40, schol. 2). Bedeutet «fortschreitet»[19] (*procedit*) den Weg vom Allgemeinen hin zum Besonderen? In diesem Fall wäre die unterschwellige Verbindung des neuplatonischen Wegs dem Prinzip zum Prinzipierten mit dem Verfahren der Synthesis – oder wie Kant selbst noch sagt: *progressio* – mitzudenken. Oder meint «fortschreiten» hier ein Anwach-

[18] Siehe H. DE DIJN, «Historical Remarks on Spinoza's Theory of Definition», in: Spinoza on Knowing, Being and Freedom, hrsg. von J.G. van der Bend, Assen 1974, 41–50; DERS., «Conceptions of Philosophical Methods in Spinoza: Logica and Mos Geometricus», in: *Review of Metaphysics* 40 (1986) 55–78. In der letzteren Arbeit argumentiert der Autor für ein Verständnis des Zusammenhangs zwischen Theorie der Definition und der Darstellungsweise in der Ethik dergestalt, daß «[I]f we accept that geometrical method is a method centred arround the theory of definition and the demonstrative deduction of properties (and can therefore only superficially be characterized as an axiomatic method, and is of course not literally a mathematical or geometrical method, the answer to all the other problems is given at the same time» (78).

[19] Dies ist das Verständnis, das G. FLOISTAD, «Spinoza's Theory of Knowledge in the Ethics», in: Spinoza. A Collection of Critical Essays, hrsg. von Marjorie Grene (s. oben, Anm. 3) 124, als «most reasonable interpretation» ansieht, i.e. «in terms of a process of increasing knowledge. That is to say, ‹proceeds› signifies that the mind comes to know more and more by intuition». Andere Möglichkeiten werden von ihm hier nicht in Betracht gezogen.

sen der Erkenntnis? In diesem Fall wäre wissenswert, wie hier sinnvollerweise von einem Erkenntniszuwachs die Rede sein kann. – Nun gelten beide Erkenntnisarten freilich als «notwendig wahr» (II, prop. 41)[20]; und von beiden Erkenntnisarten heißt es u. a., daß auf ihrem Weg der Geist «weniger von den Affekten» leidet, «die schlecht sind», und den «Tod weniger fürchtet» (V, prop. 38). Gleichwohl spricht Spinoza von dem hohen Wert der Erkenntnis dritter Art (V, prop. 35, schol.) und davon, «wieviel mehr sie vermag» als die Erkenntnis zweiter Art. Schließlich spricht Spinoza auch von der besonderen, ja höchsten Befriedigung, die mit dieser dritten Erkenntnisart verbunden sei (V, prop. 27, cf. prop. 32).

Wie aber können Erkenntnisarten, die gleichermaßen wahr sind bzw. gleichermaßen notwendig wahre Erkenntnisse liefern, unterschiedlichen Rang beanspruchen?[21] Diese Annahme scheint zunächst nur unter der Bedingung sinnvoll, daß an unterschiedliche Gegenstandsbereiche gedacht ist, welche unterschiedliche Zugangsweisen erfordern. Tatsächlich hat diese Deutung etwas für sich. Denn in V, prop. 36, schol. wird der Unterschied zwischen beiden Erkenntnisarten auch so artikuliert, daß wir es im einen Fall mit einer allgemeinen Erkenntnis[22] (*universalis cognitio*) zu tun haben und im zweiten Fall mit

[20] Hier liegt ein deutlicher Kontrast zur Position des «Traktats über die Verbesserung des Verstandes» §§ 28–29 vor. Siehe generell auch E. Curley, «Experience in Spinoza's Theory of Knowledge», in: Spinoza. A Collection of Critical Essays, hrsg. von Marjorie Grene (s. oben, Anm. 3) 56–57 und J.J. Macintosh, «Spinoza's Epistemological Views», in: Reason and Reality (Royal Institute of Philosophy Lectures 5), London 1972, 47.

[21] Bis zu einem gewissen Grade läßt sich diese Frage natürlich einfach beantworten – nämlich unter dem Hinweis auf den besonderen Erkenntniswert jener Einsichten, die in, oder genauer (s. unten) durch die *scientia intuitiva* bereitgestellt werden. Dieser Wert hat offensichtlich etwas mit Freiheit und Unsterblichkeit zu tun (V, prop. 23 sqq., prop. 27, prop. 40).

[22] Hier stellt sich natürlich die Frage, was mit der Charakterisierung der Vernunfts- bzw. Verstandeserkenntnis als allgemeiner Erkenntnis genauer gemeint ist. Denn die Interpretation, die von der Annahme ausgeht, daß Spinoza ähnlich wie Platon im Staat («Vermutung», «Glauben», «Verstand», «Einsicht») an unterschiedliche Bereiche dachte, müßte ein Verständnis vorliegen, welches ausschließt, daß Spinoza hier primär meinte, daß wir von Dingen überhaupt, und so auch von Einzeldingen, eine allgemeine Erkenntnis haben, also eine relativ unspezifische Einsicht gewinnen. Dies dürfte schwierig sein. Was die Bereichs-Interpretation angeht, so bietet sich die Annahme an, daß Spinoza an Gesetze dachte, die – wie es im *Tractatus De Intellectus Emendatione* heißt – in den Attributen und unendlichen Modi als «wahren codices eingeschrieben» seien (II, 37.1) und gemäß deren alle Einzeldinge «geschrieben und geordnet werden» (II, 37.2–3). Nun gelten die notiones communes in der Ethik auch als Ausgangspunkte des Denkens (II, prop. 40, schol. 1 [II, 120.16], und es ist in der Tat denkbar, daß die Ideen selbst solche

einer Erkenntnis einzelner Dinge (*singularium cognitio*). Dies würde den Schluß nahelegen, daß notwendig wahre Erkenntnisse auf der zweiten Stufe jeweils allgemeine Sachverhalte angehen, notwendig wahre Erkenntnis auf der dritten Stufe hingegen Einzelsachverhalte?[23]

Doch liegt dieser Schluß nicht so deutlich zu Tage. Denn Spinoza selbst beschreibt den Gedanken so, daß der Leser zur Überlegung gedrängt wird[24], es handle sich bei beiden Einsichten um ein und denselben Sachverhalt: «Denn obgleich ich im 1. Teil im allgemeinen gezeigt habe, daß alles (und folglich auch der menschliche Geist) dem Wesen und der Existenz nach von Gott abhängt, affiziert jener Beweis, obschon er regelrecht geführt und über jeden Zweifel erhaben ist, doch unser Gemüt nicht so, als wenn dasselbe eben aus dem Wesen eines jeden Einzeldinges geschlossen wird, von dem ich sage, daß es von Gott abhängt» (V, prop. 36, schol.). Den Gedanken, der in dieser Einsicht zum Ausdruck kommt, wollen wir P nennen. Somit bleibt zu fragen,

Gesetze darstellen oder zumindest involvieren. Vgl. E. CURLEY, «Experience in Spinoza's Theory of Knowledge», in: Spinoza. A Collection of Critical Essays, hrsg. von Marjorie Grene (s. oben, Anm. 3) 50–51. Vgl. auch R.J. DELAHUNTY, Spinoza (= The Arguments of the Philosophers), London 1985, 79. Dieses Verständnis ist jedoch mit dem oben genannten insofern kompatibel, als Spinoza gemeint haben könnte, daß uns die allgemeine Erkenntnis, i. e. die Erkenntnis von Naturgesetzen, zugleich mit einer allgemeinen Erkenntnis von Dingen überhaupt versehe. Denn die Dinge, die unter ein Attribut fallen, werden hier ja «ihrem allgemeinen Wesen nach (das sie mit allen Modi desselben Attributs gemein haben) begriffen» (W. RÖD, Spinozas Idee der Scientia Intuitiva und die spinozianische Wissenschaftskonzeption [s. oben, Anm. 6] 509). Der entscheidende Punkt mag der sein, daß in Spinozas Sicht *ratio* nicht an die Wesen einzelner Dinge (*modi finiti*) herangelangt, wohl aber an die allgemeinen Eigenschaften von Dingen (vgl. R.J. DELAHUNTY, Spinoza, 83).

23 Diese Zuordnung setzt natürlich voraus, daß in dem Passus «rerum singularium cognitio, quam intuitivam [i.e. scientiam], sive tertii generis appelavi» (II, 303.17–18) der Relativsatz, oder genauer «quae», in einem nicht-einschränkenden Sinne verstanden wird. Diese Annahme stellt CARR, «Spinoza's Distinction between Rational and Intuitive Knowledge», in: *Philosophical Review* 87 (1978) 249 in Frage. Er macht interessanterweise geltend, daß Spinoza nicht sage «that intuitive knowledge is necessarily of individuals» (248), und: «There is no suggestion that intuitive knowledge is of individuals only» (249). Carr interpretiert dann « ... cognitione universale» (Spinoza Opera Bd. II, 303.19) entsprechend als «universal knowledge of them» (249), i.e. von ihnen, i.e. den Einzeldingen.

24 Diese Richtung war in der Ethik selbst bereits mit der Einführung des Gedankens in II, prop. 40, schol. 2 angezeigt, d. h. mit dem Beispiel der vierten Zahl. Auch hier handelt es sich bei dem, was erkannt wird bzw. zu erkennen ist, um ein und dieselbe Sache (*quartum obtinendum* [Spinoza Opera Bd. II, 122.20], welche auf unterschiedliche Weisen bzw. Wesen erfaßt werde (vgl. auch *Tractatus De Intellectus Emendatione* (Spinoza Opera Bd. II, 11.21–12.14).

welchen Gedanken P in Spinozas Sicht genau beinhaltet und worauf sich also «dasselbe» (*id ipsum*) bezieht? Im einen Fall handelt es sich offenbar um eine Einsicht, die als Konklusion eines Beweises auftritt, im anderen Fall um eine Einsicht, die auf der Basis anderer Einsichten erschlossen (*concluditur*) wird.[25]

So wie sich Spinoza ausdrückt, kann es sich bei P nur um den Gedanken handeln, daß alles und folglich auch der menschliche Geist dem Wesen und der Existenz nach von Gott abhängt. Nun erscheint P hier nicht in der reinen Form, in der er im Zusammenhang des ersten Buches Gestalt gewann.[26] Vielmehr wird mit «folglich» eine Spezifikation dergestalt gegeben, daß die als wahr bewiesene These auch für den hier in Rede stehenden Einzelfall gelte. Dies würde darauf hinweisen, daß Spinoza die Einsicht bezüglich des menschlichen Geistes, wir wollen sie Q nennen, als Teil von P begreift, dergestalt, daß Q von P impliziert wird, und jemand, der P behauptet, auch Q behaupte. – Wenn es heißt, daß eben diese Einsicht aus der Erkenntnis der Einzeldinge resultiere, so haben wir uns zu fragen, ob diese Einsicht dann P oder Q betrifft. Während P sicher Q impliziert, gilt das Umgekehrte nicht. Doch erfährt die Frage noch eine Komplikation besonderer Art. Denn wenn wir den Kontext von II, prop. 40, schol. 2 bezüglich des Ausgangspunktes intuitiver Erkenntnis nicht außer Acht lassen, muß ferner vorausgesetzt werden, daß die Erkenntnis von Einzeldingen selbst ihrerseits nicht ohne die Erkenntnis zweiter Art möglich sei.[27] Damit würde gelten, daß der Geist bereits Gottes Wesen kennt (Spinoza Opera Bd. II, prop.31, dem.) und genau genommen auch eine vollständige Kenntnis dieses Wesens hat. Von hieraus betrachtet, ist es schwer zu verstehen, welche neue Dimension mit der Erkenntnis von P oder Q

[25] Auffällig ist hier die Entsprechung zur Schilderung der «mathematischen Intuition» in II, prop. 40, schol. 2: das Vierte wird erschlossen (*concluditur*) aus dem, was in und mit der Intuition erfaßt bzw. «mit einem Blick» gesehen wurde (Spinoza Opera Bd. II, 122.30); ähnlich heißt es im *Tractatus De Intellectus Emendatione* § 24 «sed intuitive [i.e. evident] nullam operationem facientes» [Spinoza Opera Bd. II, 12.13–14].

[26] Gemäß der Argumentation des I. Buches, auf das Spinoza hier ausdrücklich verweist, erscheint dieser Gedanke zunächst in der Formulierung «Alles, was ist, ist in Gott und nichts kann ohne Gott begriffen werden» (I, prop. 15) und sodann in der für den Kontext hier relevanten Formulierung «Gott ist nicht nur die wirkende Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens der Dinge» (I, prop. 25 [s. oben]). Im Zusammenhang der Überlegungen des I. Buches entwickelt sich diese Einsicht auf dem Hintergrund der These, daß es nur ein absolutes, unabhängiges Sein gebe und alles andere unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit begriffen werden müsse.

[27] Dies geht klar aus Spinoza Opera Bd. II, 122.17–19 hervor (s. oben).

überhaupt gewonnen werden könnte. Doch ist es wichtig zu sehen, was Spinoza in unserem Kontext unter Erkenntnis des Wesens eines Einzeldinges versteht: Beim Wesen eines Einzeldinges handelt es sich hier um das Wesen (*essentia*) unseres Geistes (*mens nostra*). Und die relevante Erkenntnis besteht offenbar in dem Verständnis des Wesens unseres Geistes als Erkenntnis, deren Prinzip und Fundament Gott sei (Spinoza Opera Bd. II, 303. 11–12). So würde nunmehr klar, auf welche Art und in welcher Hinsicht (*quomodo et qua ratione*) unser Geist «seinem Wesen und der Existenz nach aus der Natur Gott folgt und abhängt» (II, 303, 13–15). Doch handelt es sich hier wirklich um denselben (*id ipsum*) Gedanken bzw. Sachverhalt?

Der letzte Satz erwähnt eine Tatsache bezüglich des menschlichen Geistes, die aus der Einsicht bezüglich des Wesens des menschlichen Geistes erschlossen wird. Ob sich aus dieser Tatsache allein jene allgemeine Tatsache bezüglich der Abhängigkeit sämtlicher Dinge von Gott erschließen läßt, ist zumindest fraglich. Insofern scheint die Rede von «dasselbe» nicht zur Sache zu sprechen. Denn die Tatsache bezüglich des menschlichen Geistes betrifft einen Sachverhalt, der als Einzelfall mit dem Beweis der These I, prop. 25 und I, prop. 15 bereits mitbewiesen wurde. – Doch was könnte Spinoza sonst vor Augen gestanden haben? Den Schlüssel zum Verständnis scheint der Ausdruck «auf welche Weise und in welcher Hinsicht» zu bieten. Denn mittels dieser Qualifikation wird bedeutet, daß die allgemeine Tatsache der Abhängigkeit der Dinge hier ein sozusagen individuelles Gesicht erhält: Anhand der Einsicht in das Wesen des menschlichen Geistes verstehen wir, was «abhängig sein von Gott» bedeutet; und damit, daß wir verstehen, was es heißt, von Gott abhängig zu sein, verstehen wir auch etwas von der Tragweite und existenziellen Bedeutsamkeit der These selbst, die als solche – allein im logischen Raum der Metaphysik – vielleicht abstrakt und blutleer bliebe. Dies scheint der Sinn der Behauptung zu sein, daß die intuitive Erkenntnis unser Gemüt berühre und insofern hohen Wert habe.

Doch ist damit noch nicht die Frage beantwortet, inwiefern sich beide Erkenntnisarten inhaltlich unterscheiden. Was im Falle der rationalen Erkenntnis erklärtermaßen zu den Lehrstücken gehört (I, prop. 15 und prop. 25) und den Status einer Konklusion aus beweisenden Prämissen hat, ist hier im Fall der intuitiven Erkenntnis selbst nicht Gegenstand des relevanten Wissens, R. Vielmehr handelt es sich um einen Gedanken, der erschlossen wird (*concluditur*). Hier nun stellt sich die Frage, wie sich dieser Gedanke, Q, logisch zu jenem anderen

Gedanken, R, verhält, der Gegenstand intuitiven Wissens bezüglich des Wesens (*essentia*) ist. Die Beantwortung dieser Frage verlangt eine Klärung des Gedankens P bezüglich des Wesens des menschliches Geistes. Der Text selbst spricht vom Wesen des Geistes als allein jener Erkenntnis, deren Prinzip und Fundamentum Gott ist (Spinoza Opera Bd. II, 303. 11–12). Gehört die im Relativsatz gegebene Charakterisierung «deren ... etc.» zum Definiens, und ist sie demnach als Teil der Wesensbestimmung anzusehen, oder handelt es sich um eine eher äußerliche Charakterisierung? Für den Gedanken selbst verweist Spinoza loc. cit. auf I, prop. 15 und II, prop. 47, schol. Ob dieser Verweis die Charakterisierung rechtfertigt, ist fraglich; an späterer Stelle verweist Spinoza für «Das Wesen des Geistes besteht in der Erkenntnis» (V, prop. 38, dem.; Spinoza Opera Bd. II, 304. 13) auf II, prop. 11. Hier freilich heißt es im Zusatz, daß Gott das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht (Spinoza Opera Bd. II, 95. 1 *sive quatenus humanae Mentis essentiam constituit*). Wenn der Gedanke R im Sinne der Formulierung V, prop. 38, dem. verstanden würde und die Formulierung von «R» entsprechend ohne den Relativsatz zu lesen wäre, bliebe unverständlich, wie aus R irgendetwas erschlossen werden könnte. Verstehen wir das im Relativsatz Gesagte hingegen als Teil der Bestimmung, so enthält R einen Hinweis auf Gott als Prinzip und Fundament dieser Erkenntnis. Und damit wäre in der Tat gezeigt, inwiefern die Abhängigkeitsthese Q für das Wesen und die Existenz des Geistes gilt.

Der Geist sub specie aeternitatis

Damit wird auch verständlich, weshalb Spinoza der dritten Art der Erkenntnis soviel Gewicht einräumt und sie geradezu als Quelle höchster *beatitudo* ansieht. Doch hat der Gedanke selbst noch eine andere Dimension.[28] Denn Spinoza verknüpft die Lehre von der dritten Art der Erkenntnis mit der Annahme, daß zumindest ein Teil des menschlichen Geistes die physische Destruktion des Körpers überdauere und

[28] In seiner Studie Spinoza and Other Heretics, Princeton, N.J. 1989 spricht Y. Yovel hier wiederholt von der Vorstellung einer säkularen Errettung.

unsterblich bzw. ewig sei[29] (Ethica V, prop. 23): Die besondere Art dieser Verknüpfung kommt da deutlich zum Ausdruck, wo Spinoza sagt: «Je mehr Dinge also der Geist nach der zweiten und dritten Gattung der Erkenntnis erkennt, ein umso größerer Teil von ihm dauert fort (nach den Lehrsätzen 23 und 29 dieses Teils), und folglich bleibt (nach dem vorigen Lehrsatz) ein umso größerer Teil von ihm von den Affekten unberührt ...» (V, prop. 38, dem.).

Diese Vorstellung ist auffällig und in mehrfacher Hinsicht klärungsbedürftig. Auffällig ist sie insofern, als Spinoza Unsterblichkeit als Sache eigener Leistung ansieht[30] und zumal auch als etwas Graduelles[31]; dabei spricht Spinoza buchstäblich von mehr oder weniger großen Teilen des Geistes. Klärungsbedürftig ist sie deshalb, weil unklar ist, mit

[29] Wenn Spinoza V, prop. 20, schol. im Sinne der Ankündigung einer neuen Untersuchung sagt, es gelte, «zu dem überzugehen, was die Dauer des Geistes ohne Beziehung auf den Körper angeht» (II, 204. 23–24) und in V, prop. 23 betont, «es bleibt etwas von ihm übrig, was ewig ist», so bedeutet dies m. E. nicht, daß Spinoza begrifflich gegen jene Setzungen verstößt, die in Ethica I, def. 8 getroffen wurden. Vielmehr scheint Spinoza hier (V, prop. 20, schol.) eben innerhalb der nicht-spekulativen Sichtweise zu sprechen. D. h.: Er nimmt die normale Sichtweise ein, um diese dann zu verlassen. – Diese Interpretation scheint mir im übrigen auch hinsichtlich der problematischen Verwendung des «immer» (*semper*) in I, prop. 21 den Vorzug zu verdienen (siehe dazu R.J. Delahunty, Spinoza [s. oben, Anm. 22] 293). – Im Prinzip scheint mir jene Auffassung richtig zu sein, die, wie bei A. Naess, «Is Freedom consistent with Spinoza's Determinism?», in: Spinoza on Knowing, Being, and Freedom, hrsg.von J.G. van der Bend (s. oben, Anm. 18) 10 von «timeless kinds of determination» ausgeht.

[30] Daß Unsterblichkeit (in welchem Sinne auch immer [s. unten]) an den Besitz philosophisch relevanter Einsichten gebunden ist, geht auch aus V, prop. 39, schol. hervor. Hier wird der Geist derer, die «von sich und von Gott eine große Erkenntnis haben und deren größter und wesentlicher Teil ewig ist» (Spinoza Opera Bd. II, 305. 15–17) mit dem unentwickelten Geist von Kleinkindern verglichen, «welcher, für sich allein betrachtet, fast gar kein Bewußtein von sich, von Gott oder von den Dingen hat» (II, 305. 25–26). Mit A. Donagan, «Spinoza's Proof of Immortability», in: Spinoza. A Collection of Critical Essays, hrsg. von Marjorie Grene (s. oben, Anm. 3) 257 lese ich diese Stelle sinngemäß gegen Marthe Kneale als Ausdruck einer Einschränkung der allgemeinen Errettung. Vgl. auch Ders.: Spinoza (s. oben, Anm. 14) 202. R.J. Delahunty (Spinoza [s. oben, Anm. 22] 304 ordnet diese Stelle seinem Thema «the survival of the fittest» (300 ff.) z und Dieser Gedanke scheint mir abwegig.

[31] Auch hier liegt ein weiteres Problem. Denn Spinoza spricht in V, prop. 38, dem. von der zweiten *und* dritten Erkenntnisart. Dieses «und» ist zumindest zweideutig: (a) Sollte Spinoza das «und» logisch im Sinne eines «viel» verstanden haben, so genügt *de facto* die zweite Erkenntnisart; doch scheint die Erkenntnis von Einzeldingen im relevanten Sinne an die dritte Erkenntnisart gebunden zu sein. (b) Sollte Spinoza das «und» im Sinne von «beides» verstanden haben, so wird der Sinn der Forderung obskur. So involviert die dritte Erkenntnisart die zweite, sofern sie diese [i.e. die adäquaten Ideen] voraussetzt. Die Annahme, daß die dritte Erkenntnisart ohne jene andere Erkenntnisart ins Werk gesetzt werden könnte, scheint abwegig (II, prop. 40, schol. 2 u.ö.).

welchem Recht Spinoza für den Geist (oder einen Teil von ihm) Ewigkeit in Anspruch nimmt.[32] Die These, daß der Geist gegebenenfalls sogar zum größeren Teil (*major pars* [Spinoza Opera Bd. II, 304. 15]) oder zum überwiegenden Teil (*praecipua pars* [Spinoza Opera Bd. II, 305. 16–17]) überdauere, zeigt, daß Spinoza hier nicht in den traditionellen Begriffen von Seelen-Teilen usw. denkt. Der Sinn des Gesagten erschließt sich vielmehr unter der Voraussetzung, daß der Geist selbst als Gebilde verstanden wird, welches Ideen hat bzw. durch solche konstituiert wird.[33] Da nun der Geist in dem Maße höher entwickelt und wirklich ist, in dem er über adäquate Ideen verfügt, und die Ideen ihrerseits als Teile des Geistes gelten, scheint der Geist als eine Art Körper von Gedanken bzw. Erkenntnissen[34] aufgefaßt werden zu können. Falls also der hier im Sinne der Rede jeweils relevante Teil des Geistes als Gebilde von wahren Erkenntnissen angesehen werden soll[35], müßte es sich bei den entsprechenden Inhalten *ipso facto* um ewig wahre Gebilde handeln. Dies würde verständlich machen, daß Spinoza für Gedanken bestimmter Art Ewigkeit im Sinne zeitloser Wahrheit beanspruchte; und sofern die Ideen zugleich auch als glaubensartige Gebilde aufgefaßt werden sollten, wird eher verständlich, daß Spinoza das Denken derartiger Inhalte den Status des Gedachten assimilierte, bzw. bestimmte Eigenschaften des Gedachten auf das Denken selbst

[32] Die Schwierigkeit ist zumindest dann unabweisbar, wenn man (a) auf die Charakterisierung von Ewigkeit in I, def. 8 im Gegensatz zu Dauer und zu Zeitlichkeit (V, prop. 23, schol.) verweist («unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, insofern sie aus der bloßen Definition des ewigen Dinges als notwendig folgend begriffen wird» [Spinoza Opera Bd. I, 46. 13–15]) und (b) festhält, daß laut I, prop. 20 im Falle Gottes Wesen und Existenz daßelbe sind, nicht aber im Falle der geschaffenen Dinge (I, prop. 24). – Daß der Geist (*mens*) sinngemäß nicht als möglicher Träger des Prädikates «ewig» in Frage kommt, *scheint* aus der Überlegung hervorzugehen, daß der Geist *qua* Ort der Ideen durch die Ideen von Körpern bestimmt werde. Aber genau diese Betrachtungsweise bedarf, aus Spinozas Sicht, einer gewissen Modifikation (s. unten).

[33] Dies gilt auf elementarer Ebene bereits für die Bestimmung des Geistes als Idee des Körpers (II, prop. 11 und 12). Dazu siehe E.E. Harris, «Body-Mind relation in Spinoza's Philosophy», in: Spinoza's Metaphysics, hrsg.von J.B. Wilbur, Assen 1976, 23.

[34] Dies liegt umso näher, als Ideen bei Spinoza gelegentlich als Gebilde betrachtet werden, welche Zustimmung involvieren (II, prop. 49, schol. [«ideam, quatenus idea est, affirmationem aut negationem involvere»., Spinoza Opera Bd. II, 132. 10–11]); sie haben also, wie namentlich J. Bennett, A Study of Spinoza's Ethics (s. oben, Anm. 2) § 39 gut herausstellt, eine propositionale Struktur. Überdies ist freilich anzunehmen, daß die Ideen auch, z. T. wenigstens, Glaubenstruktur haben.

[35] Diese Auffassung vertrat auch Martha Kneale, «Eternity and Sempiternity», in: Spinoza. A Collection of Critical Essays, hrsg. von Marjorie Grene (s. oben, Anm. 3) 239, vgl. auch R.J. Delahunty: Spinoza (s. oben, Anm. 22) 302.

übertrug.[36] In diesem Sinne behauptet Spinoza, daß «wir wissen (*sentimus*) und erfahren, daß wir ewig sind. Denn der Geist weiß jene Dinge, die er durch das Erkennen begreift ...» (Ethica V, prop. 23, schol.).

Nun mag diese Sicht der Dinge bis zu einem gewissen Grad erklären, wie man sich das Verhältnis des relevanten Teils des Geistes zum göttlichen Intellekt selbst vorzustellen hat. Offensichtlich wird jenes Denken, welches die Gedanken des göttlichen Intellektes erfaßt und selbst denkt, mit dem Denken des göttlichen Intellektes strukturell und inhaltlich identisch.[37] Doch ist dies nicht die eigentlich interessante Frage. Die eigentlich relevante Frage ist, ob Spinoza den in Rede stehenden Teil des menschlichen Geistes mit einem Teil des göttlichen Intellektes identifizierte. Hier gilt es nun zu sehen, daß die eben gegebene Charakterisierung der Vorstellung Spinozas kaum als Beschreibung sämtlicher Fälle gelten kann, die hier in Betracht zu ziehen wären. Denn Spinoza rechnet mit Graden solcher Angleichung an den göttlichen Intellekt. Dies gilt einmal im Hinblick auf den Bereich und die Ausdehnung der Erkenntnis. Hier wäre zu erwarten, daß die Portion des Geistes, welche überdauert, derjenigen Position von Erkenntnis entspricht, von der der Geist tatsächlich erfüllt und ausgefüllt wird. Diese Vorstellung wäre mit der Annahme eines überpersönlichen Überlebens kompatibel. Nun ist aber auch mit Graden und Abstufungen innerhalb der Erkenntnis selbst zu rechnen. Dies gilt zumindest im Lichte jener Aussagen, die die heilsträchtige Erkenntnis mit dem Vor-

[36] Daß Spinoza ähnlich wie Platon und andere Denker dazu tendierte, Eigenschaften der Objekte der Erkenntnis auf das Subjekt der Erkenntnis zu übertragen, geht besonders deutlich aus der Schrift «Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück» hervor: «Doch auch diese wahre Erkenntnis ist nach den Objekten, die sich ihr darbieten, ebenfalls verschieden, so daß, je besser das Objekt ist, mit dem sie zur Vereinigung gelangt, umso besser auch diese Erkenntnis ist. Und darum ist das der vollkommenste Mensch, der mit Gott (der das allervollkommenste Wesen ist) sich vereinigt und ihn so genießt» (I. Teil, Kapitel 4, § 10, hrsg.von C. Gebhardt [Philosophische Bibilothek Bd. 91] 69). Vgl. R.J. Delahunty, Spinoza (s. oben, Anm. 22) 301–302.

[37] Diese Überlegung würde – sofern man von der Annahme einer Bestimmbarkeit des Denkens durch das Gedachte ausgeht – wohl nur die Schlußfolgerung gestatten, daß das Überdauern des menschlichen Geistes (oder eines Teils von ihm) als Weise einer überpersönlichen, nicht-individuellen Unsterblichkeit anzusehen ist. (Diese These wurde namentlich von Hampshire, Spinoza, London 1962, 275 vertreten: «The possible eternity of the human mind cannot therefore be intended by Spinoza to mean that I literally survive, as a distinguishable individual, insofar as I attain genuine knowledge, for insofar as I do attain genuine knowledge, my individuality as a particular thing disappears and my mind becomes so far united with God on Nature conceived under the attribute of thought.»).

liegen der Erkenntnis zweiter Art verknüpfen (siehe oben, Anm. 30), aber es gilt auch im Lichte jener Überlegung, daß die Erkenntnis da, wo es um die Erkenntnis der eigenen Existenz geht, je anders aufgebaut ist als die eines anderen Individuums.[38] Damit wäre ein individuierender Faktor im Spiel, der die relevanten Portionen des Geistes auch da, wo diese dem Bereich nach gleich sind, voneinander unterscheiden könnte. Aber würde dies auch die Annahme einer individuellen und persönlichen Unsterblichkeit mit sich führen?[39]

Nun ist mit diesen Erwägungen noch nichts über die Frage präjudiziert, ob der unsterbliche Teil des menschlichen Geistes mit einer Idee im göttlichen Intellekt identisch sein müßte. Hier gilt es zunächst zu sehen, was Spinoza mit Vorstellung des Überdauerns eines Teiles des Geistes verbindet. Wenn es Spinoza mit dem Gedanken, daß der Geist (oder ein Teil von ihm) ewig sei, ernst ist, so müßte er auch die Meinung vertreten haben, daß der Geist (oder ein Teil von ihm) vor der Geburt existiert habe.[40] Nun scheint diese Meinung mit der Vorstellung zu kollidieren, daß es in und an der Leistung des einzelnen liege, ob und in welchem Ausmaß ein Teil des Geistes überdauere. Falls Spinoza also angenommen hätte, daß ein Teil des menschlichen Geistes immer

[38] Vgl. Martha Kneale, «Eternity and Sempiternity», in: Spinoza. A Collection of Critical Essays, hrsg. von Marjorie Grene (s. oben, Anm. 3) 239: «A given mind [...] is that system of knowledge which has the existence of God as its first premiss (this is common to all), the existence of other parts of the universe as intermediate premisses, and the existence of its own body as conclusion. Thus every human mind is in a way the same system of knowledge as every other human mind, but it is the system arranged in a different way.»

[39] Man mag hier, mit R.J. DELAHUNTY, Spinoza (s. oben, Anm. 22) 309 und anderen Interpreten Inkonzinnitäten im Denken Spinozas benennen, die für sich divergierende Auffassungen wie die bei Hampshire und Martha Kneale verantwortlich wären. – Wie dem auch sein mag, schon der Begriff einer personalen Weiter-Existenz bietet hier gewisse Verständigungsschwierigkeiten. Denn Spinoza betont V, prop. 21, daß Erinnerung an die Existenz des Körpers gebunden sei; und diese Annahme, die ja zur These bezüglich des Geistes als Idee des Körpers paßt und von dieser geradezu erfordert wird, schließt für die Weiterexistenz genau genommen jedes Ich–Bewußtsein aus. Damit wird aber auch die Annahme einer *persönlichen* Unsterblichkeit bei Spinoza eigentlich sinnlos. Doch mag man darüber insofern streiten, als unklar ist, wie wichtig Spinoza Erinnerung selbst für das Bewußtsein von Selbst–Identität eingeschätzt hätte (vgl. A. DONAGAN, «Spinoza's Proof of Immortability», in: Spinoza. A Collection of Critical Essays, hrsg. von Marjorie Grene [s. oben, Anm. 3] 257).

[40] Darauf hatte H.A. WOLFSON, The Philosophy of Spinoza (s. oben, Anm. 11) Bd. 2, 296 aufmerksam gemacht; und A. DONAGAN, Spinoza's Proof of Immortability, in: Spinoza. A Collection of Critical Essays, hrsg. von Marjorie Grene (s. oben, Anm. 3) 247 betont zurecht, daß Ethica V, prop. 23, schol. diese Auffassung sinngemäß auch voraussetze.

schon da sei und weiterhin da sein werde, so könnte er kaum gemeint haben, daß es sich bei dem in Rede stehenden Teil jeweils um denselben Teil handle. Von den Voraussetzungen seiner Ontologie her betrachtet, scheint dies zunächst ausgeschlossen. Denn hier gilt ja, daß die tatsächliche Existenz des Geistes *qua* Idee des Körpers an die tatsächliche Existenz des Körpers gebunden ist (V, prop. 23, dem.); und es gilt ebenfalls, daß das Wesen dieses oder jenes Körpers etwas ist, das durch Gott ist und durch diesen begriffen werden müsse und entsprechend auch eine Idee als Gegenstück im göttlichen Intellekt hat (V, prop. 22, dem.). Mithin scheint die These von der Unsterblichkeit eines Teils des menschlichen Geistes genaugenommen zwei Bereiche anzugehen, die als Bereiche verschieden sind; und von hieraus betrachtet scheint es aussichtslos, Spinozas Behauptung weiter einzuengen.[41] Doch verliert die These in dem Moment viel von ihrer Härte, wo bedacht wird, daß Spinoza das tatsächliche Dasein des Körpers als eine Art Aktualisierung der Essenz des Körpers betrachtet[42] und entsprechend das tatsächliche Dasein des Geistes als eine Art Aktualisierung der Idee auffassen könnte.

Gerade der letztere Punkt wäre weder ein *novum* noch besonders auffällig. Denn auch Plotin, der die Ideen ja als denkende Wesen auffaßt[43] und das eigentliche Ich als etwas ansieht, das über einen transzendenten Status[44] verfügt und geradezu eine Idee ist, zog die Existenz

[41] Wie andere Autoren lamentiert J. BENNETT, A Study of Spinoza's Ethics (s. oben, Anm. 2) 375, daß es sich hier um einen schlimmen Einbruch des Denkens Spinozas handle. – Wichtig ist jedoch sein Hinweis auf LEIBNIZ' Äußerung (Gesammelte Schriften und Briefe II, 1 [Darmstadt 1926] 535), wonach Spinoza Unsterblichkeit hier als Sein vergleichbar einer platonischen Idee ansah.

[42] Wie A. Kenny im Blick auf Descartes spricht R.J. DELAHUNTY, Spinoza (s. oben, Anm. 22) von der formalen Essenz hier bei Spinoza als inaktualisierte Möglichkeit – vergleichbar einer Art von Meinongscher Subsistenz. – Diese Betrachtungsweise scheint mir richtig. Doch bietet sie wenigstens ein Problem. Denn laut Spinozas eigener Klassifikation in V, prop. 29 gibt es einen Sinn von «aktual», der auch auf das Sein der Dinge in Gott zutrifft. Mit anderen Worten: Unsere Rede vom Sein aktualisierter Möglichkeit (vgl. auch J. BENNETT, A Study of Spinoza's Ethics [s. oben, Anm. 2] 357–358) scheint mir unter der Voraussetzung sinnvoll, daß wir diese Art von Rede als Teil einer Betrachtung zulassen, die das Sein der formalen Essenzen als Weise des aktualen Seins in Gott (V, prop. 29) beschreibt. Tatsächlich scheint Spinoza diese Vorstellung sogar auf die Annahme der Existenz von Ideen nicht-existierender Einzeldinge bezogen zu haben (II, prop. 8). Hier ist jedoch unklar, was «nicht-existierend» ein- bzw. ausschließt.

[43] Enneade V 9 (5) 8, 2 [noera ousia].

[44] Vgl. Enneade IV 3 (27) 12, 1–5 und VI 4 (22) 14, 16–22. Vgl. generell G. O'DALY, Plotinus' Philosophy of the Self, Shanon 1973.

von Ideen von Individuen in Betracht (V 7 [18]). Zwar bleibt seine definitive Ansicht zu diesen Problemen im dunkeln. Doch scheint er zumindest zeitweilig die Möglichkeit erwogen zu haben, daß die eine Idee einmal oder auch mehrere Male aktualisiert werde. Sicher hätte Plotin von den platonistischen Voraussetzungen seines Denkens her nicht mit einer Subsistenz von Essenzen dieses oder jenes Körpers rechnen können.[45] Doch würde dies nichts an dem Befund ändern, daß auch Plotin – in der Betrachtung *sub specie aeternitatis*, d. h. in der Betrachtung des Geistes als Geist – das Vorhandensein individueller Ideen anerkannt hätte und somit einen Modus von Ewigkeit des Selbst. Hier besteht also kein prinzipieller Unterschied zu dem, was Spinoza dachte. Doch ist damit die Frage, wie der menschliche Geist als menschlicher Geist unsterblich oder sogar ewig sein kann, nicht beantwortet.[46]

Abschluß

Hier stößt Spinozas Betrachtungsweise auf Schwierigkeiten. Diese mögen in der Natur der Sache begründet liegen. Doch haben sie auch mit der Art des spinozianischen Projektes der *Ethica* zu tun. Dieses besteht in einer Verwebung von rationalistischer Ontologie und naturalistischer Ethik; und so erweisen sie sich als Symptome von Schwierigkeiten, die das Projekt in seinem Kern angehen. Da ist erstens der Umstand, daß Spinoza immer wieder auf empirische Voraussetzungen zurückgreift und so zugleich die rationalistische Konzeption seiner Metaphysik prinzipiell gefährdet.[47] Zweitens gilt es zu sehen, daß Spinozas Interesse an einer realistischen Interpretation seiner Metaphysik

[45] Eine derartige Auffassung würde z. B. die Annahme der Sub- und Existenz einer *materia signata* (im Sinne der Position von THOMAS, *De Ente et Essentia*) voraussetzen.

[46] Auch hier ist allerdings Spinozas Sicht in Betracht zu ziehen; und zwar gilt es zu berücksichtigen, daß der Mensch ohnehin nicht ein Gebilde von der Art der Substanz ist, sondern, wie W. RÖD, Die Philosophie der Neuzeit 1. Von Francis Bacon bis Spinoza. München 1978 (= Geschichte der Philosophie, hrsg. von W. Röd, Bd. VII) 202 betont, «vom Standpunkt der Substanz aus betrachtet, von der übrigen Natur nicht getrennt, sondern mit ihr in der Einheit der Substanz verbunden» ist. M.a.W.: Auch das Subjekt bzw. der Träger der Unsterblichkeit ist, aus der Sicht der Ontologie Spinozas betrachtet, ein relationales Gebilde.

[47] Dieser Punkt wurde exemplarisch von W. RÖD, «Die Grenzen von Spinozas Rationalismus» (s. oben, Anm. 17) herausgearbeitet, s. bes. 108–111.

die Annahme solcher Unterscheidungen wie derjenigen zwischen essentiellen und nicht essentiellen Eigenschaften mit sich bringt und einen entsprechenden Unterschied zwischen notwendigen und kontingenten Verhältnissen nahelegt.[48] Doch haben Begriffe der Möglichkeit und Kontingenz im System seiner Metaphysik eigentlich keinen Platz; und es ist schwer vorstellbar, daß sich Spinozas Vorstellungen hier zu Elementen eines kohärenten Bildes fügen lassen könnten.[49] Drittens wird der Anspruch des rationalistischen Erkenntnisideals durch Spinozas eigene Wirklichkeitsauffassung bereits im Ansatz gefährdet. Denn wenn es der Fall ist, daß die eine Substanz aus mehr als zwei Attributen besteht[50], der Mensch freilich nur zwei Attribute zu erkennen vermag, so beschränkt sich das vollkommene Wissen ipso facto auf einen Ausschnitt[51] der Wirklichkeit. Hier besteht also ein Unterschied zur aristotelisch-neuplatonischen Geistmetaphysik auf der einen und zu Hegels Konzeption absoluten Wissens auf der anderen Seite.[52]

[48] Da Spinoza den Begriff der Essenz in Anspruch nimmt, erkennt er (wie schon Aristoteles) einen Unterschied zwischen solchen Eigenschaften an, die ein Ding haben muß, um das Ding sein zu können, welches es ist, und anderen Eigenschaften, die es haben kann, jedoch nicht haben muß.– Spinoza hält dafür, daß «zufällig (*contingens*) aber ein Ding aus keinem anderen Grund genannt [wird] als wegen unserer mangelnden Erkenntnis...» (Ethica I, prop. 33, schol. 1) – dies also in Übereinstimmung mit seiner These, daß es in der Natur der Dinge nichts Zufälliges (*contingens*) gebe (I, prop. 29).

[49] Aussichtsreich erscheint mir allerdings der Weg, der von R. Mason, «Spinoza on Modality», in: *Philosophical Quarterly* 36 (1986) 313–342 skizziert wurde.– Der Autor wirbt für die Einsicht, daß Spinoza nicht (wie z. B. E.M. Curley, Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation, Cambridge, Mass. 1969, 88, und J. Bennett, A Study of Spinoza's Ethics [s. oben, Anm. 2] 111–114) in Begriffen von *de dicto*–Modalitäten interpretiert werden sollte, sondern gemäß einer *de re*–Betrachtungsweise. Dieser Vorschlag verdient schon deshalb Beachtung, weil er den Gegebenheiten des Textes Rechnung trägt. Spinoza spricht von notwendigen, möglichen und kontingenten Dingen und drückt sich in der Regel so aus, daß die Annahme von *de dicto*–Modalitäten geradezu ausgeschlossen zu sein scheint. – Zu diesem Punkt werde ich gesondert Stellung nehmen.

[50] Ethica I, prop. 10, schol.; vgl. «Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück» I, 2.

[51] Dieses Problem stellt sich umsomehr, als Spinozas Aussagen hinsichtlich der Beziehung zwischen Essenz und Attribut (s. oben, Anm. 12) wenig konsistent sind (vgl. D.E. Flages, The Essences of Spinoza's God, [s. oben, Anm. 11]. – Spinoza drückt sich gelegentlich so aus, daß der Schluß naheliegt, als stehe ein Attribut für eine Essenz. Mithin hätte derjenige, der ein Attribut erkennt, *ipso facto* nur *ein* Wesen bzw. einen Wesens-*Teil* erfaßt. Zwar kann dies so nicht gut Spinozas Meinung gewesen sein (vgl. E.M. Curley, Behind the Geometrical Method [s. oben, Anm. 16] 29). Doch bleibt die Frage im Raum, wie sich Spinoza hier aus der Affäre ziehen könnte.

[52] Teile der hier dargelegten Gedanken gehen auf ein Spinoza-Seminar (Sommer 1990) zurück. Für vielfältige Anregungen danke ich Jürg Freudiger, Klaus Petrus und Jean-Claude Wolf.