

Meiner

Philosophische Bibliothek

Baruch de Spinoza

Abhandlung
über die Verbesserung
des Verstandes

Lateinisch–Deutsch



BARUCH DE SPINOZA

Sämtliche Werke

Band 5.1

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

BARUCH DE SPINOZA

Abhandlung über die Verbesserung
des Verstandes

Tractatus de intellectus emendatione

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

Lateinisch-Deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

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

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

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

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2003

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

www.meiner.de

INHALT

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

ABHANDLUNG ÜBER DIE VERBESSERUNG DES VERSTANDES

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

BARUCH DE SPINOZA

Text und Übersetzung

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

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

EINLEITUNG

1. Die Stellung der Schrift in der Philosophie Spinozas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Zu dieser Ausgabe

Der lateinische Text unserer Abhandlung ist erstmals in Spinozas »Opera Posthuma« 1677 ediert worden. Das Autograph oder eine Kopie von ihm, worauf sich die Herausgeber der »Opera Posthuma« gestützt haben, sind uns nicht überliefert. Eine kritische Edition des Textes ist deshalb schwierig. Man darf davon ausgehen, daß das Manuskript für die Ausgabe der Nachgelassenen Schriften stellenweise redigiert worden ist, wahrscheinlich von Lodewijk Meyer, der das wohl aufgrund des vielfach Ungefeilten des Textes, von dem die »Erinnerung an den Leser« spricht, für erforderlich gehalten hat.²³ Die kurz nach den »Opera Posthuma« erschienene niederländische Übersetzung aus der Hand von Glazemaker in »De Nagelate Schriften« weicht an zahlreichen Stellen von der lateinischen Fassung ab. Wahrscheinlich hat Glazemaker sich nicht nur auf die von Meyer redigierte Fassung gestützt, sondern auch auf das Originalmanuskript und beide Versionen miteinander kombiniert. Die Entscheidung, inwieweit die Varianten in der niederländischen Übersetzung Spinoza selber zugeschrieben werden können, ist äußerst schwierig.

Die kritische Version unserer Abhandlung findet sich in der von Carl Gebhardt besorgten Ausgabe der Opera Spinozas. Sie ist bislang noch nicht durch eine neuere ersetzt worden.²⁴ Die vorliegende Ausgabe stützt sich deshalb auf die Gebhardtsche Edition, ohne sie allerdings einfach zu übernehmen. Ich habe mich bemüht, den nach dem Stand der gegenwärtigen Forschung²⁵ bestmöglichen lateinischen Text zu edieren. Neben den Korrekturen, die Gebhardt gegenüber den »Opera Posthuma« vorgenommen hat, habe ich weitere Korrekturen, die von der Edition Gebhardts abweichen, unterhalb des lateinischen Textes

²³ Vgl. F. Akkerman, La latinité de Spinoza et l'authenticité du texte du »Tractatus de intellectus emendatione«, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (71), 1987, S. 23–30.

²⁴ F. Mignini bereitet eine Ausgabe vor.

²⁵ Vgl. F. Mignini, Per una nuova edizione del »Tractatus de intellectus emendatione«, in: *Studia Spinozana* (4), 1988, S. 15–35. Ferner die Ausgaben von Curley, Klever, Scala und Rousset.

vermerkt, sofern sie nicht nur Äußerlichkeiten betreffen (das Kürzel NS verweist auf die Ausgabe ›De Nagelate Schriften‹; s. Bibliographie). Die seit der Ausgabe Bruders geläufig gewordene Gliederung des Textes nach Ziffern habe ich übernommen. Der besseren Übersicht wegen habe ich den gesamten Text nach der sachlichen Abfolge der verschiedenen Gegenstände der Untersuchung intern gegliedert²⁶, wofür der von Spinoza in Abschnitt 49 gegebene Plan der Leitfaden gewesen ist. Die in der Erstausgabe mit Hilfe von Buchstaben erfolgte fortlaufende Numerierung der Anmerkungen habe ich in dieser Form nicht übernommen, sondern durch eine Zählung nach Ziffern pro Seite ersetzt. Den lateinischen Text habe ich dadurch lesbarer zu machen gesucht, daß ich mich nicht an den exzessiven Gebrauch der Kommasetzung gehalten habe, wie er sich in den »Opera Posthuma« findet und den Gebhardt weitgehend übernommen hat. Desgleichen habe ich die Akzente, mag deren Setzung in manchen Fällen das Verständnis auch erleichtern, durchgehend getilgt, zumal sie nicht von Spinoza stammen, sondern von den Herausgebern, die einer im Barock üblichen Praxis gefolgt sind. Schließlich habe ich die Großschreibung, die, abgesehen von Eigennamen, wohl auch nicht von Spinoza stammt, nur bei den Termini »Deus« und »Natura« belassen.²⁷

In der Übersetzung habe ich mich um eine größtmögliche Nähe zu dem lateinischen Text bemüht und darauf geachtet, nach Möglichkeit die von Spinoza gebrauchte Terminologie durchgängig mit einem einheitlichen deutschen Terminus wiederzugeben.²⁸ Sternchen am Rande der deutschen Übersetzung verweisen auf meine im Anschluß an den Text zusammengefaßten An-

²⁶ Eine detaillierte Gliederung gibt B. Rousset in seinem Kommentar, S. 140–143.

²⁷ Zur typographischen Gestaltung der lateinischen Texte Spinozas vgl. P. Steenbakkers, *Vers une nouvelle édition de l'Ethica*, in: *Méthode et métaphysique* (Groupe de Recherches Spinozistes, 2), Paris 1989, S. 105–118, bes. 113 f.

²⁸ Zu den Schwierigkeiten einer Übersetzung vgl. P. Eisenberg, *How to understand »De intellectus emendatione«*, in: *Journal of the History of Philosophy* (9), 1971, S. 171–191.

merkungen zum Text, in denen auf einige Bezüge und Zusammenhänge aufmerksam gemacht werden soll, die aber nicht ein ausführlicher inhaltlicher Kommentar sein wollen.

Meine Einleitung will den Ort der Abhandlung innerhalb der Philosophie Spinozas markieren und darin den Zugang zu ihr erleichtern. Die Bibliographie enthält die wichtigste Literatur zu unserer Abhandlung. Angesichts der Kürze des Textes erübrigt sich ein Stellenregister. Für Stellenverweise, die das Gesamtwerk Spinozas berücksichtigen, sei auf die vorzügliche Arbeit von Emilia Giacotti²⁹ verwiesen.

Hamburg, im Januar 1993

Wolfgang Bartuschat

Für die 2. Auflage habe ich den lateinischen Text und die deutsche Übersetzung durchgesehen und an einigen Stellen verbessert sowie die Bibliographie ergänzt. Günther Domes und Manfred Walther danke ich für verschiedene Hinweise. Zwei bedeutende Spinoza-Forscher, P.-F. Moreau und H. De Dijn, haben der vorliegenden Abhandlung mittlerweile umfangreiche Untersuchungen gewidmet, die die Wichtigkeit dieser Schrift für das Verständnis der Philosophie Spinozas deutlich machen.

Hamburg, im März 2003

Wolfgang Bartuschat

²⁹ E. Giacotti-Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, 2 Bde., Den Haag 1970.

TRACTATUS DE INTELLECTUS
EMENDATIONE

Et de via, qua optime in veram
rerum cognitionem dirigitur

ABHANDLUNG ÜBER
DIE VERBESSERUNG DES VERSTANDES

und über den Weg, auf dem er sich am besten
zur wahren Erkenntnis der Dinge bestimmt

*

ADMONITIO AD LECTOREM

Tractatus, quem de Intellectus Emendatione etc. imperfectum
hic tibi damus, Benevole Lector, jam multos ante annos ab Auc-
tore fuit conscriptus. In animo semper habuit eum perficere: At,
5 aliis negotiis praepeditus, et tandem morte abreptus, ad optatum
finem perducere non potuit. Cum vero multa praeclara atque
utilia contineat, quae veritatis sincero indagatori non parum e re
futura esse, haudquaquam dubitamus, te iis privare noluimus; et,
ut etiam multa obscura, rudia adhuc et impolita, quae in eo hinc
10 inde occurrunt, condonare non graveris, horum ne inscius esses,
admonitum te quoque esse voluimus. Vale.

Die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, die wir Dir, geneigter Leser, hier unvollendet übergeben, ist von dem Autor schon vor vielen Jahren geschrieben worden. Er hat stets die Absicht gehabt, sie zu vollenden, aber, durch andere Arbeiten 5 gehindert und schließlich durch den Tod hinweggerissen, hat er sie nicht zu dem gewünschten Ende bringen können. Da sie aber viel Vortreffliches und Nützliches enthält, das, wir zweifeln überhaupt nicht daran, denen, die aufrichtig die Wahrheit erforschen, von großer Wichtigkeit sein wird, haben wir sie Dir nicht 10 vorenthalten wollen. Und so haben wir Dich, damit Du das bedenkst und damit Du auch das vielfach Dunkle, Unausgearbeitete und Ungefeilte, das sich hier und da noch findet, zu entschuldigen geneigt bist, an diese Umstände erinnern wollen. Lebe wohl!

BARUCH DE SPINOZA

TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE

[1] Postquam me experientia docuit, omnia, quae in communi
vita frequenter occurrunt, vana et futilia esse: cum viderem om-
5 nia, a quibus et quae timebam, nihil neque boni, neque mali in se
habere, nisi quatenus ab iis animus movebatur, constitui tandem
inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum et sui commu-
nicabile esset, et a quo solo, rejectis caeteris omnibus, animus
afficeretur; imo an aliquid daretur, quo invento et acquisito, con-
10 tinua ac summa in aeternum fruerer laetitia. [2] Dico, *me tan-
dem constituisse*: primo enim intuitu inconsultum videbatur,
propter rem tunc incertam certam amittere velle: videbam nimi-
rum commoda, quae ex honore ac divitiis acquiruntur, et quod ab
iis quaerendis cogebar abstinere, si seriam rei alii novae operam
15 dare vellem: et si forte summa felicitas in iis esset sita, perspi-
ciebam, me ea debere carere; si vero in iis non esset sita, eisque
tantum darem operam, tum etiam summa carerem felici-
tate. [3] Volvebam igitur animo, an forte esset possibile ad
novum institutum, aut saltem ad ipsius certitudinem pervenire,
20 licet ordo et commune vitae meae institutum non mutaretur;
quod saepe frustra tentavi. Nam quae plerumque in vita occur-
runt, et apud homines, ut ex eorum operibus colligere licet,
tanquam summum bonum aestimantur, ad haec tria rediguntur:
divitias scilicet, honorem, atque libidinem. His tribus adeo
25 distrahitur mens, ut minime possit de alio aliquo bono cogitare.

ABHANDLUNG ÜBER DIE VERBESSERUNG DES VERSTANDES

[I. Das Ziel der Untersuchung (Einleitung)]

[1] Nachdem die Erfahrung mich gelehrt hat, daß alles, was im *
täglichen Leben sich gewöhnlich ereignet, nichtig und wertlos 5
ist, und da ich sah, daß alles, vor dem ich mich fürchtete und das
ich fürchtete, nicht etwas Gutes oder Schlechtes in sich selbst
enthielt, sondern nur insofern, als das Gemüt davon bewegt
wurde, so beschloß ich endlich zu erforschen, ob es irgendetwas
gäbe, das ein wahres Gut sei, dessen man teilhaftig werden könne 10
und von dem allein, unter Zurückweisung alles anderen, das Ge-
müt erfüllt werde; ja ob es etwas gäbe, durch das ich, wenn es von
mir entdeckt und erlangt ist, eine beständige und höchste Freude
auf ewig genießen könne. [2] Ich sage: »endlich beschloß ich«.
Denn auf den ersten Blick schien es nicht ratsam, für etwas noch 15
Ungewisses auf etwas Gewisses verzichten zu wollen. Ich sah
nämlich die Vorteile, die mit Ehre und Reichtümern erreicht
werden, und daß ich es aufgeben müsse, nach ihnen zu trachten,
wenn ich mich ernsthaft um etwas Anderes und Neues bemühen 20
wollte. Sollte das höchste Glück vielleicht in Ehre und Reichtü-
mern gelegen sein, so sah ich deutlich, daß ich seiner entbehren
müßte; sollte es aber in ihnen nicht gelegen sein, dann entbehrte
ich, wenn ich mich ausschließlich um diese Dinge bemühte,
gleichfalls des höchsten Glücks. [3] Ich erwog deshalb, ob es 25
wohl möglich wäre, zu einer neuen Lebensform oder wenigstens
zu einer sie betreffenden Gewißheit zu gelangen, ohne dabei
meine alltägliche Lebensführung zu ändern, mag ich es auch oft
vergeblich versucht haben. Dasjenige nämlich, worum es im Le-
ben meistens geht und was unter den Menschen, wie deren Taten 30
zeigen, als sozusagen höchstes Gut eingeschätzt wird, läßt sich
auf diese drei Dinge zurückführen: nämlich auf Reichtum, Ehre
und Vergnügen. Von diesen drei wird der Geist so beansprucht, *
daß er kaum noch an irgendein anderes Gut zu denken vermag.

- [4] Nam quod ad libidinem attinet, ea adeo suspenditur animus, ac si in aliquo bono quiesceret; quo maxime impeditur ne de alio cogitet; sed post illius fruitionem summa sequitur tristitia, quae, si non suspendit mentem, tamen perturbat et hebetat. Honores ac divitias prosequendo non parum etiam distrahitur mens, praesertim, ubi haec¹ non nisi propter se quaeruntur, quia tum supponuntur summum esse bonum. [5] Honore vero multo adhuc magis mens distrahitur: supponitur enim semper bonum esse per se et tanquam finis ultimus, ad quem omnia diriguntur.
- 10 Deinde in his non datur, sicut in libidine, poenitentia; sed quo plus utriusque possidetur, eo magis augetur laetitia; et consequenter magis ac magis incitatur ad utrumque augendum: si autem spe in aliquo casu frustremur, tum summa oritur tristitia. Est denique honor magno impedimento, eo quod, ut ipsum assequamur,
- 15 vita necessario ad captum hominum est dirigenda, fugiendo scilicet, quod vulgo fugiunt, et quaerendo, quod vulgo quaerunt homines.

- [6] Cum itaque viderem, haec omnia adeo obstare, quo minus operam novo alicui instituto darem; imo adeo esse opposita, ut ab
- 20 uno aut altero necessario esset abstinendum, cogebar inquirere, quid mihi esset utilius; nempe, ut dixi, videbar bonum certum pro incerto amittere velle. Sed postquam aliquantulum huic rei incuberam, inveni primo, si, hisce omissis, ad novum institutum

¹ Potuissent haec latius et distinctius explicari, distinguendo scilicet

25 divitias, quae quaeruntur vel propter se, vel propter honorem, vel propter libidinem, vel propter valetudinem, et augmentum scientiarum et artium; sed hoc ad suum locum reservatur, quia hujus loci non est, haec adeo accurate inquirere.

[4] In der Tat, von dem Vergnügen wird das Gemüt so umspannt, als ob es in einem richtigen Gut ruhte; und dadurch wird es im höchsten Maße gehindert, an etwas anderes zu denken. Doch folgt auf den Genuß dieser Art eine höchste Trauer, die den Geist wenn nicht [in seiner Aktivität] aufhebt, so doch 5 verwirrt und abstumpft. Vom dem eifrigen Streben nach Ehre und Reichtum wird der Geist nicht weniger eingenommen, besonders wenn sie¹ lediglich um ihrer selbst willen erstrebt werden, werden sie dann doch als höchstes Gut angesehen. [5] Ist es die Ehre, dann wird der Geist dadurch noch viel stärker einge- 10 nommen, gilt sie doch immer als ein Gut an sich und sozusagen als ein Endzweck, auf den alles bezogen ist. Sodann findet sich bei beiden [bei Reichtum und Ehre] keine Reue, anders als bei dem Vergnügen; vielmehr steigert sich die Freude, je mehr man von ihnen besitzt, und folglich werden wir mehr und mehr ange- 15 trieben, Reichtum und Ehre zu vermehren. Wird unsere Erwartung aber einmal enttäuscht, dann entsteht die größte Trauer. Schließlich ist die Ehre deshalb ein großes Hindernis [unseres Vorhabens], weil wir, um sie zu erlangen, unser Leben zwangsläufig nach den herrschenden Ansichten der Menschen richten 20 müssen, also das zu vermeiden haben, was sie allenthalben vermeiden, und das aufzusuchen haben, was sie allenthalben aufsuchen.

[6] Da ich also sah, daß dies alles meinem Bemühen um eine neue Lebensführung hinderlich ist, ja daß es ihm so sehr wider- 25 streitet, daß man sich notwendigerweise des einen oder anderen enthalten müsse, so war ich genötigt zu untersuchen, was für mich das Nützlichere wäre. Denn ich schien, wie gesagt, ein ausgemachtes Gut für ein ungewisses aufgeben zu wollen. Nachdem ich aber ein wenig darüber gebrütet hatte, fand ich zunächst ein- 30 mal: Wenn ich mich im Verzicht auf jene Dinge zu einer neuen

¹ Dies hätte weitläufiger und genauer erläutert werden können, durch eine Unterscheidung des Reichtums etwa, je nachdem, ob er um seiner selbst willen, um der Ehre willen, um des Vergnügens willen, um des Wohlergehens willen oder auch um der Förderung von Wissenschaft und Kunst willen erstrebt wird. Doch wird das für eine passende Gelegenheit 35 aufgehoben, weil hier nicht der Ort ist, dies so genau zu untersuchen. *

accingerer, me bonum sua natura incertum, ut clare ex dictis possumus colligere, omissurum pro incerto, non quidem sua natura (fixum enim bonum quaerebam), sed tantum quoad ipsius consecutionem. [7] Assidua autem meditatione eo per-
 5 veni, ut viderem, quod tum, modo possem penitus deliberare, mala certa pro bono certo omitterem. Videbam enim me in summo versari periculo et me cogi, remedium, quamvis incertum, summis viribus quaerere; veluti aeger lethali morbo laborans, qui ubi mortem certam praevidet, ni adhibeatur remedium, illud
 10 ipsum, quamvis incertum, summis viribus cogitur quaerere, nempe in eo tota ejus spes est sita; illa autem omnia, quae vulgus sequitur, non tantum nullum conferunt remedium ad nostrum esse conservandum, sed etiam id impediunt, et frequenter sunt causa interitus eorum, qui ea possident, et¹ semper causa interitus
 15 eorum, qui ab iis possidentur. [8] Permulta enim exstant exempla eorum, qui persecutionem ad necem usque passi sunt propter ipsorum divitias, et etiam eorum, qui, ut opes compararent, tot periculis sese exposuerunt, ut tandem vita poenam luerent suae stultitiae. Neque eorum pauciora sunt exempla, qui,
 20 ut honorem assequerentur aut defenderent, miserrime passi sunt. Innumeranda denique exstant exempla eorum, qui prae nimia libidine mortem sibi acceleraverunt. [9] Videbantur porro ex eo haec orta esse mala, quod tota felicitas aut infelicitas in hoc solo sita est; videlicet, in qualitate objecti, cui adhaeremus amore. Nam
 25 propter illud, quod non amatur, nunquam orientur lites, nulla erit tristitia, si pereat, nulla invidia, si ab alio possideatur, nullus timor, nullum odium, et, ut verbo dicam, nullae commotiones

¹ Haec accuratius sunt demonstranda.

5 possem] possim

Lebensführung anschicke, so würde ich ein seiner Natur nach
 ungewisses Gut (wie wir dem Gesagten klar entnehmen können)
 für ein ungewisses Gut aufgeben, das indes nicht seiner Natur
 nach (denn ich suchte ja ein bleibendes Gut) ungewiß ist, son-
 dern nur hinsichtlich dessen, wie es zu erreichen ist. [7] Doch 5
 kam ich durch anhaltendes Nachdenken zu der Einsicht, daß ich,
 wenn ich mich nur von Grund auf entscheiden könnte, be-
 stimmte Übel für ein bestimmtes Gut aufgeben würde. Denn ich
 sah, daß ich mich in höchster Gefahr befand und [deshalb] ge-
 zwungen war, ein Heilmittel, mag es auch unsicher sein, mit aller 10
 Kraft zu suchen, ganz so wie ein Todkranker, der seinen sicheren
 Tod voraussieht, wenn nicht ein Heilmittel angewendet wird,
 nach diesem Mittel, obschon es unsicher ist, mit aller Kraft zu su-
 chen gezwungen ist, liegt doch in ihm seine ganze Hoffnung.
 All jene Dinge aber, denen man gewöhnlich nachjagt, bieten 15
 nicht nur kein Mittel zur Erhaltung unseres Seins, sondern ste-
 hen ihr sogar im Wege. Häufig sind sie die Ursache des Unter-
 gangs derer, die sie besitzen, immer aber¹ die Ursache des Unter-
 gangs derer, die von ihnen besessen werden. [8] Es gibt ja sehr
 viele Beispiele von Menschen, die ihres Reichtums wegen Ver- 20
 folgung bis in den Tod erlitten haben, und auch von Menschen,
 die, um ein Vermögen zu erlangen, sich so vielen Gefahren aus-
 gesetzt haben, daß sie schließlich ihr törichtes Tun mit dem Le-
 ben büßten. Nicht minder häufig sind die Beispiele derer, die,
 um Ehre zu erringen oder zu verteidigen, das Kläglichste erdul- 25
 det haben. Zahllos sind schließlich die Beispiele derer, die durch
 ausschweifende Genußsucht ihren Tod schneller herbeigeführt
 haben. [9] Diese Übel schienen mir bei weiterem Nachdenken
 daraus zu resultieren, daß all unser Glück oder Unglück auf
 einem einzigen Sachverhalt beruht, nämlich auf der Beschaffen- 30
 heit des Gegenstandes, dem wir uns in Liebe hingeben. Denn
 über das, was man nicht liebt, wird niemals Streit entstehen; es
 wird keine Trauer geben, wenn es zugrunde geht, keinen Neid,
 wenn ein anderer es besitzt, keine Furcht, keinen Haß, kurz ge-
 sagt, keine Erregung des Gemüts. All das findet sich nämlich 35

¹ Dies ist noch sorgfältiger darzulegen.

animi; quae quidem omnia contingunt in amore eorum, quae perire possunt, uti haec omnia, de quibus modo locuti sumus. [10] Sed amor erga rem aeternam et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers; quod valde est
5 desiderandum totisque viribus quaerendum. Verum non absque ratione usus sum his verbis: *modo possem serio deliberare*. Nam quamvis haec mente adeo clare perciperem, non poteram tamen ideo omnem avaritiam, libidinem, atque gloriam deponere.

[11] Hoc unum videbam, quod, quamdiu mens circa has cogitationes versabatur, tamdiu illa aversabatur et serio de novo cogitabat instituto; quod magno mihi fuit solatio. Nam videbam illa mala non esse talis conditionis, ut remediis nollent cedere. Et quamvis in initio haec intervalla essent rara, et per admodum exiguum temporis spatium durarent, postquam tamen verum
15 bonum magis ac magis mihi innotuit, intervalla ista frequentiora et longiora fuerunt; praesertim postquam vidi nummorum acquisitionem aut libidinem et gloriam tamdiu obesse, quamdiu propter se, et non, tanquam media ad alia, quaeruntur; si vero tanquam media quaeruntur, modum tunc habebunt, et minime
20 oberunt; sed contra ad finem, propter quem quaeruntur, multum conducent, ut suo loco ostendemus.

[12] Hic tantum breviter dicam, quid per verum bonum intelligam, et simul quid sit summum bonum. Quod ut recte intelligatur, notandum est, quod bonum et malum non, nisi respective,
25 dicantur; adeo ut una eademque res possit dici bona et mala secundum diversos respectus, eodem modo ac perfectum et imperfectum. Nihil enim, in sua natura spectatum, perfectum dicetur vel imperfectum; praesertim postquam noverimus, omnia, quae fiunt, secundum aeternum ordinem et secundum certas Naturae
30 leges fieri. [13] Cum autem humana imbecillitas illum ordi-

nur bei einer Liebe zu Dingen, die zugrunde gehen können, wie es all diejenigen sind, von denen wir soeben gesprochen haben. [10] Doch die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Ding nährt das Gemüt allein mit Freude, die ihrerseits frei von aller Trauer ist, etwas, das sehr zu begehren und mit aller Kraft zu erstreben ist. Aber nicht ohne Grund habe ich diese Worte gebraucht: »wenn ich mich nur von Grund auf entscheiden könnte«. Denn obschon ich dies im Geist so weit klar erfaßte, konnte ich deswegen dennoch Habgier, Genußsucht und Ehrsucht nicht gänzlich ablegen. 10

[11] Das eine sah ich allerdings, daß der Geist, solange er sich mit diesen Gedanken befaßte, sich von jenen [falschen Zielen] abwandte und ernsthaft über eine neue Lebensführung nachdachte; und das gereichte mir zu großem Trost. Denn ich sah, daß jene Übel nicht derart beschaffen waren, daß sie keinen Gegenmitteln weichen wollten. Und obwohl anfangs die Phasen des Abstands selten und von sehr kurzer Dauer waren, wurden sie, nachdem mir doch das wahre Gut mehr und mehr bekannt wurde, häufiger und länger, insbesondere nachdem ich gesehen habe, daß Gelderwerb, Vergnügen und Ehre nur so lange schädlich sind, wie sie um ihrer selbst willen und nicht als Mittel zu etwas anderem erstrebt werden. Wenn sie indes als Mittel erstrebt werden, werden sie ein Maß haben und kaum schaden, sondern im Gegenteil zu dem Zweck, um dessentwillen sie erstrebt werden, viel beitragen, wie wir an gehöriger Stelle zeigen werden. 15 20 25

[12] Hier will ich nur kurz sagen, was ich unter dem wahren Gut verstehe, und zugleich, was das höchste Gut ist. Zum richtigen Verständnis ist zu bemerken, daß »gut« und »schlecht« nur beziehungsweise ausgesagt werden, so daß ein und dasselbe Ding gemäß unterschiedlichen Hinsichten sowohl gut als schlecht heißen kann, gerade so wie dies für die Begriffe »vollkommen« und »unvollkommen« gilt. Denn nichts kann, der eigenen Natur nach betrachtet, vollkommen oder unvollkommen genannt werden, insbesondere sobald wir wissen, daß alles, was geschieht, nach einer ewigen Ordnung und nach bestimmten Gesetzen der Natur geschieht. [13] Da jedoch die menschliche Schwachheit jene 30 35

nem cogitatione sua non assequatur, et interim homo concipiat naturam aliquam humanam sua multo firmiorem, et simul nihil ob stare videat, quo minus talem naturam acquirat, incitatur ad media quaerendum, quae ipsum ad talem ducant perfectionem: et
5 omne illud, quod potest esse medium, ut eo perveniat, vocatur verum bonum; summum autem bonum est eo pervenire, ut ille cum aliis individuīs, si fieri potest, tali natura fruatur. Quatenus autem illa sit natura, ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem¹ unionis, quam mens cum tota Natura habet. [14] Hic
10 est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, et, ut multi mecum eam acquirant, conari; hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem atque ego intelligant, ut eorum intellectus et cupiditas prorsus cum meo intellectu et cupiditate conveniant; utque hoc fiat², necesse est tantum de Natura
15 intelligere, quantum sufficit ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quamplurimi quam facillime et secure eo perveniant. [15] Porro danda est opera morali philosophiae, ut et doctrinae de puerorum educatione; et, quia valetudo non parvum est medium ad hunc
20 finem assequendum, concinnanda est integra medicina; et quia arte multa, quae difficilia sunt, facilia redduntur, multumque temporis et commoditatis in vita ea lucrari possumus, ideo mechanica nullo modo est contemnenda. [16] Sed ante omnia excogitandus est modus medendi intellectus ipsumque, quantum
25 initio licet, expurgandi, ut feliciter res absque errore et quam

¹ Haec fusius suo loco explicantur.

² Nota, quod hic tantum curo enumerare scientias ad nostrum scopum necessarias, licet ad earum seriem non attendam.

Ordnung in ihrem Denken nicht erfaßt und der Mensch sich unterdessen irgendeine menschliche Natur erdenkt, die viel stärker ist als die eigene, und er zugleich kein Hindernis sieht, eine solche Natur zu erlangen, wird er dazu getrieben, Mittel zu suchen, die ihn zu einer solchen Vollkommenheit führen könnten. Und all das, was als ein Mittel gilt, dahin zu gelangen, wird ein wahres Gut genannt. Das höchste Gut freilich besteht für ihn darin, dahin zu gelangen, sich einer solchen Natur nach Möglichkeit in Gemeinschaft mit anderen Individuen zu erfreuen. Was das für eine Natur ist, werden wir an gehöriger Stelle zeigen, nämlich daß sie die Erkenntnis¹ der Einheit ist, die der Geist mit der Natur im Ganzen in sich enthält. [14] Dies ist also das Ziel, nach dem ich trachte, nämlich die beschriebene Natur zu erlangen, und somit danach zu streben, daß viele andere sie mit mir erlangen. D.h.: zu meinem Glück gehört es auch, mich zu bemühen, daß viele andere dasselbe begreifen wie ich, damit ihr Verstand und ihr Begehren mit meinem Verstand und meinem Begehren gänzlich übereinstimmen. Hierfür² muß man die Natur nur in dem Maße begreifen, das ausreichend ist, die genannte [menschliche] Natur zu erlangen; des weiteren muß man eine Gesellschaft bilden, die so beschaffen sein sollte, daß möglichst viele Menschen so leicht und sicher, wie es geht, dahin gelangen. [15] Sodann muß man sich um eine Moralphilosophie und Erziehungslehre bemühen; und, weil Gesundheit kein geringes Mittel ist, jenes Ziel zu erreichen, ist eine umfassende Heilkunde auszubilden. Weil ferner mit Kunstfertigkeit vieles, was schwer ist, leicht gemacht wird, und wir mit ihr viel Zeit und Bequemlichkeit im Leben gewinnen können, ist die Mechanik keineswegs zu vernachlässigen. [16] Vor allem aber ist eine Weise ausfindig zu machen, den Verstand zu heilen und ihn, so weit es zu Anfang [der Untersuchung] geht, zu reinigen, damit er die Dinge gedeihlich, ohne Irrtum und so trefflich wie möglich begreift. Hieraus

¹ Dies wird an seinem Ort ausführlicher erläutert.

² Man beachte, daß es mir hier nur darauf ankommt, die für unser Vorhaben nötigen Wissenschaften aufzuzählen, ohne daß ich mich um ihre Ordnung kümmerte.