

Studia Leibnitiana Sonderheft 39

Franz Steiner Verlag

Sonderdruck aus:

Thomas Kisser (Hg.)

Metaphysik und Methode

Descartes, Spinoza, Leibniz im Vergleich



Franz Steiner Verlag 2010

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
Abkürzungsverzeichnis	11
Thomas Kisser: Zweifel am Cogito? Die Begründung des Wissens bei Descartes und das Problem der Subjektivität	13
Anne Sauvagnargues: Spinozas Blick auf Descartes und Leibniz	45
Stefan Büttner: Wahrheit und Gewissheit in Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Überlegungen zu einer rationalistischen Konzeption von der unauflöselichen Verbindung von Idee und Ideatum	53
Katrin Wille: Transformatives Erkennen im <i>Tractatus de intellectus emendatione</i> . Funktion, Legitimation und Evaluation der vier <i>modi percipiendi</i>	69
Karin Ilg (geb. Hartbecke): <i>Quid sit Idea</i> – Zur Methodenlehre des jungen Leibniz	101
Thomas Leinkauf: Leibniz' Abhandlung „Meditationes de cognitione, veritate et ideis“ von 1684 – eine Diskussion erkenntnistheoretischer Grundprobleme mit Blick auf den <i>Tractatus de intellectus emendatione</i> des Baruch de Spinoza	107
Hans Burkhardt: Begriffsanalyse, Logik und Methodologie in Leibniz' „Meditationes“ von 1684	125
Klaus Erich Kaehler: Das metaphysische und das methodische Subjekt: Von Descartes zu Leibniz	139

TRANSFORMATIVES ERKENNEN IM *TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE*. FUNKTION, LEGITIMATION UND EVALUATION DER VIER *MODI PERCIPIENDI*

Katrin Wille (Marburg)

I. Einleitung

Anliegen des TIE ist eine Transformation der Lebensführung, die sich im Erkennen realisiert. Die Transformation wird als Verbesserung (*emendatio*¹) des Verstandes (*intellectus*) qualifiziert und es soll eine Methode entwickelt werden, die dazu anleitet. In der Einleitung² wird das Ziel des Traktats vorgeführt und die Dringlichkeit einer Veränderung sowie die Anforderungen an diese rhetorisch nachdrücklich dargestellt. Die konventionelle Lebensführung, die nach den Gütern Ehre, Reichtum und Vergnügen strebt, ist wegen der notorischen Unsicherheit und Instabilität ihrer Ziele und der Mittel zu ihrer Erreichung haltlos und Quelle von Trauer, Schmerz und Unfreiheit. Die verbesserte Lebensführung richtet sich dagegen an einem bleibenden Gut, einem ewigen und unendlichen Gegenstand aus. Diese Ausrichtung wird möglich durch eine Erkenntnis, die eine kognitive, eine volitive und eine affektive Dimension hat. Zu der kognitiven Dimension gehört erstens das Erfassen eines ewigen und unendlichen Gegenstandes und das heißt eines solchen, in dem das Erfassen desselben selbst vorkommt, sonst wäre er nicht unendlich. Spinoza drückt dies vorläufig als „Erkenntnis der Einheit, die der Geist mit der Natur im

¹ Die Art der Transformation bestimmt Spinoza mit verschiedenen Wendungen, transformieren heißt: verbessern (*emendare*), reinigen (*expurgare*), heilen (*mederi*). Gleichzeitig wird damit auf Hobbes und Bacon angespielt, vgl. den Titel von Thomas Hobbes: „*Examinatio et Emendatio Mathematicae hodiernae*“. Zu diesem Zusammenhang W. Bartuschat: „Einleitung“ in: Spinoza, B. d.: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Tractatus de intellectus emendatione*. Übers. u. hrsg. v. W. Bartuschat. Hamburg 1993, ²2003, S. XXIX, sowie die Charakterisierung von Francis Bacons „*Novum Organon*“ als „*Doctrina de expurgatione Intellectus*“. Vgl. dazu C. Gebhardt: *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*. Heidelberg 1905, S. 69.

² TIE nn. 1–17/SO 2, 5–9/Ba 6–16. (Zusätzlich zu den Angaben der Paragraphen nach Bruder und der Seiten nach SO wird die Stelle auch nach *Spinoza, B. d.: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Tractatus de intellectus emendatione*. Übers. u. hrsg. v. W. Bartuschat. Hamburg 1993, ²2003 als (Ba) angegeben). Bei allgemeineren Verweisen werden nur die Paragraphen im Haupttext in Klammern angegeben.

Ganzen in sich enthält“³ aus. Zur kognitiven Dimension gehört zweitens die Kritik der Mängel der konventionellen Lebensführung, ihrer Spielarten und vor allem ihrer eingeschränkten (z. T. vermeintlichen) Wissensformen und damit auch die begründete Unterscheidung zwischen schlechteren und besseren Lebens- und Wissensformen. Drittens muss die Erkenntnis in ihrem Vollzug die Gewissheit darüber liefern, dass der neue Gegenstand wirklich mehr Beständigkeit biete als die Gegenstände, die in der konventionellen Lebensführung erstrebt werden. Die volitive Dimension besteht in dem Willen und der Fähigkeit zur Durchsetzung der neuen Erkenntnis und Lebensführung gegenüber der alten und die affektive Dimension realisiert sich in der Liebe zu dem ewigen und unendlichen Ding, die allein beständige Freude mit sich bringt. Die Weise des Erkennens, die diese fünf Anforderungen der Erfassung eines unendlichen Gegenstandes, der Kritik, der Gewissheit, der Durchsetzung und der beständigen Freude erfüllt, liefert den Grund für eine Transformation und vermag es gleichzeitig, eine Transformation zu vollziehen und kann deshalb mit Recht „transformatives Erkennen“ genannt werden.

Nach der Entwicklung dieses „Anforderungsprofils“ in der Einleitung besteht der erste Schritt des TIE darin, den Sinn von geforderter Gewissheit näher zu untersuchen. Wenn deutlich geworden ist, was die Gewissheit des transformativen Erkennens von anderen Spielarten von Unzweifelhaftigkeit unterscheidet, kann in den weiteren Schritten eine Methode entwickelt werden, um die zusätzlichen Anforderungen zu erfüllen. Thema des ersten Teils der Methode ist die Unterscheidung des Verfahrens des Verstandes von dem Verfahren der Einbildungskraft (*imaginatio*). Wird hier nicht genau unterschieden, gerät man leicht in Irrtümer, die sich zum Beispiel in der Behauptung der Trennbarkeit von dem, was der Verstand als untrennbar erkennt oder in einem ungenauen Umgang mit Sprache niederschlagen, bei dem durch die Verwendung gleicher Wörter Bedeutungen von einem Bereich auf einen anderen übertragen werden, die aus der Perspektive des Verstandes sachlich unangemessen sind. Mit der klaren Unterscheidung zwischen Verstand und Einbildungskraft dagegen wird der Anforderung der Kritik und auch der Fähigkeit zur Durchsetzung Genüge geleistet. Das Verfahren der Reflexion auf eine wahre Idee macht deutlich, wie sich dem Verstand die Gewissheit der Wahrheit zeigen kann. (Unvollendetes) Projekt des zweiten und vierten Teils der Methode ist es, den unendlichen Gegenstand (d. h. die für den vierten Teil geplante Erkenntnis Gottes) und den darin eingeschlossenen menschlichen Verstand (der Ansatz mit einer Liste von Eigenschaften findet sich im zweiten Teil) zu erkennen.

Für den ersten Schritt werden verschiedene *modi percipiendi* wieder aufgenommen (*resumere*), durch die wir unzweifelhaft (*indubie*) affirmieren oder negieren, dass sich etwas so oder so verhält. Die das Vorgehen kennzeichnende Formulierung „*resumere*“ ist intendiert vage, um aus den vorliegenden Reflexionen über die Lebenspraxis und die Wissenschaften solche Kandidaten (wieder) aufzunehmen, die

3 TIE n. 13/SO 2, 8/Ba 15; hier und im Folgenden wird, soweit nicht anders angegeben, die Übersetzung von W. Bartuschat verwendet: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Tractatus de intellectus emendatione*. Übers. u. hrsg. v. W. Bartuschat. Hamburg 1993, 2003, (Einleitung und Kommentar im Folgenden zitiert als Bartuschat).

sehr verschiedene und hinreichend allgemeine Varianten von Unzweifelhaftigkeit in einen Überblick bringen. Die Einteilung, die das Ergebnis des nur angedeuteten Vorgehens ist, wird allein durch die Frage des Traktats nach der Möglichkeit von transformativem Erkennen zusammengehalten und hat nicht den Anspruch, eine Typologie von Wissensformen zu liefern. Vielmehr sind vorhandene Typologien und erkenntnistheoretische (sowie zeichen- und wissenschaftstheoretische) Überlegungen unter der Fragestellung des Traktats ausgewertet worden⁴. Dies zeigt sich an den theoretischen Hintergründen, auf die in der Einteilung der unzweifelhaften *modi percipiendi* angespielt wird. Wie vielfach nachgewiesen wurde, nimmt der erste *modus percipiendi* Bezug auf Hobbes' zeichentheoretische Überlegungen⁵, der zweite auf die von Bacon zur Grundlegung der modernen empirischen Wissenschaften⁶, der dritte und vierte auf Descartes' erkenntnistheoretische Überlegungen vor allem in den *Regulae* wie auch in den *Meditationes*⁷.

Der Ausdruck *modi percipiendi* (eigentlich besser: *modi indubie percipiendi*) soll einen großen Bedeutungsspielraum⁸ und damit Weisen des Aufnehmens, Vernehmens, Lernens, Sich zu eigen Machens, Erfassens, Begreifens, Erkennens in sich befassen können. Als Übersetzungsausdrücke, die dieses Bedeutungsspektrum halten können, werden in der Literatur verschiedene Möglichkeiten vorgeschlagen. Carl Gebhardt spricht von „Erkenntnisarten“, womit aber den ersten beiden *modi percipiendi* nicht Rechnung getragen wird. Berthold Auerbach übersetzt „Arten der Wahrnehmung“ und Wolfgang Bartuschat „Weisen des Wahrnehmens“. Mit beidem wird nicht deutlich genug, dass hier solche *modi percipiendi* gewählt sind, mit denen etwas affirmiert oder negiert wird, deren sprachliche Darstellungen also Sätze sind. Gottfried Stemann spricht in seinem ausführlichen Kommentar von „Auffassungsweisen“. Damit ist wiederum das Kriterium der Unzweifelhaftigkeit nicht klar genug ausgedrückt. Letzterem werden Übersetzungsausdrücke wie „Weisen des Fürwahrhaltens“ oder „Weisen der Überzeugung“ oder auch „Weisen des Wissens“ gerecht, die sich aber angesichts der ersten beiden *modi percipiendi* als zu stark erweisen, für die ein pragmatischer Sinn von Unzweifelhaftigkeit charakteristisch ist⁹. Die mehrfache Verwendung von „scio“ (§§ 20–22) in einem sehr offenen Sinn zeigt aber, dass die letzten drei genannten Übersetzungsausdrücke die charakteristische Färbung des Terminus *modus percipiendi* am ehesten darstellen könnten. Dessen eingedenk wird im Folgenden der lateinische Ausdruck verwendet.

4 B. Rousset verweist darauf, dass Spinoza möglicherweise von den Schriften und Einteilungen von Geulincx, wahrscheinlich aber von der *Logique de Port-Royal* Kenntnis hatte, vgl. B. Rousset: *Spinoza. Traité de la réforme de l'entendement*. Paris 1992, S. 181.

5 Vgl. z. B. H. De Dijn: *Spinoza. The way to wisdom*. West Lafayette 1996, S. 51; Bartuschat S. 105.

6 Vgl. Gebhardt S. 69ff; H. H. Joachim: *Spinoza's Tractatus de intellectus emendatione. A commentary*. New York 1940, 1964, S. 26; Bartuschat S. 105.

7 Vgl. z. B. J.D. Sanchez Estop: „Spinoza, lecteur des *Regulae*. Notes sur le cartésianisme du jeune Spinoza“, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 71 (1987). S. 55–66.

8 Wie bei Descartes der Ausdruck „perceptio“.

9 De Dijn übersetzt „modes of perceiving“, S. 43; Rousset „modes de perception“, S. 66.

Die Darstellung der vier in sehr verschiedenem Sinne unzweifelhaften *modi percipiendi* erfolgt im TIE unter drei Perspektiven. In der ersten Perspektive werden die Funktionen der Unzweifelhaftigkeit in ihren Verwendungskontexten anhand von Beispielen differenziert (§§ 19–22). In der zweiten Perspektive ist die Verschiedenheit der Formen der Rechtfertigung anhand eines gemeinsamen Beispiels für alle vier *modi percipiendi* thematisch (§§ 23–24)¹⁰. In der dritten Perspektive werden die vier *modi percipiendi* einer Evaluation unterzogen, um den geeignetsten für das Transformationsanliegen der Schrift zu ermitteln (§§ 25–29). In der folgenden Interpretation soll die Unterscheidung der drei Perspektiven von Funktion, Legitimation und Evaluation als Kompositionsprinzip des Theoriestücks von den vier *modi percipiendi* herausgestellt werden. Dadurch wird gegen zwei Interpretationsrichtungen Stellung bezogen. Die eine betrifft die Deutung der Einteilung der vier *modi percipiendi* als natürliche hierarchische Ordnung des Geistes, in der ausgedrückt wird, welche Formen die an sich geringwertigen und welche die an sich höherwertigen sind. Dieses Verständnis findet sich nicht nur in dem älteren Kommentar von Harold H. Joachim¹¹, sondern im Grunde auch in vielen anderen Interpretationen, in denen die beiden ersten *modi percipiendi* als prinzipiell unzuverlässig und untauglich abgetan werden¹². Eine solche Deutung kann der relativen Ausführlichkeit, mit der die beiden ersten *modi percipiendi* im TIE im Vergleich zu den Darstellungen in der *Kurzen Abhandlung* und in der *Ethica* behandelt werden, nicht Rechnung tragen. Denn die beiden ersten *modi percipiendi* sind für das transformative Anliegen der Schrift von Bedeutung, da die Lebenspraxis mit ihren Grenzen, aber auch mit ihren Möglichkeiten verstanden sein muss, um ihr den ihr gemäßen Platz auch in der neuen Erkenntnis- und Lebensart anzuweisen und alle weitergehenden Ansprüche zurückweisen zu können. Genau dies hat Spinoza in den einleitenden Passagen des TIE für die Güter Reichtum, Ehre und Vergnügen gezeigt, denn diese können im Rahmen der neuen Lebensführung sehr wohl als Mittel, nicht aber um ihrer selbst willen angestrebt werden (§ 11). Transformatives Erkennen vollzieht sich also nicht gegen die Lebenspraxis, sondern in ihr. Im Unterschied zu vielen anderen Interpretationen wird hier kein Vergleich des Theoriestücks von der Einteilung der *modi percipiendi* im TIE mit den vergleichbaren Theoriestücken in der *Kurzen Abhandlung*

10 Stemann interpretiert das ganze Theoriestück im TIE unter der Perspektive der Rechtfertigung von Wissensansprüchen, vgl. G. Stemann: *Die vier ‚Modi percipiendi‘ in Spinozas ‚Tractatus de intellectus emendatione‘*. Hamburg 1976, S. 21.

11 Vgl. Joachim S. 25, Anmerkung 1. Referenzstelle ist § 18: „Quod ut fiat, exigit ordo, quem naturaliter habemus...“. Ist hier die natürliche Ordnung der *modi percipiendi* oder die Ordnung der Darstellung gemeint? Joachim interpretiert: „[...] Spinoza appeals to the logical order as something ‚we naturally possess‘. It is the intellect’s own intrinsic order [...]“. Eine Übersetzung wie die von Bartuschat S. 17: „Damit dies geschehe, verlangt die Natur der Sache, ...“ ermöglicht eine konstruktive Deutung dieser Stelle. Es wird eine Ordnung der Darstellung geschaffen, die die Natur der Sache, und das ist eben die Suche nach transformativem Erkennen, dem Gewissheit zukommt, fordert.

12 Vgl. aus den vielen möglichen Beispielen Rousset S. 182–184; A. Matheron: „Les modes de connaissance du ‚Tractatus de intellectus emendatione‘ et les genres de connaissance de l’ ‚Ethique‘“, in: *Spinoza, Science et Religion (= Actes du colloque de Cerisy la Salle)*. Paris 1988, S. 97 ff.

und in der *Ethica* vorgenommen. Da die Bedeutung der einzelnen *modi percipiendi* vom Einteilungsgrund (im TIE eben die Klärung des gesuchten Sinns von Gewissheit) und den Darstellungsperspektiven (im TIE sehr deutlich drei Perspektiven, so dass Beschreibung von Funktion und Legitimation und Bewertung voneinander separiert werden) abhängig ist, erklären sich die Verschiedenheiten im Detail daher, und es scheint mir nur eingeschränkt sinnvoll, die drei Stellen aus dem Aufbau der jeweiligen Schrift zu lösen und miteinander zu vergleichen¹³.

Wie ist transformatives Erkennen möglich? Dies ist die Grundfrage des gesamten Traktats. Das Theoriestück von der Einteilung der vier *modi percipiendi* hat die Aufgabe, die Möglichkeit von Gewissheit, die transformatives Erkennen garantieren muss, zu prüfen. Dafür werden möglichst alle Formen unzweifelhaften Urteilens in ihrer Funktion voneinander unterschieden (1. Perspektive), auf ihre Legitimation hin befragt (2. Perspektive) und auf ihre Eignung hin bewertet, als transformatives Erkennen zu gelten (3. Perspektive). Wie diese Aufgabe im Detail erfüllt wird, soll im Folgenden dargestellt werden. Der erste Schritt muss den Grund der Einteilung von vier *modi percipiendi* auseinanderlegen (Abschnitt II). Mit der Differenzierung von vier Sinnen von Unzweifelhaftigkeit, die in verschiedenen Kontexten ihre Berechtigung haben, liefert Spinoza gleichzeitig einen kritischen Kommentar zu der Bedeutung und Funktion, die Descartes der Unzweifelhaftigkeit und dem Zweifel in seiner Philosophie gibt. Dabei soll vor allem der kritischen Auseinandersetzung mit Descartes’ *Regulae ad directionem ingenii*¹⁴, die neben den *Meditationes* und anderen Schriften philosophische Reibungsfläche sind, in vier Zwischenbemerkungen nachgegangen werden (Abschnitte III, VI, VIII, X). Der erste Sinn von Unzweifelhaftigkeit, der den ersten *modus percipiendi* identifiziert, ist in der sozialen Praxis der Sprache (Abschnitt IV) verankert und wird, wie der zweite *modus percipiendi*, bei dem Unzweifelhaftigkeit in einer empirisch basierten Verallgemeinerung gründet (Abschnitt V), durch seinen pragmatischen Erfolg legitimiert. Die Darstellung des dritten Sinnes von Unzweifelhaftigkeit im (deduktiven) Schlussverfahren ist durchzogen von einer Problematisierung von wissenschaftlicher Abstraktion, die in der Prozedur der Subsumtion, der Verwendung von realen Unterscheidungen und der Täuschungsanfälligkeit durch die Imagination ihre Ansatzpunkte findet. Auf der Ebene des dritten *modus percipiendi* (und nur hier) ist die Darstellung deswegen um eine kritische Perspektive zu ergänzen (Abschnitt VII). Unzweifelhaftigkeit als Gewissheit im und durch das Erkennen eines Gegenstandes kennzeichnet den vierten *modus percipiendi*, der sich in Abhängigkeit vom erkannten Gegenstand als selbstreflexive, reflexive Gewissheit oder als *Ausdruck* seiner Erzeugungsbedingungen darstellt (Abschnitt IX). In der abschließenden Evaluation (Abschnitt XI) zeigt

13 Es gibt in der Literatur eine ganze Reihe von Vergleichen der drei Einteilungen. Vgl. z. B. E. Curley: „Experience in Spinoza’s theory of knowledge“, in: M. Grene (Hg.): *Spinoza. A collection of critical essays*. New York 1973, 21979, S. 25–59; M. Gueroult: *Spinoza II. L’âme*. Hildesheim – Paris 1974, S. 593–608, die die Verschiedenheit zwischen den Entwicklungsphasen herausstellen; z. B. Matheron *Les modes de connaissance*, S. 97–108 zeigt die Überführbarkeit der Beschreibungen des TIE in die der *Ethica*.

14 Vgl. zu der historischen Wahrscheinlichkeit, dass Spinoza den Text der *Regulae* kannte und zu inhaltlichen, terminologischen und stilistischen Parallelen Sánchez Estop S. 55–66.

sich, dass und warum nur der vierte *modus percipiendi* als transformatives Erkennen gelten kann.

II. Vier Sinne von Unzweifelhaftigkeit

Was bedeutet es, unzweifelhaft (*indubie*) zu affirmieren oder zu negieren, dass sich etwas so oder so verhalte? Die Einteilung in vier *modi percipiendi* ist eine Reflexion auf das Bedeutungsspektrum des Ausdrucks „unzweifelhaft“, zu dem im Traktat folgende Wendungen gehören: „woran ich niemals gezweifelt habe“ (*de quibus nunquam dubitavi*), „unerschütterlich“ (*inconcussum*), „sicher“ (*tutus*), „gewiß“ (*certus*), „ohne Gefahr eines Irrtums“ (*absque periculo erroris*). Vier sehr verschiedene Sinne von Unzweifelhaftigkeit differenzieren die vier *modi percipiendi*. Ihre volle Bedeutung erschließt sich erst in der Durchführung der drei Perspektiven von Funktion, Legitimation und Evaluation.

Das Vorgehen Spinozas kann als implizite Kritik an der Rolle gelesen werden, die Descartes dem Zweifel gibt. Die transformative Kraft liegt bei Spinoza nicht im Verfahren des Zweifelns, sondern in der Reflexion auf die Sinne von Unzweifelhaftigkeit, durch die der Sinn sichtbar werden kann, der es vermag, einen Grund für die Transformation zu liefern und diese zu vollziehen. Abzugrenzen davon sind Sinne von Unzweifelhaftigkeit, die keine transformative, sondern eine den *status quo* erhaltende Qualität haben. Diese transformative Kraft kann der cartesische umfassende Zweifel nicht entfalten, denn (ich nehme hier eine Unterscheidung von Marcus Willaschek zwischen faktischem und epistemischem Zweifel bei Descartes auf¹⁵) der faktische Zweifel, der transformative Kraft hat, ist als umfassender weder sinnvoll noch möglich (dies zeigen gerade Spinozas Ausführungen über den ersten und zweiten *modus percipiendi*) und der umfassende epistemische Zweifel hat keine transformative Kraft. Zudem ist die Möglichkeit des Zweifels als Frage nach der Wahrheit oder Falschheit eines Zusammenhangs ein Zeichen dafür, dass der befragte Zusammenhang nicht klar und deutlich aufgefasst worden ist¹⁶. Beispielsweise ist es nach Spinoza nicht legitim, aus der Bezweifelbarkeit der Existenz des eigenen Körpers zu folgern, dass Körper und Geist unabhängig voneinander klar und deutlich vorgestellt werden können und dass deshalb Körper und Geist real voneinander

15 M. Willaschek: „Zwei Begriffe des Zweifels bei Descartes“, in: http://www.philosophie.uni-frankfurt.de/lehrende_index/Homepage_Willaschek/forschung/online-texte/index.html, S. 9–11, zugegriffen am 8.3.2010. Der faktische Zweifel ist dadurch gekennzeichnet, dass 1) an der Wahrheit einer Meinung gezweifelt wird, 2) ausgeschlossen ist, dass man die bezweifelte Meinung beibehält, 3) ein positiver Grund erfordert ist. Der epistemische Zweifel ist gekennzeichnet dadurch, dass 1) an der Gewissheit einer Meinung gezweifelt wird, 2) nicht ausgeschlossen ist, dass man die bezweifelte Meinung beibehält (im Gegenteil, dies ist eher wahrscheinlich), 3) kein positiver Grund für den Zweifel erfordert ist, sondern nur die Denkmöglichkeit eines Irrtums.

16 Vgl. Stemann S. 67.

unterschieden seien¹⁷. Wird der Zusammenhang zwischen Körper und Geist adäquat aufgefasst, wird klar, dass Körper und Geist nicht real, sondern formal voneinander unterschieden sind¹⁸ und dann ist weder ein faktischer noch ein epistemischer Zweifel an der Existenz des eigenen Körpers möglich.

Die vier Sinne von Unzweifelhaftigkeit, die Spinoza entwickelt, sind die folgenden: Der erste Sinn ist im Text mit der Wendung „woran ich niemals gezweifelt habe“ (*de quibus nunquam dubitavi*) charakterisiert. Unzweifelhaft ist hier das, an dem kein faktischer Zweifel aufgekommen und an dem auch in der Regel kein faktischer Zweifel sinnvoll ist. Allerdings ist das, was als in diesem Sinne unzweifelhaft gelten kann, nicht unter allen Umständen gewiss, nicht sicher und nicht ohne Gefahr eines Irrtums. Unzweifelhaft im zweiten Sinne ist das, was durch Wiederholung „unerschütterlich in uns verbleibt“ (*inconcussum apud nos manet*). Wie für den ersten Sinn gilt auch hier, dass in der Regel kein faktischer Zweifel sinnvoll ist, dass Gewissheit unter allen Umständen, Sicherheit und Irrtumsimmunität allerdings nicht zutreffen. Gemeinsam ist den ersten beiden Sinnen, dass „unzweifelhaft“ hier das meint, was *unbezweifelt*¹⁹ ist, demgegenüber aus zufälligen oder bestimmten Gründen keine Zweifel erhoben werden. Für den dritten Sinn von „unzweifelhaft“ finden sich die Charakterisierungen „gewiss“ und „ohne Gefahr eines Irrtums“, allerdings gilt keine Sicherheit (*tutus*) vor den Gefahren der Verwirrung durch die Einbildungskraft (*imaginatio*). Gewissheit und Irrtumsimmunität gelten deshalb nur für das Verfahren der Schlussfolgerung, nicht für die Inhalte. Im vierten Sinn von „unzweifelhaft“ sind Gewissheit, Irrtumsimmunität und Sicherheit (vor den Verwirrungen der Einbildungskraft) miteinander verbunden. Für das Anliegen der Schrift, die Suche nach transformativem Erkennen, ist die Klärung des vierten Sinns von „unzweifelhaft“ besonders wichtig, da dies die Anforderung, Gewissheit über Vorgehen und Inhalte zu liefern, zu erfüllen scheint. Unabdingbar für diese Klärung sind das Verständnis der Unterschiede zwischen den verschiedenen Sinnen und deren jeweilige Möglichkeiten und Grenzen.

17 *Distinctio realis*: Wir erkennen, dass beides real voneinander unterschieden ist, weil wir das eine ohne das andere klar und deutlich einsehen können. Das erlaubt uns, auf ihre wirkliche Getrenntheit zu schließen.

18 Spinoza argumentiert dafür, das Verhältnis zwischen der einen Substanz und ihren beiden Attributen Denken und Ausdehnung unter Verwendung von anderen Unterscheidungstypen zu konzipieren, nämlich der „*distinctio formalis*“ und der „*distinctio modalis*“. Mit der „*distinctio formalis*“ kann ein in der Sache begründeter Unterschied zwischen den beiden Attributen gedacht werden, der aber nicht zu einer realen Trennung zwischen den Attributen und damit einer Teilung der einen Substanz führt. Und mit der „*distinctio modalis*“ kann ein Unterschied zwischen der Substanz und ihren Zuständen (*Modi*) gedacht werden, bei dem die Substanz unabhängig von ihren *Modi* bleibt, aber die *Modi* nicht ohne die eine Substanz vorgestellt werden können, sondern nur in Abhängigkeit von dieser Gesamtstruktur. Vgl. G. Deleuze: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. München 1993, S. 29–38.

19 Stemann S. 14 ff. unterscheidet für den Ausdruck „*indubie*“ die beiden Grundbedeutungen „unbezweifelt“ und „unbezweifelbar“.

III. Zwischenbemerkung: Der TIE und die *Regulae* von Descartes I

Spinozas Differenzierung von vier Sinnen der Unzweifelhaftigkeit kann auch als kritischer Kommentar zu den ersten drei Regeln aus Descartes' *Regulae* gelesen werden. Während Descartes mit den *Regulae* zuverlässige und leicht zu befolgende Regeln gibt, um beständige und wahre *wissenschaftliche* Urteile hervorzubringen, lokalisiert Spinoza den Grund für die Suche nach Gewissheit in den Bedingungen der Lebenspraxis selbst. Damit stehen in Spinozas theoretischem Fokus ganz andere Kontexte, die ihre je verschiedenen Maßstäbe von dem, was als unzweifelhaft gelten kann, mit sich bringen. Dabei werden die Maßstäbe der ersten drei Kontexte nicht von dem des vierten Kontextes her (negativ) bewertet, sondern es werden dem Anliegen der Schrift gemäß Kriterien der Bewertung ausgewiesen.

Für die wissenschaftliche Arbeit fordert Descartes in Regel 2 den Umgang nur mit solchen Gegenständen, von denen gewisse und unzweifelhafte Erkenntnis (*certam et indubitam cognitionem*) möglich ist. Als gewiss und unzweifelhaft kann das gelten, worüber keine Uneinigkeit besteht, das nicht Gegenstand einer Kontroverse sein kann. Zurückzuweisen sind alle bloß wahrscheinlichen (*rejecimus illas omnes probabiles tantum cognitiones*) und damit auch alle auf Erfahrung beruhenden Erkenntnisse. Gewisse und unzweifelhafte Erkenntnis oder „vollkommen Erkanntes“ (*perfecte cognitio*) kann dagegen durch Deduktionen erlangt werden, Arithmetik und Geometrie beruhen vollständig darauf. Wissenschaftliche Erkenntnis muss diesen an Gewissheit und Wahrheit gleich sein. Die genauere Reflexion auf die Handlungen des Verstandes (*actiones intellectus*) erweitert die Gegenüberstellung von Erfahrung auf der einen und Deduktion auf der anderen Seite um die Intuition, die als unbezweifelbares Begreifen (*non dubium conceptum*) sogar noch gewisser ist (*certior est*) als die Deduktion.

Descartes siedelt Gewissheit und Unzweifelhaftigkeit in nur einem Kontext an, dem der wissenschaftlichen Forschung. Diese beiden Qualifizierungen kommen allein diesem Kontext zu und so wird von den Maßstäben dieses Kontextes her alles andere als an sich ungewiss, da bloß wahrscheinlich, beurteilt. Eine Differenzierung im Grad der Gewissheit (*certus* und *certior*) wird vorgenommen, die sich aber erst in der Klärung der beiden Handlungen des Geistes – Deduktion und Intuition – mit Bedeutung füllt. Spinoza führt zur Differenzierung des Sinns von Unzweifelhaftigkeit für den dritten und vierten *modus percipiendi* den Ausdruck „sicher“ (*tutus*) ein, durch die zwei Arten von Gewissheit qualifiziert werden, eine, die abstrakt und deshalb vor den Verwirrungen der Einbildungskraft nicht vollständig sicher und eine, die konkret und dadurch gewiß (*certus*) und in diesem Sinne sicher (*tutus*) ist. Bevor diesen Unterschieden zwischen Spinoza und Descartes näher nachgegangen wird, sind die ersten beiden Sinne von Unzweifelhaftigkeit in ihrer Funktion, ihren Kontexten und ihrer Legitimation zu rekonstruieren, denn in der Erweiterung der Bedeutungsweisen von Unzweifelhaftigkeit besteht ein wichtiges Ergebnis der kritischen Lektüre der *Regulae*.

IV. Unzweifelhaftigkeit vermittelt durch Sprache als soziale Praxis

*Est perceptio, quam ex auditu aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus.*²⁰

Diese Kurzbeschreibung des zuerst aufgeführten *modus percipiendi*, dessen Referenzen Gehörtes (*ex auditu*) und „beliebige“ Zeichen (*ex aliquo signo*) sind, wird im Text Spinozas unter den oben eingeführten drei verschiedenen Perspektiven erschlossen. Dieser Darstellung wird hier und im Weiteren gefolgt. In der ersten Perspektive sind anhand von Beispielen Kontexte aufgezeigt, in denen dieser *modus percipiendi* die Funktion von Unzweifelhaftigkeit im ersten oben skizzierten Sinne erfüllt. In der zweiten Perspektive wird die Bedeutung der Präposition „ex“ (*ex auditu* und *ex aliquo signo*) und damit die Art der Legitimation der aufgefassten Inhalte an einem bestimmten Beispiel (dem Proportionalzahlenbeispiel) erläutert. In der dritten Perspektive werden die Legitimation anhand der Anforderungen, die für das transformative Erkennen gelten und die Tauglichkeit der *modi percipiendi* für das Anliegen des Traktats evaluiert. Da sich die Evaluationskriterien allerdings erst im Anschluss an die Ausführungen zum vierten *modus percipiendi* erschließen, wird die Evaluation nach der sukzessiven Darstellung von Funktion und Kontexten sowie Legitimation aller vier *modi percipiendi* rekonstruiert (vgl. Abschnitt XI).

1. Perspektive: Die Funktion der Unzweifelhaftigkeit

Die Beschreibung eines Auffassens von Inhalten durch Hören oder durch „beliebige“ Zeichen ist denkbar weit. Vermutlich denkt Spinoza hier im Kern an die traditionelle Unterscheidung zweier Bereiche, die zwischen Wort und Schrift oder auch zwischen Mündlichkeit und Buch²¹. Die Beispiele zeigen, dass der Unterscheidung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit (die z. B. in der Philosophie Platons und in den sogenannten Buchreligionen von großer Bedeutung ist) hier keine Wichtigkeit beigemessen wird, sondern dass die Sprache als soziale Praxis, die die beiden Ebenen umfasst, der Kontext ist, in dem mir unzweifelhaftes Wissen durch andere, mit denen ich diese Praxis teile, über mich selbst vermittelt wird. Was kennzeichnet diesen Kontext genauer und was die Inhalte und Vollzüge, die unzweifelhaft (im Sinne von unbezweifelt) sind und was charakterisiert solche, die hochgradig unzuverlässig sind? Erst in der letzten Passage des ersten Teils der Methode (§§ 81–90) wird deutlich, dass die Kontexte der ersten beiden *modi percipiendi* solche sind, in denen durch die Tendenz der Einbildungskraft (*imaginatio*) zu unzulässigen Isolierungen oder Vermischungen falsche oder zweifelhafte Ideen entstehen können. Genau zu analysieren, wie das geschieht, ist Gegenstand der ersten Schritte auf dem Weg, den vierten *modus percipiendi*, also *Erkenntnis* (*cognitio*) zu realisieren. Ein Feld, auf dem die Irrtümer der Einbildungskraft zu fürchten sind, ist das der Verwendung von

20 TIE n. 19/SO 2, 16/Ba 18.

21 Vgl. Rousset S. 182.

Wörtern, also das der sozialen Praxis der Sprache. Es wird eine Gefahr der arbiträren Sprachzeichen angedeutet, wie sie in anderen theoretischen Zusammenhängen, zum Beispiel bei Hobbes und der *Logik von Port Royal*²² ausgeführt sind.

Auch wenn der Kontext der sozialen Praxis der Sprache nicht per se vor Irrtümern gefeit ist, werden über mündliche oder schriftliche Sprachhandlungen Überzeugungen gebildet, an denen prinzipiell zu zweifeln sinnlos ist, weil auf ihnen unser alltägliches Selbstverständnis aufruht²³. Die Beispiele hierzu erläutern diese Funktion deutlicher. Das *Wissen* (scio!) des eigenen Geburtstags und das Wissen, dass die und die die eigenen Eltern sind, drücken etwas aus, was gegenwärtig nicht gegeben ist, und es sind Sachverhalte gewählt, die unser Selbstverständnis elementar betreffen und an denen wir „niemals gezweifelt haben“ (so formuliert Spinoza) oder – mit Blick auf Lebenskrisen vorsichtiger – an denen wir im Alltagsleben faktisch nicht zweifeln. Solche Inhalte gehören üblicherweise zum unbezweifelten Wissen über uns selbst. Selbstverständlich können diese Inhalte in bestimmten Situationen und Lebenslagen (etwa wenn die familiäre Herkunft einer Person unklar ist) bezweifelt werden und werden es auch zu Recht. Dann gibt es aber andere Überzeugungen aus der sozialen Praxis der Sprache über uns selbst, an denen wir nicht zweifeln (können), während wir die bisherigen Informationen über unsere Herkunft bezweifeln²⁴.

Dass man mit der Tonfolge und dem geschriebenen Wort „Apfel“ z. B. etwas verbindet und zwar so, dass man mit anderen darüber in Kommunikation treten kann (beim Einkaufen zum Beispiel), ermöglicht das soziale und gesellschaftliche Leben. Für die mündliche (durch Hören²⁵) und schriftliche Verständigung (durch „beliebige“ Zeichen) ist die Bildung und Verwendung von Zeichen nötig, hier ruft Spinoza wahrscheinlich die zeichentheoretischen Überlegungen von Hobbes auf, der von „sinnlich wahrnehmbaren Erinnerungszeichen“²⁶ spricht, die der Mensch braucht. „Diese Zeichen werden Merkzeichen genannt, die wir nach Belieben dazu verwen-

22 Rousset merkt an, dass Spinoza diese vor oder mit der Abfassung des TIE zur Kenntnis genommen habe, vgl. S. 181.

23 Die Bedeutung des ersten *modus percipiendi* auch in seiner kritischen Stoßrichtung gegen den cartesianischen methodischen Zweifel kann durch eine Auseinandersetzung erhellt werden, die im 20. Jahrhundert Wittgenstein mit Moore's Aufsatz „A defense of common sense“ in seinen Bemerkungen „Über Gewissheit“ geführt hat. Dort heißt es zum Beispiel unter Nr. 160: „Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt nach dem Glauben.“ Nr. 341: „D.h. die Fragen, die wir stellen, und unsere Zweifel beruhen darauf, dass gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen.“ L. Wittgenstein: *Über Gewissheit*. Frankfurt 1994 (= *Werkausgabe Bd. 8*), S. 153, 186.

24 Dies beschreibt Wittgenstein in mehreren Sätzen, z. B. Nr. 232: „Jedes einzelne dieser Fakten könnten wir bezweifeln, aber alle können wir nicht bezweifeln. [...] Dass wir sie nicht alle bezweifeln, ist eben die Art und Weise, wie wir urteilen, also handeln.“ Und Nr. 509: „Ich will eigentlich sagen, dass ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verlässt [...]“, S. 165, 221.

25 Die übliche Übersetzung „Hörensagen“ für „ex auditu“ scheint mir für den ersten *modus percipiendi* ungünstig, da der deutsche Ausdruck im Sinne von Gerüchten, zweifelhaften, nicht vertrauenswürdigen Nachrichten aus zweiter Hand verwendet wird. De Dijn übersetzt englisch offener „from report“ (Spannbreite von Bericht, Nachricht, Gerücht), S. 43; Rousset französisch ganz ähnlich wie im Deutschen üblich „à partir du ouï-dire“, S. 67.

26 Thomas Hobbes: *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore*. Introduction, texte critique et notes par K. Schuhmann, Paris 1998, II, 1. Übersetzung hier und im Folgenden zitiert

den, dass ihre Wahrnehmung uns Gedanken ins Bewusstsein zurückzurufen erlaubt.“²⁷ Die Merkzeichen sind unsererwegen, die Zeichen der Kommunikation der anderen wegen aufgestellt. Menschliche Stimmlaute, die Zeichen für Gedanken sein sollen, werden Rede genannt, ihre einzelnen Teile Namen (Hobbes, *De corpore* II, 3). Die Namen finden ihren Ursprung im Belieben der Menschen. Ständig entstehen neue Wörter und alte werden vergessen, die Dingnaturen können sich nicht selbst ihre Namen gegeben haben (Hobbes, *De corpore* II, 4).

In den beiden Varianten des ersten *modus percipiendi* ist die Rolle von Dritten entscheidend, das, was man hört und was unzweifelhaft ist, ist der eigenen Erfahrung entzogen, man ist angewiesen auf die Berichte und Erzählungen von anderen aus der Umgebung und was die konventionellen Zeichen betrifft, handelt es sich hier gewissermaßen um eine Institution, die historisch gewachsen und der eigenen Erfahrbarkeit entzogen ist.

2. Perspektive: Rechtfertigung

Nachdem anhand von Beispielen deutlich wurde, in welchem Sinne und in welchen Kontexten ein durch Sprache als soziale Praxis vermittelter *modus percipiendi* unzweifelhaft ist und welche Funktion für den Lebensvollzug diese Unzweifelhaftigkeit hat, wird eine andere wichtige Perspektive auf den ersten *modus percipiendi* eingenommen. In dem Beispiel von den Proportionalzahlen sind die Arten der Rechtfertigung von Verfahren und Inhalten der vier verschiedenen *modi percipiendi* thematisiert. Für den erst genannten *modus percipiendi* heißt das, dass die Bedeutung der Präposition *ex* (*ex auditu*, *ex aliquo signo*) expliziert wird. Es wird gezeigt, was die Verfahren sind, um eine Aufgabe (*Welche ist die vierte Zahl, die sich zu einer gegebenen dritten so verhalte wie die gegebene zweite zur gegebenen ersten?*) zu lösen und die Lösung durch eben die Legitimität dieser Verfahren zu rechtfertigen. Charakteristisch für den ersten *modus percipiendi* ist es, dass hier soziale Institutionen betrachtet werden. Kaufleute (als Repräsentanten der sozialen Institution des Handel-Treibens) verweisen auf die soziale Institution Schule, die der Sprache der Lehrer Autorität verleiht. Die Sätze, die dort gesprochen und gehört und in entsprechenden Übungen angeeignet werden, haben die Funktion, auf das Berufsleben vorzubereiten und sich in eben diesem zu bewähren. Ein solcher Satz, der in der Institution Schule gehört und geübt worden ist und sich im pragmatischen Kontext des Handel-Betriebens bewährt hat, ist die Regel *de tri*, deren Anwendung die Lösung liefern kann. Die Art der Rechtfertigung des Verfahrens zur Lösungsfindung ist also ziemlich komplex, das unterscheidende Merkmal ist der Rekurs auf soziale Institutionen, die durch die soziale Praxis der gesprochenen und geschriebenen Sprache und abgesichert durch den pragmatischen Erfolg unzweifelhaftes Wissen produzieren.

nach: *Elemente der Philosophie. Erste Abteilung. Der Körper*. Übers. u. hrsg. v. K. Schuhmann, Hamburg 1997, S. 25.

27 Ebd. S. 26 (Hobbes, *De corpore* II, 1).

V. Unzweifelhaftigkeit in eigenen Erfahrungen

*Est perceptio, quam habemus ab experientia vaga ...*²⁸

1. Perspektive: Die Funktion der Unzweifelhaftigkeit

In unserer Lebenspraxis (*usus vitae*) vollziehen wir auf der Basis von beobachteten Einzelfällen sehr häufig Verallgemeinerungen, die zur Orientierung im Alltag dienen. Dieser Zusammenhang aus Beobachtung, Verallgemeinerung und Orientierung daran wird unbestimmte Erfahrung (*experientia vaga*²⁹) genannt. Durch die Beobachtungen ist die eigene Beteiligung betont, die zur (unbestimmten) Erfahrung gehört. Die Charakterisierung „unbestimmt“ (*vaga*) klärt die Art von Verallgemeinerung, die hier gemeint ist. Die Beispiele sind Sätze, die unsere Erfahrung in einer Art Zuordnung von Ähnlichem zu Ähnlichem bündeln. Das eine ist das Wissen darum (oder auch die Behauptung, Spinoza sagt „affirmo“), dass ich sterben werde. In dieser Behauptung bündele ich meine Beobachtungen und Erfahrungen, an der Stelle der anderen mir *ähnlichen* sein zu können. Gleiches gilt für das Wissen darum, dass Öl eine Flamme nährt und Wasser sie löscht. Dadurch bilden sich Gewohnheit und Erwartung, die zu einem alltagspraktischen Orientierungswissen werden, solange nicht widerstreitende Erfahrungen gemacht werden, die das erworbene Wissen zu erschüttern in der Lage sind. Unbestimmte Erfahrung wird also durch ein alltagspraktisches induktives Vorgehen gewonnen, wodurch sich für Spinoza ein lockerer Zusammenhang zwischen diesem *modus percipiendi* und den Methoden der Empiriker herstellen lässt, die er, so die Ankündigung in der Fußnote zu Paragraph 27, an späterer Stelle eigens zum Thema zu machen gedenkt. Daraus kann nicht geschlossen werden, dass der zweite *modus percipiendi* aus unbestimmter Erfahrung in Spinozas Ansicht von den Empirikern verwendet wird³⁰. Denn die Verallgemeinerung im zweiten *modus percipiendi* ist nicht durch den Verstand bestimmt³¹, d. h., die Erfahrungen werden nicht durch den Verstand einer eigenen Prüfung oder Rechtfertigung unterzogen, es findet also kein planmäßig geordnetes Experimentieren statt, das systematisch variiert und auf die Grenzen der Gültigkeit hin untersucht. Gleichwohl ist damit nicht gesagt, dass unbestimmte Erfahrung gänzlich ohne Be-

28 TIE n. 19/SO 2, 16/Ba 18.

29 Die Einführung dieses Terminus wird häufig als Kritik an Bacon gedeutet, dessen Basis in seiner „Instauratio magna“ der Begriff der Erfahrung ist. Es wird bemerkt, dass sich weder in der Einteilung der *Kurzen Abhandlung* noch in der der *Ethica* der Terminus findet. Dies deutet auf den spezifischen Hintergrund dieser Schrift, die Auseinandersetzung mit Bacon hin, vgl. z. B. Gebhardt S. 77, Bartschat S. 105.

30 Dies betont zu Recht Stemann S. 31.

31 Diese Wendung „*quae non determinatur ab intellectus*“ wurde meist als negative Charakterisierung des zweiten *modus percipiendi* verstanden, vgl. z. B. De Dijn S. 53. Dies liegt nahe, wenn die Perspektiven der Darstellung von Kontext, Rechtfertigung und Evaluation nicht unterschieden werden. Geschieht dies wie hier vorgeschlagen aber, dient die Wendung der Charakterisierung des Ausdrucks „unbestimmte Erfahrung“ im Unterschied zu einer bestimmten Erfahrung, die in empirischen Wissenschaften angesiedelt ist.

teilung des Verstandes, also gewissermaßen instinktiv vonstattengeht³². Die alltägliche Lebenspraxis liefert in ihren Verfahren (induktives Vorgehen, Verallgemeinerung) und in ihren Überzeugungen (die in den Beispielen genannt werden) Anknüpfungspunkte für die wissenschaftliche, durch den Verstand bestimmte Prüfung und Forschung. Für den Kontext des Alltagslebens genügt es aber völlig, allgemeine Überzeugungen zu bilden, die handlungsorientierende Erwartungen generieren. Das Wissen um meine Endlichkeit, also darum, dass ich sterben werde, ist ein Beispiel für das, was meine Lebensführung ständig beeinflusst. Gleiches gilt für die anderen Beispiele, dass Öl eine Flamme nährt und Wasser sie löscht. Dieses Wissen ist ein tradiertes und selbst ausprobiertes und für die Lebenspraxis nicht verzichtbarer Erfahrungsschatz, den wir einsetzen und darauf setzen, ohne die weiteren Gründe dafür geprüft zu haben. Wissen aus unbestimmter Erfahrung habe ich zum Beispiel auch um die Unterschiede zwischen verschiedenen Tieren und Menschen, Hunde sind bellende Tiere, Menschen vernunftbegabte (*animal rationale*). Auch das habe ich zum Zwecke der Lebenspraxis, in der ich mit Hunden anders umgehe als mit Menschen, nicht biologisch oder philosophisch vertieft. Die Unzweifelhaftigkeit dieses Erfahrungswissens nennt Spinoza unerschütterlich (*inconcussum*), um die tragende Funktion für die Lebenspraxis zum Ausdruck zu bringen.

2. Perspektive: Rechtfertigung

In dem Passus über das Proportionalzahlenbeispiel wird der Schwerpunkt auf die Begründung des Verfahrens und der im Ergebnis gewonnenen Überzeugungen gelegt. Es wird also erläutert, was in der allgemeinen Beschreibung in der Präposition „*ab experientia vaga*“ kondensiert ist. Das Verfahren zur Lösung der Aufgabe (*Welche ist die vierte Zahl, die sich zu einer gegebenen dritten so verhalte wie die gegebene zweite zur gegebenen ersten?*) ist dreischrittig: Zuerst werden verschiedene einfache Fälle von drei Zahlen durchgespielt, in denen sich die Lösung für die richtige vierte Zahl leicht ergeben kann. Durch Variieren und Ausprobieren (gewissermaßen durch *trial and error*) wird ein Rechenweg gesucht und entdeckt, auf dem zu der richtigen Zahl gefunden werden kann. Was im Beispiel der Überzeugung von der eigenen Sterblichkeit die Beobachtung war, ist hier das Durchspielen und Ausprobieren. Der zweite Schritt ist dadurch vorbereitet, nämlich die Verallgemeinerung, also der Schluss von dem für die Einzelfälle gültigen Zusammenhang auf alle ähnlichen Zusammenhänge. Dieser über die Einzelfälle induktiv gefundene allgemeine Rechenweg wird verallgemeinert, um andere und kompliziertere Fälle lösen zu können. Darin liegt der dritte Schritt: Die Verallgemeinerung hat nämlich den Zweck, zur Orientierung in anderen Situationen dienen zu können und nicht den, eine Einsicht in das Wesen der Proportionalität zu geben. Die ersten beiden Schritte sind für die Zwecke der Lebenspraxis dann gelungen, wenn der dritte Schritt gegangen werden kann und die Erfüllung der Orientierungsfunktion rechtfertigt im Nachhinein die Tauglichkeit des Ausprobierens und der Verallgemeinerung. Wie beim ersten *modus*

32 Vgl. Stemann S. 32.

percipiendi hängt die Rechtfertigung an der pragmatischen Rolle, die der verallgemeinerte Satz zu übernehmen vermag.

VI. Zwischenbemerkung: Der TIE und die *Regulae* von Descartes II

Werden zwei Bemerkungen aus der zweiten und dritten Regel in den *Regulae* zusammengenommen³³, können die beiden Gewissheit gewährenden Handlungen des Verstandes (Intuition und Deduktion) mit zwei unsicheren Weisen des Auffassens kontrastiert werden: der sinnlichen Wahrnehmung (*sensus*) und der Einbildungskraft (*imaginatio*). Die sinnliche Wahrnehmung gibt nach Descartes bloß ein „schwankendes Zeugnis“, die Einbildungskraft durch verkehrte Verbindungen ein „trügerisches Urteil“. Diese Gegenüberstellung ist klassisch und wird von Spinoza im TIE gerade *nicht* vollzogen. Die sinnliche Wahrnehmung und die Einbildungskraft mögen zu den Fähigkeiten des Menschen gehören. Descartes nimmt sie als solche in Regel 12 wieder auf. Dort wird ausgeführt, dass es in uns Menschen nur vier Fähigkeiten gibt: Verstand, Einbildungskraft, Sinne und Gedächtnis³⁴. Spinozas Einteilung dagegen entspringt einer spezifischen Fragestellung, die es verlangt, unzweifelhafte *modi percipiendi* in einen Überblick zu bringen. Es wird also *keine* Typologie von menschlichen Fähigkeiten entwickelt. Sinnliche Wahrnehmung und Einbildungskraft kommen in dem Überblick Spinozas nicht vor. Die ersten drei *modi percipiendi* erweisen sich allerdings in sehr verschiedenem Sinne als irritierbar durch die Einbildungskraft. Dies macht sie zu ungeeigneten Kandidaten auf der Suche nach orientierender Gewissheit, beschränkt auf ihre Kontexte produzieren sie allerdings wie gezeigt sehr wohl unzweifelhafte Auffassungen.

Descartes' Reflexion auf eine Art Spürsinn (*sagacitas*) in Regel 6³⁵, der geübt werden muss, um alle Dinge in den richtigen Reihen zu ordnen, beginnt mit der Beschreibung eines suchenden Vorgehens bei der Bildung einer Reihe von Zahlen, die in kontinuierlicher Proportion stehen. Dieses ähnelt bis zu den vorgenommenen Ableitungen aus dem Entdeckten dem Vorgehen, das Spinoza bei der Lösung der Proportionalzahlenaufgabe für den zweiten *modus percipiendi* skizziert. Die Frage stellt sich, ob die Entwicklung des Spürsinn und das Vorgehen nach demselben bei Descartes zum Verfahren der Deduktion gehört oder davon zu unterscheiden ist? Wenn letzteres der Fall ist, ist ungeklärt, ob hier eine dritte Handlung des Verstandes auftaucht, die gewisse und wahre Erkenntnis liefert oder nicht. Oder wird hier implizit von einem anderen Sinn von Gewissheit Gebrauch gemacht? Spinoza gibt auf

33 *Regulae* 2, 4; AT X, 365 und *Regulae* 3, 5; AT X, 368. Auf diese Weise nimmt J. D. Sánchez Estop eine Vierteilung von Wissensweisen (*modes de connaissance*) vor, um diese mit Spinozas Vierteilung zu identifizieren, vgl. S. 61.

34 *Regulae* 12, 2; AT X, 411. Hier und im Folgenden wird, soweit nicht anders angegeben, die Übersetzung von L. Gäbe verwendet: *Regulae ad directionem ingenii/Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, lat.-dt. Philosophische Schriften in einem Band. Hamburg 1996 (= PhB 262a, Hamburg 1973).

35 *Regulae* 6, 7; AT X, 384.

diese offenen Fragen mit dem Theoriestück von der *experientia vaga* eine Auskunft.

VII. Unbezweifelbarkeit in allgemeinen Schlüssen

*Est perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate ...*³⁶

Mit dem dritten *modus percipiendi* findet der Übergang von der Lebenspraxis zu wissenschaftlichen Reflexionen statt. Der Stil der Darstellung ändert sich, insgesamt drei Anmerkungen werden in hoch verdichteten Formulierungen kritische Bemerkungen gemacht, die sich vor allem auf die Philosophie Descartes' beziehen. Die Auseinandersetzung mit dem dritten *modus percipiendi*, der Ausweis der philosophischen Problematiken desselben und die Unterscheidung zwischen diesem und dem vierten *modus percipiendi* bleiben das zentrale Thema des Traktats und sind hier skizziert, um in den ersten beiden Teilen der Methode entfaltet zu werden.

1. Perspektive: Die Funktion der Unzweifelhaftigkeit

Im dritten *modus percipiendi* sind unzweifelhafte *Schlüsse* möglich. Die allgemeine Charakterisierung dieser Schlüsse besagt, dass die Essenz einer Sache aus einer anderen Sache erschlossen wird. Die Differenzierung von zwei Arten von Schlüssen und die Beispiele dazu zeigen, dass die eine „Sache“ (*res*), aus der die Essenz der anderen erschlossen wird, ein allgemeiner Bedingungs-zusammenhang ist und die andere „Sache“ ein konkreter Sachverhalt, welcher unter jenen subsumiert werden kann. Dies erlaubt es, einen Schluss zu ziehen, der das Wissen erweitert. Es kann in der einen Art, die Spinoza angibt, ein allgemeiner Schluss auf die Ursache einer gegebenen Wirkung sein oder in der anderen Art ein Schluss auf bestimmte wesentliche „Merkmale“ (*propria*) eines Sachverhaltes. Durch dies Subsumtionsverfahren wird die Essenz einer Sache aus einer anderen Sache (*ex alia re*), dem allgemeinen Bedingungs-zusammenhang erschlossen. „Essenz“ bedeutet für den dritten *modus percipiendi* etwas anderes als für den vierten *modus percipiendi*, dies macht Spinoza durch die Qualifizierung der erkannten Essenz im vierten *modus percipiendi* als *partikuläre* Essenz (*essentia particularis*) oder als *wahre* Essenz (*vera essentia*) deutlich. In der die Bestimmung des dritten *modus percipiendi* erläuternden Fußnote im § 19 wird betont, dass hierbei bloß Merkmale (*propria*) und eben nicht die partikuläre Essenz einer Sache begriffen werden. Erschlossen wird im dritten *modus percipiendi* eher die „abstrakte Essenz“, die darin besteht, dass ein Sachverhalt Fall einer allgemeinen Regel ist, aus der dann Einsichten über den Sachverhalt (über seine Ursache oder seine wesentlichen Merkmale) folgen. Für jeden möglichen Sachverhalt kann durch Subsumtion unter sehr allgemeine Regeln eine „abstrakte

36 TIE n. 19/SO 2, 16/Ba 18.

Essenz“ bestimmt werden, die aber nichts von der Besonderheit dieses Falls erkennen lässt, denn davon wird im Subsumtionsverfahren ja gerade abstrahiert.

Die „abstrakte Essenz“ eines Sachverhaltes kann klar (*clare*) begriffen werden. Dies legt Spinoza durch die dreifache Verwendung des Ausdrucks „klar“³⁷ in der Vorstellung der ersten Art des allgemeinen Schlusses auf die Ursache einer gegebenen Wirkung nahe. Werden die drei Stellen zusammengenommen, ergibt sich, dass a) das Perzipieren einer so und so beschaffenen Empfindung klar ist (also etwas in einer Idee Repräsentiertes stimmt mit dem Inhalt der Perzeption dieser Idee überein), dass b) ein Begreifen einer Perzeption *als* Wirkung klar ist (damit wird die Perzeption als Fall einer allgemeinen Regel bestimmt: Wenn etwas eine Wirkung ist, dann gibt es eine Ursache) und dass c) der Schluss von der Wirkung auf das Vorhandensein einer Ursache klar ist (damit wird deduktiv geschlossen: Wenn etwas eine Wirkung ist, dann gibt es eine Ursache. Die Perzeption der so und so beschaffenen Empfindung ist eine Wirkung. Es gibt eine Ursache.).

Worin die Ursache besteht, was diese kennzeichnet, kann im dritten *modus percipiendi* nicht ausgemacht werden, es kann mit Gewissheit nur auf das Bestehen einer Ursache geschlossen werden, die nicht mehr Bestimmungen hat als die, die aus dem klar perzipierten Sachverhalt selbst schon hervorgehen. Aus dem klar als eine Wirkung begriffenen Sachverhalt, dass wir „einen so beschaffenen und keinen anderen Körper empfinden (*sentire*)“, können wir auf die Einheit von Körper und Geist als Ursache der Empfindung schließen (der Art: Wenn wir etwas empfinden, dann gibt es eine Ursache der Empfindung. Wir empfinden etwas. Also gibt es eine Ursache für die Empfindung.). Das, was über die Einheit als Ursache (*causa*) gesagt werden kann, ist aber nicht mehr, als was die Empfindung *als* Wirkung (*effectus*)³⁸ schon zeigt, nämlich einen irgendwie gearteten empfindbaren Zusammenhang. Die Qualifizierung der Ursache für die Empfindung als Einheit muss damit ohne weitere Bestimmungen

37 Bei der Beschreibung des dritten *modus percipiendi* wird an drei Stellen der Ausdruck „clare“ verwendet: *clare concipitur* (Anmerkung zu n. 19), *clare percipimus*, *clare concludimus* (n. 21). Mit dem Ausdruck „klar“ nimmt Spinoza auf das cartesische Wahrheitskriterium des „*clare et distincte*“ Bezug. Die *Regulae* geben keine explizite Auskunft, in den *Princ. Phil.* finden sich Definitionen der beiden Kriterien, die sich auf Ideen als Repräsentationen beziehen: Eine Idee sei genau dann klar, wenn sie „dem aufmerksamen Geist gegenwärtig und offenkundig“ (und das heißt nicht der Wahrnehmung oder der Vorstellungskraft) präsent sei und distinkt dann, wenn sie von allen Ideen unterschieden sei und nur das enthalte, was klar ist (*Princ. Phil.* I, 45; AT VIII, 22).

38 Für diese Deutung ist die grammatische Interpretation des Wortes „*effectus*“ als Nominativ oder Genitiv in der ersten Fußnote zu n. 21 zentral. In dem Satz „*Nam per illam unionem nihil intelligimus praeter sensationem ipsam, effectus scilicet, ex quo causam, de qua nihil intelligimus, concludebamus.*“ hat Bartschat in seiner Ausgabe gegenüber der kritischen Ausgabe von Gebhardt eine Korrektur vorgenommen: *effectus*] korrigiert vom Nominativ in den Genitiv und übersetzt „*effectus scilicet*“: „nämlich [die Empfindung] einer Wirkung“. Möglicherweise hat Bartschat hier das Votum von Rousset für den Genitiv aufgenommen, vgl. Rousset S. 191. Eine Interpretation als Nominativ und eine Übersetzung wie: „nämlich die Wirkung“ bringt dagegen allerdings den für den dritten *modus percipiendi* entscheidenden Schritt der Auffassung der Empfindung *als* Wirkung zum Ausdruck. Die Wirkung wird ja nicht empfunden, sondern im dritten *modus percipiendi* wird etwas als Wirkung beurteilt (wie es bei der Übersicht über die *modi percipiendi* insgesamt um Urteilsakte geht).

bleiben, soll der Schluss Gewissheit haben. Jede konkrete Bestimmung der Einheit als z. B. von dem und dem Organ des Körpers verursacht oder als Beleg dafür, dass es einen mit dem menschlichen Geist besonders eng verbundenen Körper gebe³⁹, wäre völlig ungewiss und damit möglicherweise hochgradig irrtümlich.

Genauso unbestimmt muss das bleiben, was diese Empfindung ist, in der wir einen so beschaffenen und keinen anderen Körper empfinden. Die Formulierung: *postquam clare percipimus, nos tale corpus sentire et nullam aliud*, gibt über eine Differenzierung von Empfindungen Aufschluss, nämlich die zwischen Empfindungen wie den in den Sätzen ausgedrückten: „Mein Körper schmerzt“ und „Die Vase ist schwer“⁴⁰. Der Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Empfindungen liegt darin, dass die in dem Satz „Mein Körper schmerzt“ ausgedrückte Empfindung dann die Wirklichkeit zutreffend darstellt, wenn jemand die Empfindung hat. Dies gilt für die in dem Satz „Die Vase ist schwer“ ausgedrückte Empfindung nicht. Mehr kann über die Empfindung im dritten *modus percipiendi* nicht ausgesagt werden, es wäre ungewiss und deshalb möglicherweise verfehlt, die Empfindung als Ausdruck einer passiven „*facultas sentiendi*“ aufzufassen, die bestimmte Vorstellungen von einer anderen Substanz (*res extensa*) empfängt, wie Descartes das tut⁴¹.

Der zweite Typ unzweifelhaften Schließens nimmt allgemeine Bedingungsbeziehungen in den Blick, in denen ausgedrückt wird, dass ein Allgemeines von einigen Merkmalen (*propria*) begleitet ist. Diese Merkmale sind beständig (*semper*) mit dem Allgemeinen verbunden. „Beständig“ (*semper*) ist nicht zeitlich, sondern logisch zu lesen und die Merkmale, die beständig mit dem Allgemeinen verbunden sind, können als solche verstanden werden, ohne die man das Allgemeine nicht erfassen kann. Auf diese Weise lässt sich der Sinn des zweiten Teils des cartesischen Doppelkriteriums „*distinkt*“ rekonstruieren⁴². Spinoza verwendet diesen Terminus an dieser Stelle nicht, um ihn für seinen eigenen Gebrauch im ersten Teil der Methode zur Verfügung zu haben. Das Beispiel von der Größe der Sonne⁴³, das diesen zweiten Typ erläutern soll, ist aber eines, das auf Descartes' Ausführungen in der dritten Meditation anspielt, wo es die Bestreitbarkeit physikalischer Gegenstände im Raum (von mir verschiedene Dinge: *res a me diversae*) plausibel machen soll. In diesem Beispiel ist der allgemeine Zusammenhang die Natur des Sehens, die wesentlich dadurch gekennzeichnet ist, dass „wir ein und dasselbe Ding in großer

39 Dies schließt Descartes, vgl. *Princ. Phil.* II, 2; AT VIII-1, 41; vgl. auch *Med.* VI, 13; AT VII, 81.

40 Hier und im Folgenden nehme ich die Überlegungen von Stemann zur Kritik an Descartes' Wahrnehmungstheorie in diesem Beispiel auf. Vgl. Stemann S. 106.

41 Vgl. *Med.* VI, 10; AT VII, 78.

42 Vgl. zur Rekonstruktion der Bedeutung von „*distinkt*“ D. Perler: *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt a. M. 1996, S. 269 ff. „*Distinkt*“ sind nur solche Eigenschaften, ohne die man den Gegenstand nicht erfassen kann und das heißt dann auch solche, die eine Substanz zu jedem Zeitpunkt auszeichnen und die sich bei Übergängen nicht verändern. Damit sind nur solche Eigenschaften im Blick, die zum Begriff von dem Ding gehören, also nicht Sinneseigenschaften, sondern begriffliche Einsichten. Eine klare und distinkte Idee von einem Ding ermöglicht der Allgemeinheit wegen keine Reidentifizierung des Dings, denn klar und distinkt können keine partikulären Eigenschaften eingesehen werden.

43 Dies Beispiel kommt in n. 78 noch einmal vor.

Entfernung als kleiner erblicken, als wenn wir es aus der Nähe betrachten“ (nennen wir dies die Eigenschaft P). Wird nun ein konkreter Sachverhalt, unser Sehen der Sonne als fußballgroße Kugel am Himmel, als Anwendungsfall für den allgemeinen Zusammenhang begriffen, dann kann auf das Zutreffen des wesentlichen Merkmals der Natur des Sehens für den konkreten Sachverhalt geschlossen werden: Die Sonne ist größer, als sie uns erscheint. (Der Schluss kann so rekonstruiert werden⁴⁴: Wenn wir Gegenstände sehen, dann erscheint uns ein und dasselbe Ding in großer Entfernung kleiner, als wenn wir es aus der Nähe betrachten – aus der wir die wirkliche Größe des Gegenstandes zu sehen vermögen. Wir sehen die Sonne aus großer Entfernung. Also erscheint uns die Sonne in großer Entfernung kleiner, als wenn wir sie aus der Nähe betrachten würden, aus der wir – bei gegebenen technischen Möglichkeiten – die wirkliche Größe zu sehen vermöchten. Das heißt, die Sonne ist größer als sie uns erscheint.)

Gewiss und ohne jeden Irrtum muss der Schluss und auch das, woraus geschlossen wird, sein. Damit die Gewissheit garantiert ist, muss also demonstriert worden sein, dass dem allgemeinen Zusammenhang die genannten wesentlichen Eigenschaften zukommen, sonst wird nach dem zweiten *modus percipiendi* vorgegangen⁴⁵. Diese Demonstration muss dem gewissen Schluss natürlich vorausgehen. Spinoza leistet dies nicht, sondern ruft durch die Wahl der Beispiele die cartesischen Demonstrationen auf, denen Gewissheit im Sinne des dritten *modus percipiendi* zukommt. Es muss also die Natur des Sehens erforscht und dabei die Eigenschaft P aus der Natur des Sehens abgeleitet werden. Diese Ableitung (als Wirkung aus drei Ursachen) hat Descartes im 6. Kapitel der *Dioptrique*⁴⁶ vorgelegt. Die Ableitung der Größe der Sonne geschieht nicht aus der (partikulären) Essenz der Sonne, über die wir durch solche Ableitungen nichts erfahren, da nicht mehr dabei klar wird, als was auf alle Gegenstände, die von weit weg gesehen werden, angewandt werden kann.

Spinoza kennzeichnet den dritten *modus percipiendi* als klares und distinktes Begreifen im cartesischen Sinne. Durch dieses Vorgehen, das in den beiden auf Descartes Bezug nehmenden Beispielen skizziert wird, ist die Essenz aber nicht adäquat⁴⁷

44 Vgl. andere Rekonstruktionen bei Matheron, *Les modes de connaissance* S. 106 ff.

45 Ich folge hier der Interpretation von Matheron, *Les modes de connaissance* S. 103 ff., der den dritten *modus percipiendi* viel stärker macht, als er von vielen Interpreten dargestellt worden ist. Dies zeigt sich in seinem Anliegen nachzuweisen, dass es nicht zutrefte zu sagen, Spinoza habe zur Zeit der Abfassung des TIE noch nicht über die Theorie der „notiones communes“ verfügt, da diese Theorie, wie sie in der *Ethica* entwickelt wird, für die Absicht des TIE nicht relevant sei und sie möglicherweise aus diesem Grunde dort nicht auftauche.

46 *De la vision*, AT VI, 130–147.

47 Matheron, *Les modes de connaissance* S. 103, argumentiert mit Rekurs auf die Fußnote zu n. 19 dafür, dass im dritten *modus percipiendi* nicht die Essenz einer Sache, sondern nur Eigenschaften derselben begriffen werden. Gleichzeitig sei das, was im dritten *modus percipiendi* begriffen werde, adäquat, da einerseits nicht auf inadäquate, sondern auf adäquate Weise geschlossen werde und andererseits der weitere Textverlauf eine Gleichsetzung von Gewissheit (*certitude*), wahrer Idee (*idée vraie*) und Adäquatheit erlaube. Da dem dritten *modus percipiendi* Gewissheit zukomme, gelte für ihn auch Adäquatheit. Problematisch ist an dieser Argumentation, dass dem Ausdruck „adäquat“ hier die Bedeutung von korrekt (adäquates Schließen ist korrektes Schließen) gegeben wird. Die Korrektheit der Schlüsse im dritten *modus percipiendi*

begriffen. Mit Rekurs auf die bisher gewonnene Terminologie kann gesagt werden, dass adäquat nur die partikuläre, nicht die abstrakte Essenz eingesehen werden kann. Wenn Spinoza das Doppelkriterium des „clare et distincte“ affirmativ aufnimmt, dann gibt er ihm eine vollständig andere Bedeutung im Kontext des vierten *modus percipiendi*, mittels dessen partikuläre Essenzen erkannt werden können⁴⁸.

2. Perspektive: Kritik

Die Darstellung der Funktion und des Kontextes des dritten *modus percipiendi* kann auch als kritische Abhandlung zur Abstraktion gelesen werden, die sich vor allem in der Darstellung der Beispiele und in den Anmerkungen (besonders Anmerkung 2 zu § 21) niederschlägt. Es lassen sich drei Ebenen von Abstraktionskritik rekonstruieren.

2.1 Abstraktheit der Subsumtion

Das Verfahren der Subsumtion ist abstrakt, da in der Unterordnung von einem konkreten Sachverhalt unter eine gegebene allgemeine Regel von den inhaltlichen Besonderheiten des konkreten Sachverhaltes abgesehen wird. Die Besonderheit reduziert sich auf eine logische Beziehung der Subordination von partikulären Urteilen unter allgemeine Urteile, die einigen Schlussregeln unterliegt. Wird eine solche Subordination wie im Beispiel von der gesehenen Größe der Sonne unter menschlichen Bedingungen vorgenommen, ergibt sich kein Erkenntnisgewinn über die Besonderheiten dieses Falls. Abstraktheit heißt also hier, dass die Besonderheiten von Gegenständen nicht betrachtet werden und gezielt von Partikularität abgesehen wird⁴⁹.

würde Spinoza sofort zugestehen, wenn er die Adäquatheit des Schlusses im dritten *modus percipiendi* leugnet, muss der Ausdruck eine andere Bedeutung haben. Ellsiepen versucht Spinozas Begriff der Adäquatheit in der *Ethica* als klare und deutliche Erkenntnis auf Überlegungen im TIE zurückzuführen, vgl. C. Ellsiepen: *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva. Die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früherer Religionstheorie*, Berlin, New York 2006, S. 68 ff. Die Gleichsetzung zwischen Gewissheit, wahrer Idee und Adäquatheit, die Matheron vornimmt, ist ebenfalls problematisch, wenn man bedenkt, dass in der Übersicht über die *modi percipiendi* das Bedeutungsfeld von „unzweifelhaft“ (*indubie*) und vier Sinne von Unzweifelhaftigkeit entwickelt werden. Dabei zeigt sich für den dritten *modus percipiendi*, dass er zwar als unzweifelhaft im Sinne von gewiss gelten kann, aber nicht als vollständig sicher (sondern dies nur bei größter Vorsicht vor den Irrtümern der Einbildungskraft (*imaginatio*)). Diese Gewissheit, die nicht zugleich vollständige Sicherheit ist, wird nicht mit Adäquatheit identifiziert, sondern Gewissheit im Sinne des vierten *modus percipiendi* (vgl. oben Abschnitt II).

48 Die genauere Bedeutung von Spinozas Begriff der Adäquatheit mit den Merkmalen Klarheit und Distinktheit entwickelt Ellsiepen für den Kontext des TIE und der *Ethica*, vgl. Ellsiepen S. 71–73.

49 Diese Kritik wird in n. 93 wiederholt, wo es heißt: „Denn von bloß allgemeinen Grundsätzen kann der Verstand nicht zu einzelnen Dingen herabsteigen, da die Grundsätze sich eben auf

Das Subsumtionsverfahren betrachtet nur die Zuordnung zwischen zwei gegebenen Größen. Der Reflexionsakt, durch den der konkrete Sachverhalt *als* Fall der Regel bestimmt wird, ist nicht als einer aufgefasst, durch den das partikuläre Urteil erst erzeugt wird. Das Begreifen einer Empfindung, wie sie im ersten Beispiel beschrieben wurde, als eine Wirkung ist klar (*clare*) nicht deswegen, weil etwas Gegebenes vom Geist klar aufgenommen wird, sondern weil die Empfindung als Wirkung durch einen geistigen sich selbst transparenten Akt erzeugt wird. In diesem Erzeugungsakt liegt die Macht des Geistes (*potentia intelligendi*), die eine abstrakte Betrachtung nicht erkennen kann. Abstraktheit heißt hier, dass die Gegenstände und Sachverhalte als gegeben angenommen und damit von ihren sie erzeugenden Reflexionsakten isoliert werden.

Soll die Subsumtion gewiss sein, muss die allgemeine Regel, unter die subsumiert wird, selbst gewiss sein. Die Gewissheit der Regel muss entweder in einem aufwendigen wissenschaftlich überprüfbaren Verfahren gezeigt worden sein (dies geschieht für das Beispiel der gesehenen Größe der Sonne unter menschlichen Bedingungen in einer empirisch getesteten Sehtheorie) oder die Regel muss äußerst allgemein sein und so etwas wie eine begriffliche Implikation des Falls aufzeigen. Wird im zweiten Beispiel die Perzeption einer Empfindung eines so und so beschaffenen Körpers als Wirkung aufgefasst und damit unter die allgemeine Regel: „Wenn es eine Wirkung gibt, dann gibt es eine Ursache“ subsumiert, dann kann daraus auf das Vorhandensein einer Ursache für die Empfindung geschlossen werden. Grundlegende Kontextmerkmale der Wirkung können dabei auf die Ursache übertragen werden. Das Beispiel zeigt dies: In der Wirkung wird der Körper (vom Geist) empfunden, die Ursache dafür ist der Zusammenhang von Körper und Geist und es kann das Vorhandensein ganz anderer Ursachen (z. B. ein anderer Körper ist Ursache für die Empfindungen über den eigenen Körper) ausgeschlossen werden⁵⁰. Abstraktion heißt hier, dass die allgemeinen Regeln, die nicht durch wissenschaftlich geprüfte Theorien abgesichert sind, nur sehr elementare begriffliche Zusammenhänge formulieren, die kaum Informationswert haben. Diese äußerst allgemeinen Sätze sind inhaltlich nahezu entleert.

2.2 Das Problem inhaltlicher Fehldeutungen

Die zweite Ebene der Abstraktionskritik setzt bei der inhaltlichen Leerheit der Schlüsse an, die mit Gewissheit möglich sind. Die Bestimmungen, die aus einer gegebenen Wirkung mit Gewissheit gefolgert werden können, sind nicht viel mehr als das Kausalprinzip selbst. Diese inhaltliche Leerheit ruft geradezu die Produktion von Inhalten durch die Einbildungskraft (*imaginatio*), also inhaltliche Interpretationen nach. Sogleich (*statim*) geschieht die Überdehnung der abstrakten Schlüsse durch die Einbildungskraft. Dies wird noch unterstützt durch Suggestionen des

unendlich viele Dinge erstrecken und den Verstand nicht dazu bestimmen, ein einzelnes Ding mehr als ein anderes zu betrachten.“ TIE n. 93/SO 2, 34/Ba 85.

50 Vgl. Matheron, *Les modes de connaissance* S. 105.

Sprachgebrauchs. Werden nämlich für die inhaltlich leeren Ergebnisse Namen verwendet, die in der Alltagssprache gängig sind, dann werden die Bedeutungen der Namen aus dem vertrauten Kontext oft in den unvertrauten übertragen und sorgen für Fehldeutungen. Die Einbildungskraft, die geradezu dazu prädestiniert ist, die Ergebnisse im dritten *modus percipiendi* zu verwirren, gehört nicht zu den hier diskutierten *modi percipiendi*, weil sie das gemeinsame Kriterium nicht erfüllt (nämlich eben zweifelfreies und wahres Wissen zu liefern).

Dreierlei ist dafür verantwortlich, dass durch die Einbildungskraft leicht abstrakte Zusammenhänge durcheinandergebracht werden⁵¹: Erstens isoliert die Einbildungskraft Empfindungen und kappt gewissermaßen deren wesentliche Bezüge und deren reflexive Erzeugungsbedingungen ab. Dies geschieht deshalb, weil die Einbildungskraft zweitens nicht als erzeugende Macht des Geistes (*potentia mentis*), sondern als „passives“ Aufnehmen wirkt. Das macht es drittens unmöglich, die Zusammengehörigkeit verschiedener Gegenstände und Sachverhalte einzusehen. Die Einbildungskraft imaginiert das, was Eines ist, als vielfach und das, was Verschiedenes ist, als Eines. Von dieser Ebene der Abstraktionskritik her lesen sich die Beispiele, die beide auf Überlegungen Descartes' anspielen, als kritische Bemerkungen zu Descartes, der in seinem abstrakten Vorgehen den Irritationen der Einbildungskraft (*imaginatio*) erlegen ist.

2.3 Unangemessene Unterscheidungsformen: reale statt formale Unterscheidungen

Weder dem subsumierenden Verstand noch der isolierenden oder vermischenden Einbildungskraft ist es möglich, die Bezüge zwischen vermeintlich Verschiedenem zu erkennen. Dies führt dazu, dass unangemessene Unterscheidungsformen verwendet werden, nämlich reale, wo formale oder modale Unterscheidungen die einzig adäquaten wären. Besonders klar zeigt dies das auf Descartes anspielende Beispiel, in dem auf die Einheit von Körper und Geist geschlossen wird. Die „*unio mentis et corporis*“ folgt bei Descartes aus dem Beweis der „*res extensae*“, ohne die die Möglichkeit von Körperempfindungen nicht zu verstehen ist. Empfindungen des eigenen Körpers wie Schmerz weisen auf die besonders enge Verbindung, die „*unio mentis et corporis*“ hin⁵². Diese wird vorgestellt wie eine Einheit, die durch Zusammenfügen real voneinander unterschiedener Teile entsteht. Die Kritik in der zweiten Fußnote zu § 21 besteht darin, dass als vielfach (*multiplex*) imaginiert wird, was in sich selbst eines ist (*quod in se unum est*). Abstrakt sind nach Spinoza die realen Unterscheidungen, philosophische Unterscheidungen müssen formal oder modal sein. Real zu unterscheiden heißt anzunehmen, dass Teile von anderen getrennt, aufgelöst, ersetzt werden können. Modal zu unterscheiden heißt, „Teile“ als auf verschiedene Weise affiziert, in verschiedenen Zuständen befindlich zu denken.

51 Vgl. Anmerkung 2 zu n. 21, nn. 81–90, sowie n. 93.

52 Die *Unio*-Idee setzt eine reale Unterscheidung von Körper und Geist voraus, vgl. Stemann S. 110.

Wenn Geist und Körper aber nicht real voneinander unterschiedene Teile sind, die zusammengefügt werden, dann muss auch der Begriff des Körpers anders gedacht werden denn als ausgedehnte Sache, die in Teile zerteilt werden kann, die ihrerseits wieder zusammengefügt werden können.

Für Descartes besteht zwischen den beiden Substanzen Denken und Ausdehnung ein realer Unterschied (*distinctio realis*). Wir erkennen, dass beides real voneinander unterschieden ist, weil wir das eine ohne das andere klar und deutlich einsehen können. Das erlaubt uns, auf ihre wirkliche Getrenntheit zu schließen. Die gleiche Überlegung gilt nach Descartes auch für jeden Teil innerhalb der denkenden oder körperlichen Substanz, auch die denkenden und körperlichen Einzelwesen sind real voneinander getrennt. Spinoza argumentiert dafür, das Verhältnis zwischen der einen Substanz und ihren beiden Attributen Denken und Ausdehnung unter Verwendung von anderen Unterscheidungstypen zu konzipieren, nämlich der „*distinctio formalis*“ und der „*distinctio modalis*“. Mit der „*distinctio formalis*“ kann ein in der Sache begründeter Unterschied zwischen den beiden Attributen gedacht werden, der aber nicht zu einer realen Trennung zwischen den Attributen und damit einer Teilung der einen Substanz führt. Und mit der „*distinctio modalis*“ kann ein Unterschied zwischen der Substanz und ihren Zuständen (*Modi*) gedacht werden, bei dem die Substanz unabhängig von ihren *Modi* bleibt, aber die *Modi* nicht ohne die eine Substanz, sondern nur in Abhängigkeit von dieser Gesamtstruktur vorgestellt werden können⁵³.

53 In den scholastischen Diskussionen wird zum Beispiel im Zusammenhang mit den verschiedenen „Seinsstufen“ (von den Gattungen über die Arten zu den Einzeldingen) eine Differenzierung von Unterscheidungstypen notwendig. Relativ unstrittig ist die Differenzierung zwischen der „*distinctio realis*“, kraft dessen etwas in der Außenwelt nicht das andere ist, und der „*distinctio rationis*“, kraft dessen etwas, das in der Außenwelt mit einem anderen eins und dasselbe ist, durch den Verstand voneinander unterschieden wird. Bei letzterer werden zum Beispiel zwei verschiedene Begriffe als ein und dasselbe aufeinander bezogen, durch die aber nur ein Ding ausgedrückt werden soll. Häufig verwendet, aber zum Beispiel von den Nominalisten bestritten, ist die „*distinctio virtualis*“, die in der Sache selbst liegende Unterscheidbarkeit. Diese gibt den Grund für die Differenzierung von zwei Unterarten der „*distinctio rationis*“: der „*distinctio rationis cum fundamento in re*“, wenn in der Sache selbst eine Unterscheidbarkeit vorliegt, und der „*distinctio rationis sine fundamento in re*“, wenn diese Unterscheidbarkeit in der Sache eben nicht vorliegt wie z. B. im Falle einer rein terminologischen Unterscheidung. Vgl. dazu zum Beispiel: J. Gredt: *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Freiburg 1935 Bd. 1, S. 70 ff. Um eine ganze Reihe von weiteren Unterscheidungstypen gab es in den verzweigten Diskussionen der Scholastik viele Kontroversen. Es wird aber sehr deutlich, dass die Entwicklung von verschiedenen Unterscheidungstypen nötig war, um die verschiedenen metaphysischen Positionen über den Zusammenhang von Allgemeinheit und Einzelheit oder den Zusammenhang zwischen Essenz und Existenz ausdrücken zu können. Die Philosophie von Duns Scotus zum Beispiel wird geradezu mit einem von ihm entwickelten Unterscheidungstyp identifiziert: der „*distinctio formalis*“. Da die „*distinctio realis*“ Trennbarkeit impliziert, sei sie für solche Fälle nicht geeignet, wo es eine Reihe von Gründen dagegen gibt, dass *x* und *y* wirklich verschiedene Dinge sind, wo aber gleichzeitig ein Prädikat *F* auf *x* und nicht auf *y* zutrifft. Wegen des Prinzips der Ununterscheidbarkeit von Identischen können *x* und *y* also nicht identisch sein, gleichzeitig sind sie aber auch nicht real, sondern *formal* verschieden. Die „*distinctio formalis*“ findet zum Beispiel in der Universalienfrage Anwendung, der Frage nach dem Zusammenhang zwischen den allgemeinen Naturen (Universalien) und den sogenannten Individuationsprinzipien. Die Natur des Menschen zum Beispiel ist in den verschiedenen Einzelmenschen die gleiche, diese Einzelmen-

3. Perspektive: Rechtfertigung

Für die Rechtfertigung des Begriffenen im dritten *modus percipiendi* wählt Spinoza einen Kontext, indem er zeigt, wie Mathematiker mit der gestellten Aufgabe umgehen. Es wird ein bestimmter mathematischer Beweis angeführt, den die Mathematiker zugleich erinnern (als Wissenstatsache) und im Nachvollzug neu erzeugen, denn sie reproduzieren ja nicht fertige Wissensbestände, wie dies im ersten *modus percipiendi* von den Kaufleuten getan wird. In dem Beweis wird das Universale, die Natur der Proportion entwickelt und aus ihr das Proprium, dass das Produkt aus der ersten und vierten Zahl dem aus der zweiten und dritten Zahl gleich ist, abgeleitet. Es kann also die Bedingung formuliert werden: Wenn Zahlen zueinander proportional sind, dann gilt, dass das Produkt aus der ersten und vierten Zahl dem aus der zweiten und dritten Zahl gleich ist. Diese allgemeine Regel kann auf die Aufgabenstellung angewendet werden: *Welche ist die vierte Zahl, die sich zu einer gegebenen dritten so verhalte wie die gegebene zweite zur gegebenen ersten?* Diese Anwendung und dadurch die Lösung der Aufgabe ist möglich, wie auch immer die gegebenen drei Zahlen lauten mögen, ob es sich z. B. um die Zahlen 2, 4, 3 handelt oder um die Zahlen 161, 9913, 931⁵⁴. Von dem besonderen Verhältnis der jeweiligen Zahlen zueinander wird bei der Subsumtion unter die allgemeine Regel gerade abstrahiert.

VIII. Zwischenbemerkung: Der TIE und die *Regulae* von Descartes III

Zwei Handlungen des Geistes (*actiones intellectus*) ermöglichen nach Descartes gewisse Erkenntnis, die Intuition und die Deduktion. Der Intuition kommt Evidenz (*evidentia*) und Gewissheit (*certitudo*) nicht nur für Aussagen (*enuntiationes*) wie in Sätzen ausgedrückten Prinzipien, sondern auch für schlussfolgerndes Denken zu, wenn alle Zwischenglieder als Ganzes in einem und demselben „Blick“ überschaut

schen sind aber untereinander real voneinander unterschieden. Zerfällt nun nicht auch die Natur des Menschen in unendlich viele individuierte Einzelnaturen? Die allgemeine Natur des Menschen und die individuierten Einzelnaturen sind nicht *real* voneinander unterschieden und auch nicht nur *rational*, sondern *formal*. Es gibt also einen in der Sache begründeten Unterschied, der aber nicht zu einer realen Trennung führt.

54 An diesem Zahlenbeispiel geht Matheron den euklidischen Beweis in Lehrsatz 19 des 7. Buches der *Elemente* Euklids und dessen Voraussetzungen in größter Genauigkeit durch und macht von den Rechenverfahren her deutlich, inwiefern hier auf die gesuchte Zahl „aus einer anderen Sache“ (*ex alia re*) geschlossen wird. Dies wird kontrastiert mit dem Auffinden der vierten gesuchten Zahl durch den vierten *modus percipiendi* auf einem anderen mathematischen Weg (innerhalb der *Elemente* von Euklid), auf dem das Ergebnis durch die nächste Ursache und damit aus der Relation dieser besonderen Zahlen zueinander gefunden werden kann. Es muss nämlich die Essenz des Verhältnisses (*ratio*) der ersten beiden Zahlen mithilfe der Bestimmung der größten gemeinsamen Teiler gefunden und daraus die gesuchte vierte Zahl abgeleitet werden. Hierbei wird nicht, wie beim dritten *modus percipiendi* auf die Regel *de tri* zurückgegriffen. Vgl. A. Matheron: „Spinoza and Euclidian Arithmetic: the example of the fourth proportional“, in: M. Grene/D. Nails (Hg.): *Spinoza and the Sciences*, Dordrecht u. a. 1986, S. 125–150.

werden und keine Erinnerung, kein Gedächtnis, also keine Sukzession nötig ist (Simultaneität kann durch mehrmaliges Durchlaufen einer Reihe erzeugt, muss aber „geübt“ werden, vgl. Regel 7). Bestimmte einfache Deduktionen, für die dies gilt, geschehen also durch Intuition (Regel 11). Deduktive Ableitungen können nach Descartes niemals verkehrt angestellt werden (von einem Verstande, er mag der Vernunft noch so wenig mächtig sein, sed nunquam male fieri ab intellectus vel minimum rationali), unter die Deduktion fallen solche Schlussfolgerungen, die entfernter sind und d. h., wo Erinnerung an frühere Schritte nötig ist. Die Deduktion erfordert eine „Bewegung“ der Erkenntniskraft, in der eines aus dem anderen abgeleitet wird (vgl. Regel 11).

Die Darstellung des dritten *modus percipiendi* Spinozas ist keine Wiedergabe und Kritik des cartesischen Konzeptes von Intuition und/oder Deduktion. Dies wird z. B. daran deutlich, dass das Kriterium aller *modi percipiendi*, etwas *unzweifelhaft zu bejahen oder zu verneinen*, durch die cartesische Intuition nicht erfüllt wird. Vielmehr unterscheidet Descartes die Intuition bzw. die Fähigkeit des Verstandes, Dinge intuitiv zu erkennen und zu erfassen von der Fähigkeit desselben, bejahend oder verneinend zu urteilen (qua iudicat affirmando vel negando, vgl. Regel 12). Spinoza problematisiert die Abstraktheit der cartesischen Konzeption von Intuition und Deduktion an einem Punkt, nämlich dem Zusammenhang von Intuition und Deduktion in dem Verfahren der notwendigen Verbindung von einfachen Dingen (conjugatio rerum simplicium). Als Beispiel für eine notwendige Verbindung, die intuitiv erfasst wird und der so Gewissheit und Evidenz zukommen soll, wird in den *Regulae* die Proposition „Ich erkenne, also habe ich einen vom Körper unterschiedenen Geist“ angeführt. Damit die Verbindung des Erkennens und der (realen) Unterschiedenheit von Körper und Geist als notwendige und nicht zufällige (wie häufig angenommen) erkannt wird, gilt es, die einfachen Naturen (hier des Erkennens und der Unterschiedenheit) voneinander zu trennen und sie einzeln intuitiv aufzunehmen. In der intuitiven Betrachtung des Erkennens zeigt sich wegen der Bezweifelbarkeit der Existenz des Körpers mit Evidenz, dass die (reale) Unterschiedenheit von Körper und Geist in das Erkennen mit eingeschlossen und damit notwendig mit ihm verbunden ist. Spinozas Kritik an der Abstraktheit des Schlusses von einer Körperempfindung auf die Einheit von Körper und Geist impliziert eine Kritik an der vorausgesetzten Trennung von Körper und Geist, wie sie z. B. hier in den *Regulae* als in der Intuition evident behauptet wird. Damit kritisiert Spinoza aber auch allgemeiner die in der Regel 12 entwickelte methodische Maxime der Absonderung der „einfachen Naturen“, um diese einzeln intuitiv erfassen zu können. Das Verfahren des Auffindens von abgesondertem Einfachen ist eine Abstraktionsbewegung, deren Ergebnisse in der Gefahr stehen, von der Einbildungskraft verwirrt zu werden, so dass das, was Eines ist, als Zusammensetzung Vieler vorgestellt werden kann. Deshalb setzt Spinoza den cartesischen Kennzeichnungen der Intuition als evident und gewiss (certus) und der Deduktion als gewiss, da notwendig, die Bestimmung des dritten *modus percipiendi* als gewiss (certus), aber nicht unbedingt sicher (tutus) entgegen.

IX. Unbezweifelbarkeit als selbstreflexive Gewissheit

*Denique perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae.*⁵⁵

1. Perspektive: Die Funktion der Unzweifelhaftigkeit

Für den vierten *modus percipiendi* werden zwei Arten unterschieden, die aber anders als beim dritten *modus percipiendi* nicht als zwei Varianten einer allgemeinen Bestimmung aufzufassen sind. Wie die Differenzierung: eine *perceptio*, bei der a) ein Ding durch seine Essenz allein und b) durch die Erkenntnis (cognitio) seiner nächsten Ursache perzipiert wird, zu verstehen ist, erklärt sich erst durch die Ausführungen im zweiten Teil der Methode. In § 92 wird erklärt, dass ein Ding dann durch seine Essenz allein begriffen werden muss, wenn es durch sich selbst existiert, also Ursache seiner selbst (causa sui) und das heißt ein nicht-erschaffenes Ding (res increata) ist. Ist ein Ding bedingt durch anderes und bedarf zu seiner Existenz einer anderen Ursache, ist es also ein geschaffenes Ding (res creata), muss es durch seine nächste Ursache begriffen werden. Die Erkenntnis des vierten *modus percipiendi* realisiert sich in zwei verschiedenen Definitionstypen⁵⁶, die Spinoza in den §§ 91 ff. auseinanderlegt. Aus den angemessenen Definitionen können alle Eigenschaften hergeleitet werden.

Die Art der Unzweifelhaftigkeit dieser Erkenntnis durch (per) die Essenz wird in der Passage, in der sonst die Funktion der Unzweifelhaftigkeit durch Beispiele erläutert wird, direkt deutlich gemacht. Wird ein Ding durch die Essenz allein aufgefasst, dann weiß ich daraus, dass ich irgendetwas erkenne, was es heißt, etwas zu erkennen. Ich weiß also aus der Erkenntnis der Sache (ex eo), dass ich die Sache „wirklich“ (und das heißt vollständig und gewiss) erkenne. Diese Gewissheit entsteht aus der Erkenntnis einer Sache durch ihre Essenz und nicht durch eine andere Sache (nicht wie im dritten *modus percipiendi* „ex alia re“). Erkennen (cognitio) ist (aktive) Tätigkeit, die mit einem Bewusstsein ihrer selbst vollzogen und nicht als passive Aufnahme und Abbildung von Tatsachen verstanden wird. Diese Erkenntnis ist also in dem Sinne selbstreflexiv als aus der Erkenntnis dieser Sache Wissen über das Erkennen derselben hervorgeht. Was ist dieses „aliquid“, der Gegenstand, der diese Art von Erkenntnis ermöglicht? Dies ist eben ein Ding, das durch seine Essenz allein erkannt werden kann, ein ungeschaffenes Ding. Wird dieses Ding erkannt, dann auf die beschriebene selbstreflexive Weise, in der sich in dem Akt des Erkennens dessen Gewissheit selbst offenbart. Für ein ungeschaffenes Ding kann es kein Beispiel geben, deshalb wird die Art und Funktion der Unzweifelhaftigkeit nicht durch Beispiele, sondern durch die Angabe der Art der Erkenntnis erläutert⁵⁷. Wenn eine

55 TIE n. 19/SO 2, 16/Ba 18.

56 Hier nehme ich die Interpretation von Stemann S. 187 auf.

57 Bartuschat versteht diese Stelle als erstes Beispiel für intuitive Erkenntnis, die Thema der Erörterung des Traktats ist (vgl. Bartuschat S. 106). Stemann deutet den Satz nicht als Beispiel für eine nach dem vierten *modus percipiendi* aufgefasste „res“, sondern als allgemeine Charakterisierung dessen, was es heißt, Kenntnisse nach dem vierten *modus percipiendi* zu haben, S. 182.

Definition eines ungeschaffenen Dinges durch die Essenz selbst (und nicht durch eine andere Ursache, vgl. Bedingung 1 des zweiten Definitionstyps in § 97) gegeben wird, dann wird daraus auch diese (wesentliche) Eigenschaft hergeleitet (vgl. Bedingung 4).

Damit ist aber eine genau solche Erkenntnis beschrieben, wie sie in den einleitenden Bemerkungen gesucht wurde. Eine solche Erkenntnis gibt Gewissheit über die Gegenstände (oder besser Singular: den Gegenstand), an dem sich die Lebensführung ausrichtet, anders als es bei den Gütern Ehre, Reichtum und Vergnügen möglich ist. Damit ist eine zentrale Anforderung an das gesuchte transformative Erkennen erfüllt. Kann man folgern, dass transformatives Erkennen nur erlangt werden kann, wenn sich die Erkenntnis auf ein ungeschaffenes Ding richtet? Kann von keinem geschaffenen Ding transformatives Erkennen erlangt werden oder dann, wenn die geschaffenen Dinge nur durch das ungeschaffene Ding erkannt werden können? Die neue Lebensführung, die Spinoza in der Einleitung skizziert, zielt in ihrer affektiven Dimension auf die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Ding. Es muss also ein Weg entwickelt werden von der Kenntnis von geschaffenen Dingen zur Erkenntnis des ungeschaffenen, ewigen und unendlichen Dinges. Das transformative Erkennen ist das, welches den Übergang von dem einen zum anderen ermöglicht und die eigentliche Erkenntnis aufrechterhält. Der Weg, der im TIE im Anschluss an die Übersicht über die *modi percipiendi* dargestellt wird, nimmt seinen Ausgangspunkt von einer gegebenen wahren Idee, auf die mittels einer anderen Idee (*idea reflexiva* oder *idea ideae*⁵⁸) reflektiert wird, um Gewissheit über die Wahrheit der Idee zu erlangen. Reflexion meint hier den bewussten Bezug auf den Inhalt einer Idee durch eine andere Idee, die zur Erkenntnis der Vollständigkeit und Wahrheit der ersten Idee führt. Dies ermöglicht die Bildung weiterer wahrer Ideen, die in Abhängigkeit von der Vollkommenheit ihres Gegenstandes immer vollkommener werden und dadurch die Einsicht in die Macht (*potentia*) des Verstandes, der wahre Ideen von anderen, wie fingierten, falschen oder zweifelhaften Ideen unterscheiden kann, und sein eigenes Vermögen, also sich selbst erkennt. Die Gewissheit der Wahrheit von wahren Ideen, die in diesen Reflexionen entsteht, sie sei *reflexive Gewissheit* genannt, wird zu *selbstreflexiver Gewissheit* da, wo der Gegenstand der wahren Idee das höchst vollkommene Seiende, das ungeschaffene, ewige und unendliche Ding ist. Diese wahre Idee würde „ihre Wahrheit in dem Akt, in dem er zu ihnen gelangt, selbst offenbaren und darin dem Menschen zu einer Gewissheit ver-

58 Durch die Idee der Idee klärt sich, was für die wahre Idee selbst schon gilt. Matheron versucht zum Beispiel durch folgende Beschreibung der wahren Idee im TIE die scheinbar differierenden Verhältnisbestimmungen zwischen Idee und Idee der Idee im TIE und in der *Ethica* – im TIE scheint anstelle des Parallelismus, der in der *Ethica* für Idee und Idee der Idee gilt, eine Beziehung der logischen und zeitlichen Nachträglichkeit der Idee der Idee zur Idee zu gelten – ineinander zu überführen: „En réalité, celui qui a une idée vraie ne peut pas complètement ignorer qu'elle est une intellection (il le sait au moins implicitement), car on ne peut pas comprendre sans avoir plus ou moins conscience de comprendre au moment précis où l'on comprend. Et par conséquent, celui qui a une idée vraie ne peut par vraiment douter de connaître parfaitement la chose, donc d'être certain.“ Vgl. A. Matheron: „Idée, idée d'idée et certitude dans le „Tractatus de intellectus emendatione“ et dans l'„Ethique“, in: *Méthode et métaphysique (= Groupes de Recherches Spinozistes 2)*, Paris 1989, S. 93–104, S. 101.

helfen, die durch keine Ungewissheit getrübt ist, weil diese im Hinblick darauf gar nicht auftreten kann“⁵⁹.

Die nächste Erläuterung ist ein Beispiel zu der Erkenntnis eines Dinges aus seiner nächsten Ursache, mit dem an das erste Beispiel für das Begreifen im dritten *modus percipiendi* angeknüpft wird. Wenn die Seele (als ein geschaffenes Ding) durch ihre nächste Ursache definiert wird, wodurch ihre innerste Essenz ausgedrückt wird (vgl. § 95), dann folgt daraus auch ihre wesentliche Eigenschaft, dass sie mit dem Körper vereinigt ist. Damit wird die Einsicht, dass Seele und Körper vereinigt sind, auf ganz andere Weise gewonnen, als im dritten *modus percipiendi*, nämlich durch eine (*genetisch* genannte) Definition und nicht durch ein subsumierendes Schlussverfahren. Hinter der Verschiedenheit dieser Vorgehensweisen stehen fundamental verschiedene Theoriegebäude, die der wesentlichen Eigenschaft, dass Seele und Körper vereinigt (*unitam*) sind und vor allem dem „Vereinigt-Sein“ eine ganz unterschiedliche Bedeutung geben. Verbunden damit sind auch verschiedene Unterscheidungsformen von Seele und Körper. Während das Theoriegebäude Descartes' mittels epistemischen Zweifels die Existenz der *res extensa* in Frage stellt und so die reale Unterscheidbarkeit (*distinctio realis*) von Seele und Körper demonstrieren will, zeigt das Theoriegebäude Spinozas, wie ein in der Sache begründeter Unterschied zwischen Seele und Körper gedacht werden kann, der aber nicht zu einer realen Trennung führt (*distinctio formalis*). Dies wird hier mit dem Beispiel nur angedeutet und kann erst in „seiner Philosophie“ (an vielen Stellen verweist Spinoza auf diese Weise auf eine umfassendere Darstellung, die dann mit der *Ethica* vorgelegt wird) vollständig ausgeführt werden.

Wie kann der rätselhafte Satz, der an die Erläuterungen der Erkenntnis durch die Essenz selbst als selbstreflexive Gewissheit und der Erkenntnis (der Essenz) durch die nächste Ursache wie im Falle der Essenz der Seele, anschließt, gedeutet werden: „Eadem *cognitione* novimus duo et tria esse quinque, et, si dentur duae lineae uni tertiae parallelae, eas etiam inter sese parallelas, etc.“⁶⁰? „Durch dieselbe oder kraft derselben *Erkenntnis* wissen wir“ – was ist damit gemeint? Gemeint sein kann nicht der Inhalt des Beispiels, was hilft das Wissen um das Vereinigt-Sein von Körper und Geist aus der Essenz der Seele für die Lösung der Additionsaufgabe: $2+3 = x$? Es kann also nur die Form der Erkenntnis durch (genetische) Definitionen gemeint sein, durch die ein „Ding“ in seiner Genesis aus einer es erzeugenden Ursache bestimmt wird. Diese Form der Erkenntnis muss sich nicht immer in der (genetischen) Definition eines Begriffs, wie dem der Seele, manifestieren, sondern kann sich auch wie im arithmetischen und dem geometrischen Beispiel in konkreten Fällen ausdrücken. Hier sind die Erzeugungsbedingungen im einzelnen Fall *kondensiert, in ihn eingeschlossen*, wie im arithmetischen Beispiel das System der natürlichen Zahlen, die Operation der Addition und die Funktion der Gleichung, und im geometrischen Beispiel der Begriff der Parallelität und evtl. der Beweis von Euklid im ersten Buch der *Elemente* in Proposition 30. Konkrete arithmetische oder geometrische Fälle im

59 Vgl. Bartuschat S. XV, zu einer Orientierung an der Norm der wahren Idee Gottes, die allerdings nicht Ausgangspunkt in der Methodenlehre des TIE ist.

60 TIE n. 22/SO 2, 11/Ba 23.

vierten *modus percipiendi* aufzufassen und das heißt zu erkennen, meint, sie als *Ausdruck* ihrer begrifflichen Erzeugungsbedingungen zu sehen. Im dritten *modus percipiendi* vorzugehen, hieße, den konkreten arithmetischen oder geometrischen Fall unter die allgemeine Regel zu subsumieren oder auch allgemeine Bedingungen aus dem Fall zu erschließen. Dem Wissen um die Richtigkeit der Gleichung, mit der Spinoza auf die *Meditationen* von Descartes anspielt⁶¹, kommt Gewissheit zu. Ein faktischer Zweifel bezüglich der Korrektheit des Rechenvorgangs ist auf der Ebene des ersten oder zweiten *modus percipiendi* möglich und ein epistemischer Zweifel mag sich auf das Verfahren der Subsumtion im dritten *modus percipiendi* richten, nicht auf die Erkenntnis des Falls als *Ausdruck* im vierten *modus percipiendi*. Damit ist hier ein drittes Beispiel gewählt (neben dem von der Einheit von Körper und Geist und dem von der Größe der Sonne), das zum einen Illustration der *modi percipiendi* und zum anderen Kritik an der Theorie Descartes' ist.

3. Perspektive: Rechtfertigung

Auf welche Weise wird die Lösung der gestellten Aufgabe im vierten *modus percipiendi* gewusst? Hier wird die adäquate Proportionalität der gegebenen Zahlen *gesehen*. Die Weise dieses „Sehens“ ist näher qualifiziert als intuitiv, ohne ein Verfahren auszuüben (*nullam operationem facientes*). Die Rechtfertigung wird hier in Abgrenzung zu dem Vorgehen des dritten *modus percipiendi* vorgenommen. Mit der Abweisung eines Verfahrens wird nicht in *nuce* eine Theorie der Unmittelbarkeit eingeschoben, sondern es wird die Abstraktionskritik aus der Darstellung des dritten *modus percipiendi* aufgerufen. Die adäquate Proportionalität von drei gegebenen Zahlen (z. B. den Zahlen 2, 4, 3 oder den Zahlen 161, 9913, 931) zu sehen soll im vierten *modus percipiendi* nicht durch ein Verfahren der Subsumtion geschehen wie im dritten *modus percipiendi*. Da wir es bei dem Beispiel von drei gegebenen Zahlen natürlich mit einem „geschaffenen Ding“ zu tun haben, geschieht hier die Lösungsfindung durch die Erkenntnis eines Dinges aus seiner nächsten Ursache, durch die ein „Ding“ in seiner Genesis aus einer es erzeugenden Ursache bestimmt wird. Dies muss sich wie oben ausgeführt nicht notwendig in einer genetischen Definition niederschlagen, sondern die erzeugende Ursache kann auch in ganz konkreten Fällen *kondensiert, ausgedrückt* sein. Ersteres hieße, die (begriffliche) Produktion zu vollziehen oder nachzuvollziehen, aus der sich alle *Propria* ableiten lassen. Ein solches Vorgehen ist bei einem Beispiel wie den Zahlen 161, 9913, 931 nötig⁶². Drei gegebene Zahlen als *Ausdruck* von Proportionalität von ganz bestimmten Zahlen zu *sehen*, heißt, diese als einen spezifischen Ort in einem komplexen mathematischen System zu erkennen. In dem Zahlenbeispiel 2, 4, 3 ist das System der natürlichen Zahlen,

61 Das arithmetische Beispiel nimmt Spinoza aus den *Med.* I und III bei Descartes auf, vgl. *Med.* I, 8; AT VII, 20 und III, 4; AT VII, 36.

62 Dies setzt sich Matheron, *Spinoza and Euclidian Arithmetic* zur Aufgabe und führt genau aus, wie das Ergebnis im vierten *modus percipiendi* durch die nächste Ursache und damit aus der Relation dieser besonderen Zahlen zueinander gefunden werden kann. Vgl. oben Anmerkung 50.

die Bildung von Zahlenverhältnissen, die Proportionalität von Zahlenverhältnissen eingeschlossen und realisiert sich in dem Auffinden der vierten Zahl auf konkrete Weise. Das Allgemeine ist nicht gegeben (wie im dritten *modus percipiendi*) und die konkrete Wirkung wird als Fall darunter subsumiert. Im dritten *modus percipiendi* wird das Allgemeine des Falls „gesehen“. Der Fall ist *Ausdruck* des allgemeinen begrifflichen Zusammenhangs, durch den es in einer Reihe von Einzelschritten erzeugt wird.

X. Zwischenbemerkung: Der TIE und die *Regulae* von Descartes IV

In der Rechtfertigungspassage anhand des Proportionalzahlenbeispiels knüpft Spinoza an den Intuitus-Begriff aus den *Regulae* von Descartes an, wenn er vom *Sehen* der adäquaten Proportionalität auf intuitive Weise, ohne ein Verfahren auszuüben, spricht. Damit scheinen die Kriterien des „*clare et distincte*“ und davon vor allem der Aspekt des Überblicks über ein Ganzes auf einmal (*tota simul*) für den vierten *modus percipiendi* in Anschlag gebracht zu werden. Durch die Metaphorik des Sehens und die Verwendung des von Descartes neu geprägten Terminus⁶³ „intuitiv“ nimmt Spinoza hier den Anspruch Descartes' in den *Regulae*, mit dem Intuitus die höchste und zuverlässigste Erkenntnisart aufgewiesen zu haben, kritisch auf. Ganz im Gegensatz zu Descartes kann nach Spinoza nicht ein in methodischer Absonderung erzeugtes Einfaches intuitiv erkannt werden, sondern ein konkretes Verhältnis wird als *Ausdruck* seiner konstitutiven Bezüge *gesehen*. Diese Bezüge werden aber als in ihm verdichtet, in ihm „zusammengezogen“ und damit in gewisser Weise simultan mit einem Blick aufgefasst. Damit geht Spinoza weit über das hinaus, was Descartes über die intuitive Erkenntnis von notwendigen Verbindungen einfacher Sachverhalte an einem Zahlenbeispiel ausführt. Die Gleichung $4+3=7$ sei nach Descartes nämlich deshalb eine notwendige Zusammensetzung, weil die Anzahl 7 nicht deutlich vorgestellt werden könne, wenn nicht die Anzahlen 3 und 4 gewisserweise „verschlungen“ (*confusa*) in sie eingeschlossen wären⁶⁴. Diesen Gedanken entwickelt Spinoza weiter und bestimmt die intuitive Erkenntnis geradezu als die, die in einem konkreten Einzelnen das ausgedrückt sehen kann, was diese an konstitutiven Bezügen in sich „verschlungen“ einschließt.

Genau wie Descartes für sein Intuitus-Konzept behauptet auch Spinoza für den vierten *modus percipiendi* allerhöchste Gewissheit. Die Differenz, die Descartes einzieht, um die Gewissheit der Intuition nicht zu gefährden, will Spinoza mit seinem Übergang von der reflexiven zur selbstreflexiven Gewissheit auflösen. Descartes unterscheidet nämlich zwischen intuitivem Erfassen und behandelndem und verneinendem Urteilen: „Es kann nämlich geschehen, dass wir das, was wir wirklich erkennen, nicht zu wissen glauben, dann nämlich, wenn wir den Verdacht haben, dass in ihnen außer dem, was wir intuitiv erkennen oder was wir beim Nachdenken be-

63 Vgl. die Ankündigung eines neuen Gebrauches des Wortes „Intuition“ in *Regulae* 3, 6; AT X, 369.

64 *Regulae* 12, 17; AT X, 421.

rühren, noch etwas anderes steckt, das uns verborgen ist und wenn dieser unser Gedanke falsch ist.“ (Regel 12)⁶⁵. Mit dem vierten *modus percipiendi* sucht Spinoza gerade eine Art von Gewissheit, bei der intuitives Erfassen und Urteilen nicht auseinanderfallen, sondern ein seiner selbst gewisses Urteilen möglich wird.

XI. Evaluation: Essenz und Gewissheit

Nach dieser Darstellung der je verschiedenen Funktion der Unzweifelhaftigkeit in den zugehörigen Kontexten und der kontextbezogenen Legitimation der vier *modi percipiendi* knüpft Spinoza an das Ziel des Traktats an, das in den einleitenden Passagen formuliert ist: „Dies ist also das Ziel, nach dem ich trachte, nämlich die beschriebene Natur [und das ist die Erkenntnis der Einheit, die der Geist mit der Natur im Ganzen in sich enthält, K.W.] zu erlangen und somit danach zu streben, dass viele andere sie mit mir erlangen.“⁶⁶ Die Schritte, die zu der Realisierung dieser vollkommen genannten Natur und das heißt Erkenntnis führen, sind in der Einleitung als *Mittel* (media) bezeichnet⁶⁷. Welches diese Mittel, also Schritte auf dem Weg zur angezielten Erkenntnis sind, gewissermaßen der Arbeitsplan⁶⁸, wird der Bewertung der vier *modi percipiendi* vorausgeschickt. Die zu bewertenden *modi percipiendi* müssen also diese Schritte zu vollziehen in der Lage sein, um das Ziel erreichen zu können. Erstens gilt es, unsere Natur, die wir vervollkommen wollen, genau zu erkennen und zugleich (simul) von der Natur der Dinge (rerum natura) so viel, wie zur Erkenntnis unserer Natur nötig ist. Die Erkenntnis der Natur der Dinge ist also kein Selbstzweck, sondern geschieht in Abhängigkeit von der Erkenntnis der menschlichen Natur. Wird dies berücksichtigt, ist zweitens eine richtige (recte) Bestimmung der Unterschiede (differentias), Übereinstimmungen (convenientias) und Gegensätze (oppugnantias) der Dinge möglich. Dies erschließt drittens, was stabile Strukturen sind und was veränderlich ist. Die Erkenntnis dieses Unterschieds enthüllt viertens auch die Macht (potentia) des Menschen, die in der Bildung von Ideen liegt. Die Vollkommenheit des Gegenstandes der Idee steigert die Macht des Menschen und zeigt ihm das Ausmaß seiner eigenen Vollkommenheit.

Welcher der vier dargestellten *modi percipiendi* ist nun in der Lage, diesen Arbeitsplan zu bewältigen? Welcher *modus percipiendi* ist der, mittels dessen die Erkenntnis „der Einheit, die der Geist mit der Natur im Ganzen in sich enthält“, möglich wird? Welcher der vier unzweifelhaften *modi percipiendi* erfüllt die weiteren Anforderungen, die an das transformative Erkennen gerichtet sind, also wer ermöglicht Kritik, entfaltet Durchsetzungsmacht, garantiert Gewissheit, erzeugt den Affekt der Liebe? Für die Beantwortung dieser Fragen ist für Spinoza die Prüfung von zwei Kriterien ausreichend. Zum einen: Genügt die Art der Unzweifelhaftigkeit

65 *Regulae* 12, 16; AT X, 420.

66 TIE n. 14/SO 2, 8/Ba 15.

67 TIE n. 13/SO 2, 8/Ba 15.

68 Diese Wendung nehme ich von Rousset auf, der die vier Schritte (er übersetzt „réquisits“) den Büchern der *Ethica* zuordnet und also in der *Ethica* den hier annoncierten Arbeitsplan umgesetzt sieht, vgl. Rousset S. 200.

des jeweiligen *modus percipiendi* der Gewissheitsanforderung an das transformative Erkennen? Zum anderen: Reichen die Möglichkeiten des jeweiligen *modus percipiendi* zur Erkenntnis der Essenz eines Dinges? Der Sprung in der Terminologie von der zu erkennenden „Natur“ einer Sache zu deren „Essenz“ wird hier nicht motiviert, Spinoza scheint aber ausdrücken zu wollen, dass die Natur einer Sache zu erkennen, die Essenz derselben zu erkennen heißt. Mit dem Terminus „Essenz“ sind die wesentlichen Bestimmungen einer Sache und das Vermögen der Setzung seiner Existenz gemeint. Diese Bedeutung des Begriffs *Essenz* entwickelt Spinoza an dieser Stelle nicht, sondern deutet sie nur an.

Unter der Perspektive der Evaluation werden die kontextuellen Maßstäbe an die Unzweifelhaftigkeit der jeweiligen *modi percipiendi* durch einen Maßstab ersetzt, der dem transformativen Erkennen genügt. Dafür ist erforderlich, dass sich im Erkennen einer Sache die Gewissheit ihrer Wahrheit zeigt. Wird dies mit den Legitimationsformen der einzelnen *modi percipiendi* verglichen, die anhand des Proportionalzahlenbeispiels vorgestellt worden sind, dann ergibt sich leicht, dass nur der vierte *modus percipiendi*, der reflexive oder selbstreflexive Gewissheit garantiert, diesen Maßstab erfüllt. Die Quellen der Legitimation liegen bei den drei ersten *modi percipiendi* außerhalb der erkannten Sache, im Falle der ersten beiden *modi percipiendi* sind viele Möglichkeiten des Irrtums vorstellbar, im Falle des dritten *modus percipiendi* ist dagegen ein Schluss ohne Irrtumsanfälligkeit möglich. Da weiter die ersten beiden *modi percipiendi* auf die pragmatische Verwertbarkeit ihrer Inhalte ausgerichtet sind und der dritte *modus percipiendi* auf die Subsumtion von Einzelfällen unter allgemeine Regeln, wird auch das zweite Kriterium der Erkenntnis der Essenz einer Sache von keinem dieser *modi percipiendi* erfüllt. Die Essenz einer Sache zu erkennen, heißt, ihre Existenzbedingungen erzeugen zu können, aus denen sich alle wesentlichen Bestimmungen ableiten. Genau dies leistet die genetische Definition, das Verfahren, das den vierten *modus percipiendi* kennzeichnet.

XII. Schluss

Die Betrachtung von vier unzweifelhaften *modi percipiendi* unter drei Perspektiven hat ergeben, dass das in der Einleitung zum TIE skizzierte Anforderungsprofil an ein transformatives Erkennen durch einen der *modi percipiendi* in einem zentralen Punkt erfüllt werden kann und damit kein Produkt eines leeren Wunschdenkens ist. Wenn wie im vierten *modus percipiendi* Gewissheit über die Wahrheit der perzipierten Gegenstände möglich ist, dann ist die entscheidende Voraussetzung erfüllt, um den Weg der Transformation einschlagen zu können. Für die Durchsetzung der neuen Erkenntnis und Lebensführung ist es zunächst wichtig, einen bedeutenden Vorzug des vierten *modus percipiendi* gegenüber dem dritten zu substantiieren, die Immunität gegenüber den Irritationen der Einbildungskraft (imaginatio). Diese besteht aber nicht per se, sondern muss durch die Entwicklung von Unterscheidungsmacht ständig aufrechterhalten werden. Der vierte *modus percipiendi* ist also sich realisierende, aktive konstruktive Tätigkeit, die nicht nur Vermögen (potestas), sondern Wirksamkeit, sich verwirklichende Macht ist (potentia). Unterscheidungs-

macht hat eine kognitive und eine volitive Dimension. Unterscheidungsmacht als kognitive Fähigkeit heißt, (klare und deutliche) Erkenntnis von einer wahren Idee und damit auch Wissen zur Verfügung zu haben, die Abweichungen davon in den fingierten und falschen und zweifelhaften Ideen zu erkennen und transformieren zu können. Unterscheidungsmacht impliziert hier also die Fähigkeit, Abweichungen festzustellen. Dies geschieht durch die Bildung von Ideen über Ideen, also durch eine *cognitio reflexiva*. Gleichzeitig erweist die *cognitio reflexiva* auch die wahre Idee als die wahre Idee. Beides, die wahre Idee und die davon unterschiedenen Ideen werden in der *cognitio reflexiva* als voneinander unterschieden bestimmt. Beide Arten von Ideen können nur im *Vergleich* miteinander und im Unterschied voneinander als die jeweiligen Ideen erkannt werden (TIE §§ 35, 39).

Unterscheidungsmacht als Wille zur Unterscheidung zwischen wahren und anderen Ideen erfordert den Entschluss, gegen Widerstand auseinanderzuhalten und zu trennen, was leicht vermischt wird und sich zum Beispiel von der Macht des Fingierens (*potentia fingendi*, §§ 58, 50) oder der Macht und Versuchung der Abstraktion (§§ 69, 75) oder von dem, wodurch der Geist äußerlich bestimmt wird und „leidet“ (§§ 77, 84) zu befreien. Unterscheidungsmacht zu etablieren folgt einer asymmetrischen Struktur. Unterscheidungsmacht wird dann etabliert, wenn eine der unterschiedenen Seiten an Wirksamkeit zunehmen soll und die andere Seite an Wirksamkeit abnehmen soll. Dies unterstreicht Spinoza in seiner Skizze der fortschreitenden Erkenntnis bis zur Erkenntnis des höchst vollkommenen Seienden⁶⁹.

69 Mit dieser Rekonstruktion löst sich eine Anfrage, die Bartuschat an das Vorgehen von Spinoza in den Paragrafen nn. 30–49 stellt: „Der Geist begreift sich in einem Mehr-erkennen um so besser, weil das, was ihn konstituiert, das Erkennen, kein bloßes Vermögen ist, sondern eine sich realisierende Tätigkeit, die immer schon auf Gegenstände, die objektiviert werden, bezogen ist. Diesen Prozess der Welterkenntnis mit der Methodenlehre zu identifizieren, fügt sich allerdings nicht bruchlos mit dem Gedanken, dass der erste Teil der Methodenlehre lediglich der Unterscheidung zwischen wahren Ideen und anderen gewidmet ist; dies ist wohl auch durch die unklare Rolle bedingt, die die Erkenntnis Gottes in diesem Zusammenhang spielt.“ (Bartuschat S. 110). Dieser Bruch schließt sich mit der Erweiterung, dass der erste Teil der Methodenlehre der Etablierung von Unterscheidungsmacht zwischen wahren Ideen und anderen gewidmet ist.