

Meiner

Philosophische Bibliothek

Baruch de Spinoza

Abhandlung
über die Verbesserung
des Verstandes

Lateinisch–Deutsch



BARUCH DE SPINOZA

Sämtliche Werke

Band 5.1

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

BARUCH DE SPINOZA

Abhandlung über die Verbesserung
des Verstandes

Tractatus de intellectus emendatione

Neu übersetzt, herausgegeben,
mit Einleitung und Anmerkungen
versehen von
Wolfgang Bartuschat

Lateinisch-Deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

- 1993 Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes.
Zweisprachig.
Neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und
Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat.
2003 2., verbesserte Auflage.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN eBook: 978-3-7873-3346-2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2003

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Wolfgang Bartuschat	VII
1. Die Stellung der Schrift in der Philosophie	
Spinozas	VII
2. Die Absicht der Schrift	XVII
3. Der Hintergrund der Schrift	XXVIII
4. Zu dieser Ausgabe	XXXVI
Bibliographie	XXXIX
1. Ausgaben	XXXIX
2. Übersetzungen	XXXIX
3. Sekundärliteratur	XL

ABHANDLUNG ÜBER DIE VERBESSERUNG DES VERSTANDES

Admonitio ad lectorem / Erinnerung an den Leser (Von J. Jelles (?))	3
--	---

BARUCH DE SPINOZA

Text und Übersetzung

I. Das Ziel der Untersuchung (Einleitung)	7
II. Die Weisen des Wahrnehmens	17
III. Der einzuschlagende Weg	27
IV. Erster Teil der Methode	43
a) Die fingierte Idee	43
b) Die falsche Idee	59
c) Die zweifelhafte Idee	71
d) Die Rolle der Einbildungskraft	75

V. Zweiter Teil der Methode	83
a) Theorie der Definition	83
b) Die Ordnung der Dinge	89
c) Die Eigenschaften des Verstandes	95
 Anmerkungen des Herausgebers	 101

EINLEITUNG

1. Die Stellung der Schrift in der Philosophie Spinozas

Die »Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes« ist eine Frühschrift Spinozas, die unvollendet geblieben ist. Sie ist in den kurz nach Spinozas Tod erschienenen »Opera Posthuma« (1677) enthalten, für die Spinoza selber seine Manuskripte geordnet hat. Die Herausgeber weisen in einer »Erinnerung an den Leser« darauf hin, daß Spinoza die vor Jahren geschriebene Abhandlung zu vollenden stets beabsichtigt hatte und daß nur andere Arbeiten und schließlich der Tod ihn daran gehindert hätten. Diesem Verständnis nach sind es nur äußere Umstände gewesen, die dem Abschluß des Werkes im Wege standen, nicht aber der in der Abhandlung entwickelte Sachverhalt, den Spinoza als überholt angesehen hätte.

In einem auf den Dezember 1661 zu datierenden Brief an Oldenburg (Ep. 6) berichtet Spinoza, daß er ein vollständiges kleines Werk (integrum opusculum) verfaßt habe, mit dessen Niederschrift (descriptione) und Verbesserung (emendatione) er beschäftigt sei, wenn auch im Hinblick auf eine mögliche Publikation nicht entschlossen genug. Dieses Werk handle auch (etiam) von der Verbesserung des Verstandes (de emendatione intellectus). Man hat deshalb als Entstehungszeit unserer Abhandlung die Jahre 1661/62 angenommen. Neuerdings ist die Datierung in Frage gestellt worden. Filippo Mignini hat die These vertreten¹, daß Spinoza in jenem Brief von seinem Werk »Kurze

¹ F. Mignini in der Einleitung zu seiner Ausgabe: Spinoza, Korte Verhandeling/Breve Trattato, L'Aquila 1986. Ders., Per la datazione e l'interpretazione del »Tractatus de intellectus emendatione« di Spinoza, in: La Cultura (17) 1979, S.87–160. Ders., Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del »Tractatus de intellectus emendatione«, in: E. Giancotti (Hg.), Proceedings of the first italian international congress on Spinoza, Neapel 1985, S.515–525.

Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück« berichte, das in sich selber eine Theorie der Verbesserung des Verstandes enthalte, und er hat zu begründen versucht, daß unsere Abhandlung jener »Kurzen Abhandlung« zeitlich vorausgehe. Curley² und Klever³ sind in ihren Ausgaben dieser Einschätzung gefolgt, Rousset⁴ hat ihr in seiner Ausgabe vehement widersprochen, insbesondere der damit verbundenen Behauptung, daß die »Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes« eine Philosophie enthalte, die gar nicht genuin spinozanisch sei, weil sie, anders als die »Kurze Abhandlung«, wesentlicher Elemente entbehre, durch die Spinozas Philosophie ausgezeichnet ist. In meiner Einleitung in die »Kurze Abhandlung«⁵ habe ich dargelegt, warum ich Migninis Einschätzung nicht teile und das vorliegende Werk für einen Fortschritt über die »Kurze Abhandlung« hinaus auf die »Ethik«, Spinozas vollendetes Hauptwerk, hin halte. Ich habe dies über die mangelhafte Theorie des menschlichen Verstandes in der »Kurzen Abhandlung« begründet, dessen Eigentümlichkeit, das Verstehen, dort als »ein bloßes oder reines Leiden« (II, 15) beschrieben wird und darin in einer Verfassung konzipiert ist, aus der der »Ethik« zufolge eine Theorie menschlichen Glücks nicht gegeben werden kann.

Der 5. Teil der »Ethik« ist überschrieben: »Von der Macht des Verstandes oder von menschlicher Freiheit (De potentia intellectus seu de libertate humana)«. Die Überschrift signalisiert die enge Verknüpfung zwischen dem Erkennen des Menschen und dessen Glück, das in der Freiheit besteht. Und gemäß ihrer Definition (Eth. I, def. 7) besteht die Freiheit, bezogen auf den Menschen, allein darin, daß der Mensch »allein von sich her zum Handeln bestimmt wird«, d.h. aus einer ihm eigenen Macht (po-

² E. Curley in seiner Ausgabe: *The Collected Works of Spinoza* Bd. 1, Princeton 1985.

³ W. Klever in seiner Ausgabe: *Spinoza. Verhandelning over de verbetering van het verstand*, Baarn 1986.

⁴ B. Rousset in seiner Ausgabe: *Spinoza. Traité de la réforme de l'entendement*, Paris 1992.

⁵ In der Einleitung zu meiner Ausgabe: *Spinoza. Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*, Hamburg 1991.

tentia), von der Spinoza zeigt, daß sie allein die seines Verstandes (intellectus) sein kann. Die enge Verknüpfung von Erkennen und Glück, die in der »Ethik« aufgezeigt wird, ist genau das Thema, dem die Einleitung der »Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes« gewidmet ist.⁶ Der Eingangssatz formuliert das Thema, um das es geht: die Suche nach einem glücklichen Leben, das darin besteht, das wahrhaft Gute zu genießen. Er formuliert das Thema, unter dem das Ganze der Philosophie Spinozas steht und das deshalb in den Titel des Hauptwerks »Ethik« Eingang gefunden hat. Und im Dienst dieses Themas steht das, was der Titel unserer Abhandlung enthält: die Verbesserung des Verstandes. Daß es unser Verstand ist, der für die Realisierung des gelingenden Lebens die entscheidende Rolle spielt, steht im Zentrum von Spinozas »Ethik«; dieser Sachverhalt wird dort in der Radikalität entwickelt, daß der Verstand nicht die höchsttaugliche Instanz ist, ein von ihm noch verschiedenes Gutes zu erkennen, daß vielmehr der Akt des Erkennens (intelligere) selber das höchste Gut ist (Eth. IV, prop. 26), so daß das gelingende Leben sich deshalb allein im Erkennen realisiert.

Die »Ethik« entwickelt die Bedingungen, unter denen das menschliche Erkennen steht; es sind in erster Linie solche ontologischer Art, die Spinoza aus einer Theorie der göttlichen Substanz gewinnt, aber auch solche anthropologischer Art, die er über eine Theorie des menschlichen Körpers und der menschlichen Affektivität gewinnt. Die anthropologischen Bedingungen haben ihrerseits in der Ontologie eine Basis, stellen aber eine zusätzliche Komponente dar, durch die das faktische Erkennen des innerweltlich existierenden Menschen bestimmt wird. Der Rahmen, in den Spinoza in der »Ethik« die Theorie des Erkennens stellt, dient der Exposition der Bedingungen, unter denen das menschliche Erkennen den Charakter, adäquat oder inadäquat zu sein, hat. Er verdeutlicht dabei insbesondere, daß der Mensch unbeschadet seiner Endlichkeit zu einem vollkommen adäquaten Wissen gelangen kann, das ihm ein in der eigenen Vernunft ge-

⁶ Zur Komposition der Einleitung vgl. Th. Zweerman, *Spinoza's inleiding tot de filosofie*, Löwen 1983, französische Fassung, Assen 1993.

gründetes Leben ermöglicht, in dem er frei ist, nämlich nicht fremdbestimmt durch ihm äußerliche Mächte. Gegenüber der Gelassenheit und Souveränität, mit der Spinoza aus dem Fundus schon erlangter philosophischer Einsicht diesen Sachverhalt in der »Ethik« vorträgt, beginnt Spinoza unsere Abhandlung mit der Perspektive dessen, der in der Ungewißheit befangen ist, in Abhebung von der er den Aspekt betonen will, daß der Mensch angesichts des Defekts seines Erkennens zu einer vollkommenen Erkenntnis gelangen kann. Mag Spinoza selber, wenn er die Abhandlung schreibt, diesen Prozeß schon durchlaufen haben, so bezieht er sich doch auf eine Position des anfänglichen Irrtums. Er will zeigen, daß dem Menschen im Erkennen eine Vervollkommenung möglich ist und daß eine Skepsis hinsichtlich der Kraft eines sicheren, dem Menschen Gewißheit verbürgenden Erkennens unangebracht ist. Von diesem Ausgang her ergibt sich der Gedanke einer »Verbesserung« (emendatio) des Verstandes, die freilich durch den Verstand selbst zu geschehen hat, der insofern demonstriert, daß er die Kraft hat, den Menschen aus dem Status der Unwissenheit zu befreien, und daß der Mensch deshalb nicht auf ihn übermächtigende Instanzen verwiesen ist, von denen her er erfahren müßte, in welcher Weise er sein Leben zu führen hat, damit es ein gelingendes Leben ist.

Die Analyse der Macht des Verstandes ist ein zentrales Lehrstück der »Ethik«, und es kann keine Rede davon sein, daß es sich bei unserer Abhandlung, die diesem Thema gewidmet ist, um ein Frühwerk handelt, das in die Vorgeschichte der Philosophie Spinozas gehört und durch dessen ausgearbeitete Philosophie überholt sei. An dem Grundgedanken unserer Abhandlung hält Spinoza auch später noch fest. In einem Brief an Bouwmeester (Ep. 37) vom 10. Juni 1666, zu einer Zeit also, als Spinoza einen Großteil seiner »Ethik« schon ausgearbeitet hat, wiederholt er auf dessen Frage, »ob es eine solche Methode gibt oder geben kann, mittels derer wir ungehindert und ohne Verdruß im Denken der vorzüglichsten Dinge fortfahren können, oder ob der Geist gerade so wie unser Körper den Zufällen unterworfen ist und unsere Gedanken [deshalb] mehr durch das gute Glück als durch Kunst geleitet werden«, den Grundgedanken der Metho-

denlehre unserer Abhandlung. Der menschliche Geist ist nicht in gleicher Weise wie der Körper den Zufällen unterworfen, weil es eine Methode gibt, die es uns erlaubt, unsere klaren und deutlichen Begriffe in eine gehörige Richtung zu bringen (*dirigere*) und sie miteinander zu verknüpfen (*concatenare*). Klare und deutliche Begriffe sind solche, die in uns (*in nobis*) sind, weil wir sie bilden (*formare*). Weil sie von uns hervorgebracht sind, haben sie keine andere, von unserem Bilden verschiedene Ursache, die außerhalb von uns (*extra nos*) ist. Sie hängen insofern von unserer Natur allein (*a sola nostra natura*) ab und folglich von unserer Macht, die unbedingt ist (*ab absoluta nostra potentia*). Diese unsere Natur und Macht ist unser Verstand (*intellectus*); er unterliegt bestimmten und festen Gesetzen (*certae et fixae leges*), die, im Unterschied zu ebensolchen Gesetzen, nach denen sich die Dinge der Welt ereignen, uns nicht unbekannt (*ignotae*) bleiben und deshalb unserer Natur und Macht nicht fremd (*alienae*) sind. Die Methode bestehe in nichts anderem als in der Erkenntnis des Verstandes, nämlich seiner Natur und seiner Gesetze, und zwar in der Erkenntnis des reinen Verstandes (*in sola puri intellectus cognitione*), der in dieser Verfassung in seinem Verfahren nicht durch den den Zufällen unterworfenen Körper bestimmt ist. Weil unser Verstand aber nicht immer schon von dieser Verfassung ist, insofern wir körperliche Wesen sind und als diese auch erkennen, ist er zu purifizieren, also zu einer Reinheit erst zu bringen. Und hierfür müsse man vor allem unterscheiden zwischen Verstand und bloßem Vorstellen (*imaginatio*), was gleichbedeutend (*«sive»*) sei mit der Unterscheidung zwischen den wahren Ideen und den übrigen, die bloß vom Gedächtnis abhängen, namentlich den fingierten, falschen und zweifelhaften. Man muß also das tun, was Inhalt des 1. Teils der Methodenlehre unseres Traktates ist.

Über die Wiederholung des dort entwickelten Inhalts hinaus betont Spinoza in diesem Brief zwei weitere Gesichtspunkte, die in unserer Abhandlung leitend gewesen sind. Es sei, wenigstens mit Rücksicht auf die Methode (*«saltem quoad Methodus exigit»*), nicht erforderlich, eine vollständige Theorie des Geistes zu geben; es genüge vielmehr, einen kurzen Abriss des Geistes (*«hi-*

storiola mentis») in der Manier des Francis Bacon zu geben, d. h. einen Abriß der Wahrnehmungen, die der Geist faktisch hat. Und um die Methode fruchtbar zu machen, komme es auf ein beharrliches Nachdenken sowie einen standhaften Sinn und Vorsatz an, die ihrerseits einer bestimmten Lebensweise und der Orientierung an einem bestimmten Ziel (finis) bedürfen. Mit dem Verweis auf die Faktizität unserer Wahrnehmungen betont Spinoza zugleich, darin unausgesprochen an Descartes anknüpfend, die psychologischen Bedingungen einer vernünftigen menschlichen Orientierung, das Erfordernis eines zu erbringenden Akts des Sichzusammennehmens, den er in der Abhandlung als einen solchen der Aufmerksamkeit (attendere) bestimmt hat. Nur so kann der Mensch sich überhaupt in einer Weise orientieren, in der er nicht dem folgt, was sich im gewöhnlichen Leben darbietet, in der er sich also jenen äußeren Einflüssen entzieht, die, wie es in dem Brief an Bouwmeester heißt, zufällig sind, einem Geschick unterliegend, das nicht in der Macht des Menschen ist.

Relativ auf den Tatbestand eines solchen Befangenseins bedarf es, so schließt jener Brief, eines bestimmten Ziels, das zu erreichen ist. Es sich vorzugeben, ist offensichtlich dadurch bedingt, daß der Mensch sich in einem Zustand befindet, in dem er orientierungslos ist. Das teleologische Element des Strebens nach einem Ziel widerspricht aber, wie Spinoza in der »Ethik« zeigen wird, der ontologischen Grundstruktur eines jeden Dinges. Das Verfolgen von Zielen ist relativ auf ein mangelndes Wissen und erweist sich für ein ausgebildetes Wissen als illusionär. Das vollendete Wissen ist ein Wissen aus Ursachen, die keine Finalursachen sind. Die Methodenlehre, die zeigt, wie der Mensch zu einem Wissen zu gelangen vermag, das ihm eine adäquate Orientierung ermöglicht, könne jedoch, so heißt es in dem Brief, von einem vollendeten Wissen absehen. Spinoza bekräftigt also Jahre später, wovon er sich in der Abhandlung hat leiten lassen: es sei nicht erforderlich, die Natur des Geistes, also der Instanz, kraft derer der Mensch sich vernünftig zu orientieren sucht, aus seiner ersten Ursache zu erkennen. Diese Ursache ist, wie die »Ethik« erweisen wird, Gott. Und die »Ethik« wird zugleich zeigen, daß

erst in dessen Erkenntnis der menschliche Geist Aufklärung über sich selbst und die ihm eigene Macht erlangt.

Hierin zeigt sich nun in der Tat ein internes Problem unserer Abhandlung. Sie entwickelt eine Theorie der Macht des menschlichen Erkennens, ohne eine Theorie dessen zu geben, worin der menschliche Geist, dem diese Macht zugesprochen wird, seinen Ursprung hat. Sie enthält somit, ganz gewiß, nicht das Ganze der Philosophie, sondern nur einen bestimmten Aspekt, von dem Spinoza meint, daß er sich verfolgen läßt unter Ausblendung anderer Aspekte. In den Anmerkungen verweist Spinoza mehrfach auf seine Philosophie, also auf das systematische Ganze, das er schon im Blick hat und das dann in der »Ethik« seinen Niederschlag finden wird. Er verweist auf sie teils in dem Sinne, daß das hier Ausgeführte dort noch weiter zu explizieren sei, teils in dem Sinne, daß etwas, das nicht ausgeführt worden ist, auch gar nicht hier, sondern nur im System seinen Ort habe. Geht man davon aus, daß das System nicht eine bloße Addition von Aspekten ist, sondern eine organische Einheit, in der sich die Aspekte wechselseitig bedingen, so stellt sich die Frage, ob eine solche Trennung von Aspekten ohne Bedeutungsverlust möglich ist. Für das System konstitutive Elemente, die Spinoza schon in der »Kurzen Abhandlung« entwickelt hat, werden in der vorliegenden Abhandlung ausgeblendet. In ihr beginnt Spinoza nicht mit einer Strukturanalyse Gottes; er vernachlässigt die daraus resultierende Konsequenz, daß der Mensch und damit auch sein Verstand ein Modus der göttlichen Substanz ist; und er vernachlässigt die aus der attributiven Gliederung Gottes resultierende Konsequenz, daß der menschliche Geist ursprünglich die Idee seines Körpers ist und daß der Mensch überhaupt nur in dieser Verfassung denkt. Wie kann die Macht des Verstandes, von der es auch in der »Ethik« heißen wird, daß sie gegen das, was uns leiden läßt, das beste von unserer Gewalt (*a nostra potestate*) abhängende Heilmittel (*remedium*) ist (*Eth. V, prop. 4 schol.*), hinreichend dargetan werden, wenn nicht die den Menschen bestimmenden Bedingungen entwickelt werden, unter denen allein etwas in seiner Gewalt sein kann?

Nun stützt sich die vorliegende Abhandlung durchaus auf ontologische Bedingungen menschlichen Verstehens, wenn diese hier auch nicht ausführlich begründet werden und deshalb nur in rudimentärer Form präsent sind. Sie sind sogar ein die Abhandlung leitendes Element. So wird das, was Spinoza eingangs sucht, das höchste Glück, als Genuß einer beständigen und höchsten Freude auf ewig (*»continua ac summa in aeternum fruere laetitia«, [1]*) verstanden. Es ist etwas, das nicht inhaltlich über einen Güterkatalog bestimmt wird, sondern durch die Form höchster Beständigkeit, durch die es von einem bloß vermeintlichen Gut unterschieden ist, eine Beständigkeit, die schon am Anfang durch ein Moment des Ewigen charakterisiert wird. Und die Abhandlung zeigt, daß die Suche vergebens wäre, wenn es nicht ein ewiges Seiendes gäbe, nämlich Gott, und zwar so, daß wir durch dieses Seiende immer schon bestimmt sind. Das geschieht im wesentlichen in den Abschnitten 30–42, in denen der Weg der Erforschung der Wahrheit beschrieben wird. Die dort gegebenen und sehr gedrängt formulierten Darlegungen dienen der Begründung einer Generalthese unserer Abhandlung, daß nämlich die beste Methode des Fortschreitens zu Erkenntnissen in ihrer Qualität, die beste zu sein, sich allein in der Weise des Fortschreitens und nicht im Rückgriff auf eine davon noch verschiedene Methode rechtfertigt. Diese These begründet Spinoza über die Verfassung einer wahren Idee, die wir haben. Hierfür nimmt er ontologische Prämissen in Anspruch, die in der »Ethik« über eine Strukturanalyse Gottes erwiesen werden, hier aber bloße Behauptungen sind: daß eine Idee und ein physisch Seiendes essentiell verschieden sind, daß eine Idee selber ein Seiendes ist, daß eine Idee immer schon mit ihrem Gegenstand übereinstimmt und insofern auch wahr ist, und schließlich daß wir wahre Ideen allein deshalb haben, weil wir Ideen haben, deren Status, wahr zu sein, unabhängig von uns ist. Ausgang jeder Untersuchung, die auf Formen des Erkennens gerichtet ist, ist deshalb eine »gegebene« Idee (*idea data*), die kraft ihrer Gegebenheit wahr ist und kraft derer wir immer schon etwas wissen.

Nicht anders als später in der »Ethik« gilt dabei aber, daß eine wahre Idee, die wir haben, deshalb noch nicht wahr für uns ist,

weil wir, sofern wir Ideen haben, diese noch nicht in deren Status, wahr zu sein, erfassen. Das Kriterium der Wahrheit für uns, das uns die Gewißheit der Wahrheit verschafft, ist nun nicht das äußere Merkmal einer Übereinstimmung von Idee und Gegenstand. Es ist Idee-immanent und bedarf einer Reflexion auf die Idee (*idea ideae*), in der deren Status, mit ihrem Gegenstand übereinzustimmen, also ein Ansichseiendes zu objektivieren (*essentia objectiva*), erst erfaßt wird. Diese Reflexion ist eine Tätigkeit des Verstandes, in der der Verstand zugleich seiner eigenen Tätigkeit inne wird. In ihr hat der Mensch Ideen in anderer Weise, als er sie in einem weiten Sinne immer schon hat; sie sind etwas für ihn, insofern er sie als die seinen weiß, zu denen er gelangt, indem der sie kraft seines Verstandes selber bildet. Das Bilden von Ideen ist ein Herleiten von Ideen aus einer Verstandesaktivität, die, insofern sie ein Reflektieren ist, das Gegebensein einer Idee in deren ontologischen Status der Wahrheit voraussetzt, von der sich der Verstand muß leiten lassen und die insofern die Richtschnur (*»norma«*, [38]) seiner Tätigkeit ist. Nun sieht es so aus, als ob hierfür jede beliebige Idee geeignet ist, allein weil sie wahr ist. Doch zeigt Spinoza, daß es diejenige in vorzüglicher Weise ist, die dasjenige zum Gegenstand hat, das die Wahrheit von Ideen ontologisch verbürgt, nämlich das höchstvollkommende Seiende Gott, die sich also an der Idee Gottes orientiert.

Die Methode, die zeigt, wie der menschliche Geist zu bestimmen ist, damit er zu wahren Ideen gelangt, wird deshalb im Hinblick auf diese Idee als die vollkommenste bestimmt ([38]). Gleichwohl ist dieser Hinblick nicht der Ausgang der Methodenlehre. Orientiert an der Norm der wahren Idee Gottes würde der Mensch nämlich zu nichts als zu wahren Ideen gelangen, die ihre Wahrheit in dem Akt, in dem er zu ihnen gelangt, selbst offenbaren und darin dem Menschen zu einer Gewißheit verhelfen, die durch keine Ungewißheit getrübt ist, weil diese im Hinblick darauf gar nicht auftreten kann. Geleitet von der Idee Gottes würde der Mensch nur das erkennen, was aus dem Gegenstand dieser Idee folgt, nämlich die Dinge in deren je singulären Essenz, die jedem Ding von Ewigkeit her zukommt. Offensichtlich ist es dieser Vorblick, der Spinoza bei der Vorstellung der Erkenntnisarten

([19ff.]) ohne viel Aufwand die vierte Art als für sein Unternehmen allein geeignet auswählen läßt ([29]), die er in der »Ethik« scientia intuitiva nennen wird und die dadurch gekennzeichnet ist, die Essenz eines einzelnen Dinges zu erfassen. Sie erfaßt der Mensch, so wird die »Ethik« zeigen, genau dann, wenn er ein Ding aus dessen essentieller Ursache, der göttlichen Substanz, begreift, so daß die intuitive Erkenntnis notwendigerweise Gotteserkenntnis ist.

In unserer Abhandlung bestimmt Spinoza diese Erkenntnisart jedoch nicht als Gotteserkenntnis, sondern beschreibt sie lediglich als eine Form unmittelbarer Einsicht in die Proportionalität je bestimmter Zahlen ([24]). Und in dem Plan, der die Schritte der zu entwickelnden Methodenlehre skizziert ([49]), heißt es, daß der Geist sich an der Norm »irgendeiner« gegebenen wahren Idee orientieren müsse, mag dies auch am vollkommensten im Hinblick auf die Idee des höchstvollkommenen Seienden geschehen. Deshalb sollten wir zwar »möglichst schnell« zur Erkenntnis eines solchen Seienden kommen, deren Erörterung jedoch erst den vierten Teil der Methodenlehre ausmacht, den Spinoza dann nicht mehr geschrieben hat. Spinoza sagt ausdrücklich ([37]), daß die Methode, nach der der Verstand zu leiten ist, nicht ein Schlußfolgern ist, in dem der Mensch zu einem Begreifen der Ursachen der Dinge gelangt, daß sie auch nicht als Begreifen dieser Ursachen selber zu verstehen ist, sondern daß sie nur das Begreifen dessen ist, was die wahre Idee ist. Und dieses Begreifen von etwas wird, gegenläufig zu einem Grundtheorem der »Ethik«, nicht als Herleiten aus einer Ursache verstanden, sondern als ein Unterscheiden von etwas anderem, nämlich von anderen Ideen, die uns im Modus der Unwahrheit präsent sind. Offensichtlich hat dies seinen Grund in dem besonderen Aspekt, den Spinoza mit dieser Abhandlung verfolgt. Er will die Macht unseres Begreifens darlegen, und er will dabei nicht zeigen, wie sie von ihrer Ursache her, der göttlichen Substanz, begriffen wird, weil er sie als eine Macht gegenüber defizienten Erkenntnisformen ausweisen will. Diese würden nämlich, *wenn* der menschliche Geist sich aus seinem Ursprung begreift, gar nicht mehr auftreten, weil dann die sich selbst offenbarende Wahrheit allen Irrtum schon getilgt hat.

2. Die Absicht der Schrift

Das Besondere unserer Abhandlung gegenüber der »Ethik« liegt darin, daß Spinoza hier den Ausgangspunkt von einem defekten Erkennen nimmt, also von dem Tatbestand, daß der Mensch ursprünglich im Irrtum befangen ist. Über diesen Tatbestand sich hinwegsetzen zu wollen, hieße zu unterstellen, daß der Mensch durch irgendein, selber nicht ausweisbares, Geschick dazu bestimmt sei, in Konformität mit der ihn schon bestimmenden Idee Gottes die Natur zu erforschen ([44]). Der elementarste Tatbestand, der einer solchen Konformität im Wege steht, ist offenbar die Zeitlichkeit des Menschen, die sein Erkennen bestimmt und die ihm nicht eo ipso das erkennen läßt, was von Ewigkeit her ist und insofern auch ihn bestimmt.⁷ So wenig wie das Faktum der Zeitlichkeit sich aus der ewigen Natur Gottes ergibt, so wenig ergibt sich aus ihr das Faktum, daß wir in verworrener Weise erkennen. Der Fall, daß wir das nicht tun, weil wir in Konformität mit dem sind, was uns immer schon bestimmt, muß dann ebenso unerklärlich bleiben. Es wäre ein glückliches Geschick (*fatum*), das wir hinzunehmen hätten, und damit ein zufälliges Ereignis, das beziehungslos zur Zufälligkeit des verworrenen Erkennens stünde. Indem Spinoza eine Beziehung zwischen den unterschiedlichen Formen menschlichen Wahrnehmens herstellt, will er zeigen, daß der Mensch, der einem undeutlichen Erkennen ausgesetzt ist, sich als dieser zu einer anderen Form des Erkennens bringen kann. Spinoza macht deshalb im 1. Teil der Methodenlehre zunächst deutlich, daß der Verstand es ist, der zwischen unterschiedlichen Formen von Idee zu unterscheiden vermag, insofern gezeigt werden kann, daß fingierte, falsche und zweifelhafte Ideen ihren Ursprung nicht in dem Verstand haben, daß aber wahre Ideen ihn darin haben können, von denen der Mensch dann auch Gewißheit hat. Deshalb untersucht Spinoza nicht die Ursache des menschlichen Geistes, sondern allein dies, inwiefern der menschliche Geist kraft seines Verstandes selber

⁷ Vgl. G. Boss, *Méthode et doctrine dans le »Traité de la Réforme de l'Entendement«*, in: *Studia Spinozana* (2), 1986, S. 93–108.