

KAFKA / GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE  
IN EINZELDARSTELLUNGEN / BAND 18

SPINOZA  
VON BERNHARD ALEXANDER

VERLAG ERNST REINHARDT, MÜNCHEN



LIVRARIA KOSMOS  
ERICH EICHNER & CIA L<sup>DA</sup>  
RIO DE JANEIRO | SÃO PAULO  
R. DO ROSARIO | RUA MARCONI  
135-137 | 91-93















**SPINOZA**

Nach dem Bild eines unbekanntes Meisters des 17. Jahrhunderts  
im Schlosse zu Wolfenbüttel



# SPINOZA

Von

BERNHARD ALEXANDER

o. ö. Professor an der Universität Budapest

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen  
Abt. IV. Die Philosophie der neueren Zeit I  
Band 18

Mit einem Bildnis Spinozas

---

VERLAG ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN

1 9 2 3



DEM ANDENKEN MEINER FRAU GEWEIHT

Copyright 1922  
by Ernst Reinhardt Verlag  
München



## INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
DAS LEBEN SPINOZAS . . . . .	7—24
Bildungsgang . . . . .	7
Innere Entwicklung . . . . .	14
Der Kreis Spinozas . . . . .	18
Die letzten Lebensjahre . . . . .	21
 DIE WERKE SPINOZAS . . . . .	 25—139
1. Der Kurze Traktat . . . . .	25—50
Das Urproblem . . . . .	26
Die Dialoge . . . . .	29
Der Einheitsgedanke . . . . .	30
Die Modi . . . . .	32
Der Mensch . . . . .	35
Wechselwirkung von Leib und Seele . . . . .	36
Die Erkenntnislehre . . . . .	37
Die ethischen Probleme . . . . .	40
Die Willenslehre . . . . .	42
Die Unsterblichkeit . . . . .	45
Der Gottesbegriff . . . . .	47
2. Über die Verbesserung des Verstandes . . . . .	50—60
Verhältnis zum Kurzen Traktat und zur Ethik . . . . .	50
Die Konfession . . . . .	53
Die Methodologie . . . . .	55
Die Aktivität des Erkennens . . . . .	57
Res fixae et aeternae . . . . .	58
3. Die Schrift über Descartes' Prinzipien . . . . .	60—64
Verhältnis zur Kartesianischen Lehre . . . . .	60
Die Cogitata metaphysica . . . . .	62
4. Der Theologisch-politische Traktat . . . . .	64—71
Die Tendenz des Werkes . . . . .	64
Der Anlaß des Werkes . . . . .	66
Der philosophische Gehalt des Werkes . . . . .	68
5. Die Ethik . . . . .	71—139
A. Die Lehre von Gott . . . . .	73—98
Die Substanz . . . . .	73
Die Essenz . . . . .	76
Die Attribute . . . . .	80
Der Modus . . . . .	86
Die unendlichen Modi . . . . .	92
Die res fixae et aeternae . . . . .	95
Die Notwendigkeit . . . . .	97



	Seite
B. Die Lehre vom Geist (mens) . . . . .	98—115
Göttlicher und menschlicher Geist . . . . .	98
Die Idee . . . . .	100
Das Denken . . . . .	103
Die sinnliche Vorstellung . . . . .	105
Das Selbstbewußtsein . . . . .	107
Die Zeit . . . . .	109
Die Grade der Erkenntnis . . . . .	111
Wille und Verstand . . . . .	113
Erkenntnistheorie und Metaphysik . . . . .	114
C. Die Lehre von den Affekten . . . . .	116—132
Die Grunddefinitionen . . . . .	117
Die abgeleiteten Affekte . . . . .	121
Die Macht der Affekte . . . . .	124
Erkenntnis und Tugend . . . . .	127
Das Leben in der Gemeinschaft . . . . .	128
Der freie Mensch . . . . .	131
D. Die Lehre von der menschlichen Freiheit . . . . .	132—139
Die Bändigung der Affekte . . . . .	133
Die Unsterblichkeit der Seele . . . . .	134
Die Intuition . . . . .	136
Der Satz der Parallelität . . . . .	139
ZUSAMMENFASSUNG . . . . .	140—166
Spinozas Mystik . . . . .	143
Der Einheitsgedanke . . . . .	144
Gott und Mensch . . . . .	150
Schlußbetrachtung . . . . .	165
BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER . . . . .	167—168
ANMERKUNGEN . . . . .	169—179



## DAS LEBEN SPINOZAS<sup>1</sup>

Spinoza wurde am 24. November 1632 in Amsterdam von jüdischen Eltern geboren, die aus Spanien nach Portugal verschlagen und von dort nach Amsterdam eingewandert waren. Nach den Ehrenstellen zu urteilen, welche der Vater in der jüdischen Gemeinde bekleidete, erfreuten sie sich eines bescheidenen Wohlstandes. Der Vater starb, als Spinoza 22 Jahre alt war. 2 Jahre später, am 27. Juli 1656, wurde Spinoza in den Bann getan und aus der jüdischen Gemeinde ausgestoßen. Schon Jahre lang hatte er Anstoß erregt. In der Einleitung zur Bannformel heißt es: Die Herren des Vorstandes tun euch kund, daß sie schon längst von den schlechten Meinungen und Handlungen Baruch de Spinozas Kenntnis hatten und durch verschiedene Mittel und Versprechungen bemüht waren, ihn von seinen bösen Wegen abzulenken. In der biographischen Nachricht also, daß die Gemeinde ihm das Angebot machte, ihm jährlich eine Summe (1000 fl.) zu zahlen, wenn er wenigstens äußerlich beim Judentum bleibe, muß wohl ein Kern von Wahrheit enthalten sein. So ist das Jahr 1656, wenigstens in seinem äußeren Leben, ein wichtiger Wendepunkt geworden. Es schuf für ihn eine klare Lage und freie Bahn. Innerlich muß er schon lange dem Judentum entfremdet gewesen sein, wenn er es auch wahrscheinlich aus Rücksicht auf seinen Vater nicht zum offenen Bruch kommen ließ. Ja, er hat sogar noch im Jahre 1655 im Dezember die Synagoge besucht und an einer Kultushandlung teilgenommen. Wenn wir Lucas glauben dürfen, hat er seine Verfluchung nicht tragisch genommen, ja, mit einem beißenden Witzwort beantwortet. Er soll gesagt haben, als man ihn von dem beabsichtigten Banne benachrichtigte: „Man zwingt mich zu nichts, was ich nicht schon von selber getan haben würde, wenn ich nicht den Skandal gescheut hätte. Aber da man es nicht anders haben will, gehe ich mit Vergnügen den Weg, der sich vor mir öffnet, und tröste mich damit, daß mein



Auszug unschuldiger ist als der der Israeliten aus Ägypten, obgleich ich ebensowenig wie sie weiß, wovon ich in Zukunft leben soll.“ Er war beim Bannfluch nicht anwesend. Er hat eine Verteidigungsschrift in spanischer Sprache verfaßt, die er später verbrannt haben soll, aber aus der er Teile in den Theologisch-politischen Traktat übernahm. Auch wird erzählt, daß ein Fanatiker einen Mordanschlag auf ihn versuchte<sup>2</sup>.

Nach Lucas gelang es den Rabbinern in Amsterdam, durchzusetzen, daß Spinoza von der Behörde für einige Zeit aus der Stadt verbannt wurde. Er soll in der Nähe auf dem Wege nach Ouwerkerk, wo der Friedhof der Juden lag, Unterkunft gefunden haben. Keinesfalls blieb er da lange und kehrte bald nach Amsterdam zurück. Hier fand er Stütze und Lehre bei Dr. Emden, dessen Unterricht und Umgang von großer Bedeutung für sein Leben wurde.

Spinoza war, als er sich vom Judentum lossagte, gänzlich vermögenslos. Sein Teil an der Erbschaft nach dem Tode seines Vaters wurde ihm streitig gemacht, er gewann den Prozeß, überließ aber alles der Schwester und bedang sich nur ein gutes Bett mit Vorhang aus. Damals wird er wohl das Schleifen optischer Gläser erlernt haben, sicherlich um des Erwerbes willen. Wichtiger war, daß er stoisch seine Bedürfnisse auf das Geringste beschränkte. Er wird vielleicht auch im Anfang die Unterstützung wohlhabender Freunde angenommen haben. Der eine von ihnen, Jost de Vries, wollte ihm später, als er sein Testament machte, sein ganzes Vermögen hinterlassen. Spinoza schlug dies aus. Auch von einer angebotenen Jahresrente nahm er nur 300 fl. an. 200 fl. zahlte ihm von einem unbekanntem Zeitpunkt an der Regent Jan de Witt, der ihn hochschätzte, als jährliche Pension. So war er wenigstens in den letzten Jahren seines Lebens vor materieller Not geschützt. Als er am 21. Februar 1677 starb, fand sich kein bares Geld in seinem Nachlaß, aber die kleinen Schulden und Kosten deckte der Erlös der Versteigerung seiner Habseligkeiten und seiner wertvollen Bibliothek. Deren Katalog ist uns erhalten. Wie gering seine Lebensbedürfnisse waren, geht aus den Rechnungen seines Miets Herrn hervor. Dabei war er durchaus nicht asketisch gesinnt, war kein düsterer Mann, der unter den Einschränkungen schwer litt, er hatte ein ständig heiteres Gemüt,



das sich durch seine Bedürfnislosigkeit in idealster Weise von der Welt unabhängig machte<sup>3</sup>.

Über seinen Bildungsgang haben wir wenig beglaubigte Nachrichten. Wir kennen die Einrichtung der jüdischen Schule in Amsterdam (Etz chajim, Baum des Lebens), die sehr gut gewesen zu sein scheint. Sie bestand aus 7 Jahrgängen, die Unterrichtssprache war die spanische, die Muttersprache der Juden in Amsterdam. Jeder Jahrgang hatte seinen genau bestimmten Lehrplan und seinen eigenen Lehrer. An den oberen Klassen unterrichteten zu Spinozas Zeit die Rabbiner Isaak Aboab da Fonseca, Saul Lewi Morteira und Menasseh ben Jsrael, berühmte Männer, über die aber Grätz, der Geschichtschreiber der Juden, nicht gar zu Rühmliches zu berichten weiß. Der letztere war wohl der bedeutendste. Sie waren alle drei der Kabbala ergeben, abergläubisch, ohne besondere Originalität und Tiefe. Es wurde natürlich nur jüdische Wissenschaft gelehrt, die Bibel wurde ins Spanische übersetzt, in der höchsten Klasse führte man die Schüler in den Talmud ein. Spinoza selber sprach nie über seine Schulzeit. Er wird sicherlich sehr früh seine außerordentliche Begabung gezeigt haben. Was Lucas erwähnt, daß er schon als Knabe seine Lehrer durch seine Fragen in Verlegenheit setzte, ist wohl bloßes Gerede. Ein jüdischer Talmudist kommt so leicht nicht in Verlegenheit. Die Art dieses Studiums, in der die Disputierkunst eine so große Rolle spielt und Kommentatoren mit Witz und Behagen einander zu überbieten suchen, macht es begreiflich, daß der Scharfsinn eines begabten Jungen mit erschreckender Frühreife sich offenbart. Waren ja von den 3 erwähnten Meistern Menasseh schon mit 18 Jahren, die beiden andern im 20. Lebensjahre Lehrer und Rabbiner. Dieselben Ursachen bringen das nämliche Phänomen in der Scholastik zustande.

Da vor dem 13. Lebensjahre kein Schüler zum Studium des Talmud zugelassen wurde, so wird Spinoza wohl nicht vor dem 15. den letzten Jahrgang beendet haben.

Wir wissen nichts über seine Entwicklung während dieser Jahre. Auch vom 15. bis zum 24. Lebensjahre ist uns darüber nicht viel mehr bekannt. Ja, sogar von den folgenden 5 Jahren haben wir, den Bann ausgenommen, keine direkte Kunde. Er selber schweigt über sich so gründlich



wie Kant. Von den beiden Hauptbiographen lernt ihn Lucas gewiß persönlich, aber erst später kennen, und die Hauptquelle der meisten Nachrichten über sein Leben, der Maler van der Spijck, ist nur für die allerletzten Jahre seines Lebens ganz verlässlich. Erst von 1661 angefangen, da sein uns erhaltener Briefwechsel einsetzt, spricht er selber zu uns. Aber wir können doch von dem, was er 1661 ist, auf seine Lehrjahre schließen. Der Gewordene weist auf den Werdenden hin.

Ein besonderer Glücksfall ist es, daß man in Holland in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts eine holländisch geschriebene Abhandlung entdeckte, die unzweifelhaft von Spinoza herrührt und bis dahin ganz unbekannt war. Es ist die Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück.

Wir werden über die Schrift eingehender berichten, vorerst nur so viel, daß sie wohl gerade in den Jahren 1658—1660 entstand, über die wir sonst gar nichts wissen. Die Schrift enthält die Grundlinien seiner Philosophie, wenn auch nicht in der späteren vollkommeneren Form, auch inhaltlich primitiver, dennoch unverkennbar das System in seiner Ganzheit. Die Schrift war ursprünglich in lateinischer Sprache verfaßt, Spinoza schrieb sehr ungenügend holländisch. Sie eröffnet einen großartigen Ausblick auf die reichen Studien, die er seit dem 15. Lebensjahre betrieben haben mußte. Ob er von seinem Vater zum Rabbiner bestimmt war, wissen wir nicht; jedenfalls waren seine jüdischen Studien in der Schule noch lange nicht abgeschlossen; aber seine Bibelgelehrsamkeit und seine Kenntnisse der Kommentatoren sind erstaunlich; es sind nicht Studienfrüchte eines Knaben. Auf die Bibel- und Talmudstudien folgte die eingehende Bekanntschaft mit den jüdischen Philosophen des Mittelalters, von denen er Ibn Esra, Maimonides, Gersonides, Chasdai Crescas öfter erwähnt. Auch die jüdische Geheimlehre der Kabbala blieb ihm nicht verschlossen, waren ja seine Lehrer deren eifrige Anhänger, während Spinoza sie mit größter Geringschätzung abtut<sup>4</sup>. Dies ist zur Erkenntnis seiner Geistesart wichtig. Spinoza hatte für diese Art der Mystik gar kein Verständnis. Er war ein klarer, kritischer, nüchterner Kopf, den die Disputationen des Talmud ebenso abgestoßen haben mußten wie die wirren Reden der Kabbala. Klare Er-



kenntnis war die große Leidenschaft seines Lebens. Nur die Allergrößten sind so vollkommen im Wahrheitsuchen aufgegangen, haben es zur Essenz ihres Seins gemacht. Ganz ohne Mystik geht es ja nicht ab auf den Höhen, die Spinoza erklimmte. Es gibt eben zwei Arten der Mystik, die eine vor und statt der klaren Erkenntnis, die andere nach derselben. Auf den höchsten Höhen des Denkens tut sich dem Denker die Unendlichkeit auf.

Nach der Schule muß er viel Zeit dem Studium des Lateinischen gewidmet haben, das er schwerlich vor dem 17.—18. Lebensjahre begann. In der jüdischen Schule hatte er keine Gelegenheit dazu, trotzdem das Lateinische in Amsterdam bei den Juden nicht so verpönt war wie etwa in Polen. Ob er sich die Elemente des Lateinischen früh aneignete, wissen wir nicht. Jedenfalls war sein Hauptlehrer Franciscus van der Emden, ein in der lateinischen Literatur wohlbewandertes, geistvoller, höchst freisinniger Mann, der, als ihm nichts glückte, 1652 eine Lateinschule in Amsterdam eröffnete, die alsbald sehr beliebt wurde. Spinoza hat vielleicht später auch Unterkunft bei ihm gefunden und soll ihm im Unterricht geholfen haben. Wir dürfen van der Emden großen Einfluß auf den jungen Spinoza zuschreiben. Meinsma verdanken wir ein gutes Bild des ganzen Mannes, der kein gewöhnlicher Sprachlehrer war. Ihm mag man Spinozas große Vorliebe für Ovid und Terenz zuschreiben, dessen Stücke in van der Emdens Schule oft aufgeführt wurden. Der Lehrer dichtete auch selber Dramen für sein Schultheater. Doch war van der Emden auch in den Wissenschaften bewandert, kannte Bacon, Descartes, Hobbes Schriften und die neuen großen Errungenschaften der Naturwissenschaften. Das Haus van der Emdens wird wohl eines der Mittelpunkte der Amsterdamer Freigeisterbewegung gewesen sein<sup>5</sup>.

Hier tat sich vor Spinoza eine neue Welt auf. Das war etwas ganz anderes als die Spitzfindigkeiten des Talmud und die Grübeleien der Religionsphilosophen. Besonders Descartes mit seiner wissenschaftlichen Haltung und emanzipierten Geistesart muß ihm ein großes Erlebnis geworden sein. Er hat sich im Laufe dieser Studien vom Judentum abgelöst; die Religion und Weltanschauung, in der er aufgewachsen, hat er überwunden und ein Positives an deren Stelle gesetzt. Immerhin eine gewaltige Arbeit, zumal



wenn man bedenkt, daß er den Ballast des jüdischen Studiums, der jüdischen Sprache, der Gesetzesauslegung u. a. mit sich schleppen, kritisch bearbeiten und größtenteils verwerfen mußte, die Arbeit eines Lebens, die ihn philosophisch nur wenig fördern konnte. Wie seine innere Lösung vom Judentum vor sich ging, wissen wir nicht; ob sie wohl von schweren Gemütskämpfen begleitet war? Es dünkt uns nicht sehr wahrscheinlich. In dem freigeistigen Amsterdam war die Abwendung von den Kulturhandlungen und dem rituellen Leben der Juden für den, der in außerjüdischen Kreisen verkehrte, gewiß ebenso wenig schwer wie heute in den europäischen Großstädten. Man lese Meinsmas lebendiges Bild der religiösen Kämpfe im damaligen Holland. Welch Gewirre von Sekten, welche Verfolgungssucht selbst hier, wo religiöse Freiheit und Duldsamkeit unter so harten Kämpfen errungen wurden! Gerade diese unaufhörliche Reihe von Verfolgungen beweist, wie groß die religiöse Gärung und wie zahlreich die Anlässe zu Verfolgungen waren. Die Juden machten es nicht besser als die Christen. Den Fall Uriel d'Acostas hat Spinoza als Knabe miterlebt (1640). Die Juden, die in Spanien und Portugal den religiösen Fanatismus in seinen härtesten Formen zu erleiden hatten, wurden, soweit es in ihrer Macht stand, zu unduldsamen Verfolgern, allerdings aus dem greifbaren Motiv, diese in Spanien halbchristlich gewordenen Juden zurückzuführen zur Gesetzestreue. Keinesfalls fühlte sich Spinozas scharf kritischer und durchaus nicht sentimentaler Geist in seinem Kampfe gegen religiösen Zwang einsam und verlassen. Im allgemeinen setzte man voraus, daß er zum Christentum übertreten werde, was manche ohne weiteres als Tatsache berichten. Aber er blieb zeitlebens außerhalb jeder kirchlichen Gemeinschaft.

Wenn Lucas erzählt, daß Furcht vor Skandal ihn vom Austritt aus der Synagoge zurückhielt, so klingt der Satz sehr glaubwürdig. Spinoza hat den lauten Lärm des Tages in jeder Form gescheut. Er war ein stiller, in sich gekehrter Mann, dem es nur bei seiner intensiven Gedankenarbeit und im Kreise von wahrheitsuchenden, vertrauten Freunden und Schülern wohl ward. Es muß ihm vor der Menge gegraut haben<sup>6</sup>. Den Abstand zwischen seinem Denken und dem der großen Menge hat er früh erkannt



und zugleich die Einsicht gewonnen, daß es im allgemeinen gänzlich vergebens sei, hier eine Brücke schlagen zu wollen. Es ist bezeichnend für seine Geistesart, daß er in einer seiner ersten Schriften als erste Lebensregel sich festsetzt: *Ad captum vulgi loqui*, nur so werden die Menschen geneigt sein, die Wahrheit anzuhören. Sein Siegel führt die Umschrift: *Caute*. Das wollte er, bei allem Drang, die Menschen aufzuklären und die Wahrheit zu künden, nie vergessen. Welche Geduld er bewies, wenn es sich darum handelte, solche, die sich im Wahrheitsdrang an ihn wandten, zu belehren und aufzuklären, ersieht man mit Bewunderung für ihn aus seinem Briefwechsel. Im 50. Brief an Oldenburg schreibt er, daß ihm früher oft viele Menschen als ungereimt, ordnungswidrig, absurd erschienen, aus ungenügender Erkenntnis. „Jetzt aber lasse ich jeden nach seinem Sinne leben, oder, wenn er will, für sein vermeintliches Heil sterben, wenn er nur mich für die Wahrheit leben läßt.“

Es haben auch wenige, die sein Leben erforschten, an seiner Vorsicht Anstoß genommen. Zu diesen gehört Antonius van der Linde und Spinozas französischer Übersetzer, Saisset. Jener sagt: „Es fehlte Spinoza der volle Mut des Philosophen, für seine Überzeugung einzustehen“ (XXXIX), während Saisset in der *Revue d. d. M.*, Jan. 1862, meint: „Man hat seine Tugenden gelobt, aber seine Tugenden sind die eines Mönches: Keuschheit, Armut, Ergebenheit. Keine Spur von tätigen, fruchtbaren Tugenden. Er fürchtet die Menschen mehr, als er sie liebt“. — Dunin-Borkowski tadelt die Einseitigkeit dieser Äußerung, aber er nimmt an, daß Spinozas stille und schöne Tugenden zu seiner Zeit nicht ungewöhnlich waren. Er selber könnte aus der biographischen Literatur des 17. Jahrhunderts „auf den ersten Wurf an die hundert Persönlichkeiten aufzählen, welche an sittlicher Größe Spinoza teils gleichstanden, teils ihn übertrafen (474). Welch ein gesegnetes Jahrhundert! Es wäre zu wünschen gewesen, daß Dunin-Borkowski wenigstens diejenigen genannt hätte, die Spinoza übertrafen. Was Saissets Bemerkungen betrifft, hat Spinoza die Tugenden seiner Individualität sich errungen: Unabhängigkeit der Persönlichkeit, um ganz der Wahrheit leben zu können. Ist das nicht auch tätige, fruchtbare Tugend? Hat sie nicht reiche Frucht getragen? Gewiß fürchtete er



die Menschen, weil er sie erkannte. Einmal war er, wenn Lucas' Bericht wahr ist, unvorsichtig gewesen, als er sich zwei Mitschülern gegenüber, die ihn aushorchen wollten und sehr geschickt als agents provocateurs auftraten, über jüdische Glaubenssätze aussprach. Die Folge davon war der Bannspruch gewesen. Von da an war er ständig auf seiner Hut. Das war nicht nur sein Recht, das war seine Pflicht gewesen. Hätte er ohne jeden Nutzen Märtyrer seiner Ansichten werden sollen? Wem zu nutzen? Der Wahrheit? Für die wollte er eben leben, und der Erfolg bewies, daß er Recht tat. Auf diesem Gebiete die Geste eines kriegerischen Helden von einem Spinoza zu verlangen, ist mindestens sehr seltsam. Die Tugenden des Mönchs so gering zu schätzen, wenn diese Tugenden einem erhabenen Ziele dienen, ist gedankenlos. Er lebt seine Philosophie, die zugleich die Probe seines Lebens ist. Er ist dem Ideal eines Heiligen so nahegekommen, als es dem gebrechlichen Menschen überhaupt möglich ist. Nicht dem Begriff eines Säulenheiligen, auch nicht dem eines Klostermannes. Er stand mitten im Leben, ein Kämpfer, dessen Kampf Denken war, im Kampfe vorsichtig um der Wahrheit willen, aber die Wahrheit bekennd, ohne je Untreue an ihr zu begehen<sup>8</sup>.

Seine innere Entwicklung läßt sich bis zu dem Zeitpunkt, da er den kurzen Traktat schrieb, also bis zum Jahre 1660, unmöglich genau feststellen. Wohl finden sich mancherlei Elemente in den Schriften der jüdischen Religionsphilosophen, den Neuscholastikern, den Modernen (Descartes, Hobbes und Bacon), aber wenn die Philosophie Spinozas ein Ganzes ist, so läßt sich diese nie aus solchen Teilen zusammensetzen und erklären, denn die eigenartige Synthese hat er nicht vorgefunden, diese ist das Neue, das sich analytisch aus den vorgefundenen Teilen nie ergibt. Fremde Gedanken wirken auf den schöpferischen Geist als Ganzes und revolutionieren ihn in seiner Gänze. Sonst entsteht ein unorganisches Gebilde, ohne inneren Zusammenhalt. Deshalb sehen wir auch bei organischer Bildung eines Gedankens diesen, woher auch immer seine Elemente stammen mögen, in seiner Gänze als unseren eigenen an, und es fällt einem Denker wie Spinoza nicht ein, zu untersuchen und anzugeben, woher er einzelne Züge seines Gedankens geschöpft, er wird höchstens hier und da eine



entfernte Ähnlichkeit zwischen seinen und den Gedanken von Vorgängern entdecken. Die tiefsten Grundlagen seines Denkens sind ihm selber unzugänglich, besonders zu einer Zeit, in der das Schaffen noch viel naiver war, die historische Reflexion kaum existierte und der Gedanke an den relativen Wahrheitsgehalt einer Lehre gar nicht aufkommen konnte. Der umfassendste Versuch, den Bildungsgang Spinozas festzustellen, der von Dunin-Borkowski, so dankenswert auch vieles einzelne in demselben zutage gefördert wurde, ist im ganzen unbefriedigend. Als eigene Gedanken Spinozas bleibt so gut wie nichts übrig. Die Philosophie Spinozas erscheint als Mosaikwerk, nicht als einheitliche Schöpfung.

Bei Spinoza, der gewiß keinen sogenannten regelmäßigen Bildungsgang durchmachte, ist die Verschlingung der Elemente, aus denen sich seine Philosophie gestaltete, besonders merkwürdig. Seine philosophische Stellungnahme wurzelt in der Eigenheit und Kultur des Judentums, wird aber dann durch die Weltlage des philosophischen Denkens bestimmt.

Daß die Entwicklung Spinozas mit dem anheben mußte, was ihm von seiten des Judentums geboten wurde, wird man natürlich finden. Mag die Opposition seines Denkens noch so früh eingesetzt haben, seine Geistes- und Denkart trug doch für immer die Spuren des ersten Anstoßes. Gewiß wurde er zum entschiedensten Gegner des formulierten jüdischen Glaubens. Es haben aber doch diejenigen recht, die vor allem die ethische Richtung seiner Philosophie der jüdischen Urform seines Geistes zuschreiben. Man vergleiche nur die Orientierung seines Denkens mit der des Descartes. Beide suchen die sichere Wahrheit, aber Descartes die Wahrheit um der Wahrheit willen, welche Beschaffenheit auch diese haben möge, Spinoza, um die Ruhe und das Glück der Seele in der Erkenntnis Gottes zu finden. Deshalb nennt Spinoza seine ganze Philosophie Ethik, während Descartes nur eine provisorische Ethik hatte, um diese dann auf Grund der gefundenen theoretischen Wahrheit durch eine definitive zu ersetzen, die er aber nie schrieb. Spinozas Ethik hat einen gewissen eudämonistischen Zug, wenn auch diese Eudämonie die edelste ist, die in der Erkenntnis der Wahrheit das höchste Gut findet; für Descartes hat die Ethik nur die praktische Bedeutung,



seiner wissenschaftlichen Arbeit die nötige Basis zu sichern. Beider ethische Lehre ist der Stoa verwandt. Aber für Descartes ist die stoische Lehre ein mehr praktischer Behelf, für Spinoza ist sie Lebenskern. Darin darf man einen jüdischen Zug des Spinozismus erblicken.

Auch der Pantheismus Spinozas, mit der Gottesidee im Mittelpunkt seines ganzen Denkens, wurzelt im jüdischen Monotheismus. Der Gott Spinozas ist sicherlich nicht der des Judentums. Aber der jüdische Eingott strahlt in so hellem Glanze, daß alles neben ihm verschwindet und er in seiner alles absorbierenden Art von dem Allgott Spinozas nicht gar zu weit abstellt. Der Denkprozeß dieses Überganges war schon einmal vor sich gegangen, als auf den Juden Philon der erste große Systematiker des Pantheismus, Plotinos, folgte. Aber auch abgesehen von dieser inneren Dialektik des Gottesbegriffs, haftet doch dem Gottesbegriff Spinozas, trotz Mathematik und neuer Naturwissenschaft, etwas von der tiefen emotionellen Färbung der jüdischen Gottesandacht an, die den frommen Gläubigen durch Zeremonie, hebräisches Gebet und allerlei Kulthandlungen immerfort an seinen Gott erinnert. Auch die jüdische Wissenschaft beschäftigt sich fast ausschließlich mit Gottes Wort, von dem alles ausgeht. Die ganze jüdische Religionsphilosophie kann sich der gefährlichen Nachbarschaft des Pantheismus nur schwer entziehen. Alle pantheistischen Anklänge des mittelalterlichen Denkens, die ja zahlreich genug sind, weisen durch den Neuplatonismus gleichfalls auf jüdischen Ursprung und Anregung hin. Die große Welle des Renaissance-Pantheismus im 16. Jahrhundert wird mit seinem berausenden Ausblick auf die Unendlichkeit der Welt auch durch die neue Astronomie getragen, aber an den Grundfäden haben Judentum und Altertum mitgewoben.

Gelt man hiervon aus, dann sind die großen Züge seiner Entwicklung nicht schwer zu bestimmen. In der jüdischen Scholastik heimisch geworden, wird er nach Überwindung der sprachlichen Hindernisse leicht den Weg zur christlichen gefunden haben. Er hat doch mehr gelesen, als viele meinen, ja nicht nur gelesen, sondern ganz eingehend studiert. Die Neuscholastiker lagen ihm viel näher als die älteren, und er hat in der Kunst des Argumentierens, Disputierens, Definierens, Schließens so große Fertigkeit erlangt, wie sie diese formale Schulung geben konnte. Er



schwebte sicherlich in der großen Gefahr, einer der vielen zu werden, der innerhalb der gegebenen Grenzen der scholastischen Denkweise ebenso gute Handbücher hätte schreiben können wie seine scholastischen Zeitgenossen. Ein früh erreichter Lehrstuhl oder ein Amt hätten ihn leicht auf diesen gangbaren Pfad locken können. Das Amt verrammelten ihm frühzeitig die Rabbiner, den Lehrstuhl hat er später selber ausgeschlagen. Daß er in der Scholastik sehr bewandert war, darauf hat mit überzeugenden Nachweisen zuerst Freudenthal hingewiesen, und Richter hat die Übereinstimmung der Texte Spinozas mit denen der Scholastiker systematisch zusammengestellt<sup>9</sup>.

Es ist sehr natürlich, daß auch die großen Umwälzungen im philosophischen Denken, die bewußt als solche auftreten, wie bei Descartes, Bacon und später Kant, sich in den ererbten und erlernten Formen des alten Denkens vollziehen müssen, was dem neuschaffenden Denker selber wenig bewußt wird, da er ja naturgemäß den Gegensatz seines Denkens zum alten viel stärker empfindet als eine etwaige Gemeinschaft. Dieser Gegensatz wird aber durch solche Nachweise nicht verringert, und man wird vergebens versuchen, aus Spinoza einen Scholastiker machen zu wollen. Die Triebkraft der Scholastik war zu Spinozas Zeit schon so gut wie erschöpft, nur der Schulbetrieb hielt sie noch aufrecht. Die der jüdischen war ganz erloschen; auch die christliche ging im Kreise herum, und verschaffte sich nur so die Illusion der Fortbewegung. Sie hatte ihre große Aufgabe, die Disziplinierung des Denkens, vollbracht und war widerstandslos geworden gegen das Neue. Nur so begreift man, wie Descartes sie mit solcher Sturmgewalt überrennen konnte. Spinoza hat sich mit seiner raschen Auffassungskraft den Bestand der scholastischen Lehre sehr bald angeeignet; daß sie ihn je befriedigt hätte, daran kann nicht gedacht werden. Aber es mußte ein Neues, ein Außerordentliches kommen, das ihn wie ein Blitz traf, ihn im Innersten revolutionierte, sein Denken in stürmische Bewegung versetzte, seine Intuition befruchtete. Dieses Neue war die Philosophie des Descartes. Nicht nur der Bestand der Lehre, auch die mathematische Methode, der Geist der neuen Naturwissenschaft, die ganz veränderte Haltung des Geistes, der auf die Autonomie seines Denkens so stolz war und auf die gebundene Marschroute des scholastischen Denkens wie

2 Alexander, Spinoza



auf ein gänzlich Fremdgewordenes herabblickte. Hier fand Spinoza das Beispiel der kühnen Initiative, im Gegensatz zur Scholastik und zu Aristoteles ein neues Weltbild zu schaffen. Die Bewegung der Zeit ließ ja keinen Zweifel darüber aufkommen, daß hier ein Neues entstanden war, mit dem das Alte auf Tod und Leben den Kampf aufnahm<sup>10</sup>.

Die Bekanntschaft mit Descartes ist der Wendepunkt in Spinozas Entwicklung; dafür gibt auch die Vorrede zu seinem nachgelassenen Werke Zeugnis, die aus seinem vertrauten Freundeskreise hervorging, und in der nur der Einfluß Descartes auf Spinoza hervorgehoben wird. Der Zusammenhang zwischen Descartes und Spinoza galt also in seinem Kreise als sicher und mußte als Ausdruck der Stellungnahme gleich im Eingang der Vorrede erwähnt werden. Bei dem Eifer, mit dem die Kabbala, die jüdische Mystik und Scholastik, die christliche Früh- und Spätscholastik als Quellen seiner Philosophie angesprochen und durchforscht werden, ist es notwendig, an diese Urtatsache zu erinnern. Jene Forschungen sind durchaus nicht nebensächlich, aber ohne Descartes können wir uns die Philosophie Spinozas überhaupt nicht denken.

Indessen muß freilich zugegeben werden, daß wir aus Descartes allein Spinoza nie und nimmer verstehen können. Einem gewissen Pantheismus kommt auch Descartes nahe, aber nicht dem Spinozistischen. Der war entweder schon vor dem Einfluß Descartes in Spinozas Geist im Werden begriffen, oder kristallisierte nun rasch aus dem Material, das in Spinozas Geist triebkräftig vorhanden war, zu der charakteristischen Gestalt, die er schon im Kurzen Traktat zeigt. Wäre der Ausdruck nicht gar zu oft mißbraucht worden, wir würden sagen, es war eine organische Schöpfung, an der die Gedanken des Descartes, die jüdische Geistesrichtung, der Zug nach dem Pantheismus, scholastisch-peripatetische Denkformen als Vermittler des Gedankenprozesses in untrennbarer Weise beteiligt sind<sup>11</sup>.

Spinoza hat während dieses Zeitraumes dreimal seinen Wohnort geändert. Gegen Ende 1660 zog er nach Rijnsburg, wo er bis zum Jahre 1663 blieb. Hier lebte er in inniger Gemeinschaft mit der Sekte der Kollegianten, die daselbst ihr Zentrum hatten und deshalb auch Rijnsburger genannt wurden. Es waren fromme, einfache Leute, die ihr Christentum in freier Weise auffaßten, von berufsmäßi-



gen Geistlichen nichts wissen wollten, jedem erlaubten, sich frei zu äußern, nur an der Schrift und dem Abendmahl festhielten<sup>12</sup>. Von Rijnsburg übersiedelte er im Jahre 1663 nach Voorburg bei dem Haag und blieb daselbst bis gegen das Ende 1669. Er hatte viele Freunde im Haag, die ihn offenbar schließlich dazu brachten, nach dem nahen Haag zu übersiedeln. Hier wohnte er zuerst auf dem Veerkai, bei einer Witwe Velen, vom Jahre 1671 angefangen beim Maler Van der Spijk an der Paviljoensgracht bis zu seinem Tode. Dieser Maler war ein wahrheitsliebender Mann und, Gott sei gedankt, ohne viel Phantasie. Dem verdanken wir es, daß trotz aller Ansätze zur Mythenbildung, die sich anzeigten und deren Richtung bei einem berühmten Atheisten gegeben war, Spinozas Andenken vom Schmutz rein blieb und die Tatsachen seines Lebens während dieses Zeitraums uns getreu überliefert wurden. In diesen siebzehn Jahren seines kurzen Lebens hat Spinoza die wenigen Werke verfaßt, die auf uns gekommen sind.

1. Der Kurze Traktat, der, wie schon erwähnt, erst im 19. Jahrhundert entdeckt wurde und in den Jahren 1658 bis 1660 entstand.

2. *Renati des Cartes principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amst . . . Apud Joh. Rieuwerts, 1663, accesserunt eiusdem Cogitata metaphysica.* Das einzige Werk, das bei seinen Lebzeiten unter seinem Namen erschien.

3. *Tractatus Theologico-politicus* usw. Hamburgi apud Henr. Kühnraht 1670. Der Drucker und Verleger hieß in Wirklichkeit Christoph Koenraad in Amsterdam. Der Verfasser nannte sich nicht.

Mehr veröffentlichte er nicht. Nach seinem Tode, noch im selben Jahre, erschienen die nachgelassenen Werke bei Rieuwertsz in Amsterdam; der Verfasser war nur mit den Initialen seines Namens bezeichnet B. D. S. *Opera Posthuma.* Es sind folgende Werke: 4. *Ethica ordine geometrico demonstrata.* 5. *Tractatus politicus.* Fragment. 6. *Tractatus de intellectus emendatione.* 7. *Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. D. S.* usw. 8. *Compendium grammatices linguae hebraeae.* 9. Die kleine Abhandlung über den Regenbogen, die als vernichtet galt, in holländischer Sprache<sup>13</sup>.



Wie Spinoza in seiner Forschung Ersatz für das Familienleben suchte und fand, so waren auch seine Freunde nur, soweit sie es vermochten, Teilnehmer seiner Gedanken, d. h. solche, denen er seine Gedanken mitteilte, ohne in den meisten Fällen auf wirkliches Verständnis zu treffen. Versteht man daher unter Vereinsamung den Mangel an Verkehr mit solchen, denen man gemütlich nahesteht, an Beisammensein mit zu gemeinsamer Religionsübung, zu gemeinsamer Lebensarbeit Verbundenen, so war Spinoza einsamer als ein Eremit in der Wüste.

Ersatz bot ein Kreis begeisterter Schüler und auch einige Freunde, die ihm wenigstens in der Richtung des Denkens folgen konnten. Verkehr aber hatte er, soviel er nur haben wollte, und noch mehr. Weltkenntnis und die besten Umgangsformen hat er im gastlichen Hause van der Emdens in reichem Maße erwerben können. In Rijnsburg war er im Kreise der Kollegianten wohl kein Glaubensgenosse, aber sicherlich ein gern gesehener Freund. Von dort aus hatte er auch regen schriftlichen Verkehr mit jüngeren Strebenden.

Sehr ansprechend ist das Bild, das sein für ihn begeisterter Freund Simon de Vries (im 8. Brief) über das Studium seiner Philosophie entwirft. „Unser Kollegium selbst ist folgendermaßen eingerichtet. Einer (aber der Reihe nach jeder) liest vor (offenbar haben sie die Abschrift eines Teils der damals (1663) schon mathematisch formulierten Ethik vor sich, in einem früheren Zeitpunkt vielleicht den Kurzen Traktat), erklärt nach seiner Auffassung und beweist dann alles, entsprechend der Folge und Ordnung der Lehrsätze. Im Falle daß man einander nicht befriedigen kann, hielten wir es der Mühe wert, es anzumerken und an Sie zu schreiben, damit Sie uns womöglich Aufklärung geben und damit wir unter Ihrer Führung gegenüber Abergläubischen und Christen die Wahrheit verteidigen und gegen den Ansturm der ganzen Welt feststellen können.“ In seiner Antwort macht sich seine Freude über das „Collegium“ nur in den unter Parenthese beigefügten Worten kund, daß es sehr verständlich eingerichtet sei (*satis sapienter instituto*). Die Worte weisen auf eine ganz neuerliche Einrichtung hin. Aber die Schlußzeilen des Kurzen Traktates beweisen, daß auch um jene Zeit seine Gedanken von den Freunden diskutiert wurden.



Den Kreis Spinozas hat uns Meinsma in sehr lebendiger Darstellung geschildert, auf die wir verweisen.

Auch sein Briefwechsel ist für seine Individualität charakteristisch. Es ist fast unheimlich, wie Spinozas Wesen und Leben in seiner Philosophie aufging. Kaum hie und da eine Spur von Persönlichem; es war ja auf ein geringes Maß zurückgedrängt, aber auch über dieses ist uns wenig überliefert worden. Außer Jarig Jelles und Joosten de Vries sind es fast nur „sachliche“ Freunde, denen es erlaubt ist, an der Philosophie Spinozas teilzuhaben. Von keiner Klage über diese menschliche Vereinsamung ist auch nur ein Laut zu uns gedrungen. Wir müssen ihn uns vorstellen, wie er Tag und Nacht nur mit der Lehre beschäftigt ist; auch die Erfüllung dessen, was er als seine Bürgerpflicht erkennt, wird von ihm in die reine Atmosphäre des Idealen gehoben, wie seine beiden politischen Werke es beweisen<sup>14</sup>.

Über einige Ereignisse seiner letzten Lebensjahre ist noch ein Bericht nachzutragen. Im Jahre 1673, am 16. Februar, schrieb I. Ludwig Fabricius, Prof. der Universität Heidelberg im Auftrage des Kurfürsten Karl Ludwig einen Brief an Spinoza, in dem er ihm den Lehrstuhl der Philosophie an der Universität Heidelberg anträgt. „Sie werden“ — heißt es in dem Brief (Ep. 47) — „die vollste Freiheit haben, zu philosophieren, indem er (der Kurfürst) vertraut, daß Sie diese nicht zur Störung der öffentlich anerkannten Religion mißbrauchen würden.“ Er bittet dringend, ihm sobald als möglich zu antworten. Spinoza antwortet erst am 30. März; der Entschluß, nein zu sagen, scheint ihm doch nicht leicht geworden zu sein. Er habe die Sache lange bei sich erwogen. Er führt zwei Gründe für seinen abschlägigen Entschluß an. Er müßte wohl auf die Weiterbildung der Philosophie verzichten, wenn er sich dem Unterrichte der Jugend widmen wollte. „Dann habe ich das Bedenken, daß ich nicht weiß, in welche Grenzen die Freiheit zu philosophieren einzuschließen ist, damit ich nicht den Anschein erwecke, als wolle ich die öffentlich anerkannte Religion stören.“ Er weist auf seine diesbezüglichen Erfahrungen in seinem privaten und einsamen Leben hin. Der Theologisch-politische Traktat scheint in Heidelberg nicht bekannt gewesen zu sein. Wurde er trotz desselben berufen, dann gab der Kurfürst ein Beispiel, das bis heute nicht viel Nachahmung gefunden. Die Pfalz wurde im nächsten Jahre von den Franzo-



sen zerstört und die Heidelberger Universität geschlossen. Der Schreiber des obigen Briefes, Fabricius, mußte über 20 Jahre in der Verbannung leben.

Von den zwei Gründen ist gewiß nur der zweite stichhaltig. Wie hätte Spinoza nicht gerne empfängliche junge Leute in seine Gedanken eingeführt, er, der einen Blyenburgh ertrug, dem er vergebens seine Gedanken zu erklären versuchte.

Ein Jahr vorher, am 28. August, waren die Brüder de Witt, des Einverständnisses mit dem Feinde verdächtigt, vom Pöbel aus dem Gefängnis gerissen und auf offener Straße ermordet worden. Man denke sich den Gemütszustand Spinozas! Leibniz erzählt uns, er habe es von Spinoza, daß dieser nachts in der Nähe des Tatortes eine Schrift anheften wolle, mit der Aufschrift: *Ultimi barbarorum*. Sein Hauswirt habe ihn daran verhindert. (Foucher de Careil)<sup>15</sup>.

Spinoza starb am 21. Februar 1677. Er war seit vielen Jahren lungenkrank gewesen, er hat die Krankheit angeblich von seiner Mutter geerbt, die im Jahre 1638, acht Jahre nach ihrer Verheiratung gestorben war. Seine Lebensweise war wenig geeignet, sein Leben zu verlängern. Das Einatmen des Glasstaubs ist von mörderischer Wirkung auf schwache Lungen. Er nährte sich schlecht und verließ oft Wochen, ja Monate lang nicht sein Zimmer. Er schrieb zumeist in der Nacht bis gegen den Morgen. Jedoch scheint ihm die Qual akuten Leidens erspart gewesen zu sein.

Spinozas Persönlichkeit steht trotz aller Mangelhaftigkeit der Nachrichten über ihn klar vor uns. Sehr charakteristisch sind Oldenburgs Worte im ersten Brief, den er 1661, nach der persönlichen Bekanntschaft, an ihn richtet. „Ein gediegenes Wissen im Verein mit Liebenswürdigkeit und feiner Sitte (Vorzüge, mit denen allen Natur und eigenes Streben Sie aufs reichlichste ausgestattet) haben so viel Anziehendes, daß Sie bei allen Menschen von vornehmer Charakter und guter Erziehung Liebe werben.“ Auch sonst wird seine vornehme, würdevolle Art des Verkehrs selbst mit den höchsten Kreisen viel gerühmt. Dabei ist er von rührender Unpersönlichkeit, und Leibniz hat einen groben Irrtum begangen, als er ihm Ruhmsucht zumutet<sup>16</sup>. Auch nicht eine leise Spur davon entdeckt man in seinen Schriften und den Nachrich-



ten über ihn. Hat er doch die Heidelberger Professur ausgeschlagen und wollte nicht, daß die Ethik nach seinem Tode unter seinem Namen erscheine. Die unvergängliche Wahrheit seiner Lehre sollte nicht an einen vergänglichen Namen geknüpft sein. Dabei nicht das geringste Anzeichen von jener falschen Bescheidenheit, die wie ein löcheriger Mantel fressende Eitelkeit so schlecht verbirgt.

Er war gütigen Wesens, der sich zu den Einfachen, Schwachen hingezogen fühlte und gerne half, wo er helfen konnte. Er war kein Menschenverächter, kein Pessimist, so sehr er auch die Menge in ihrer Urteilslosigkeit und schrecklichen geistigen Verwahrlosung erkannte und fürchtete. Aber er war nicht feige. Es ist nicht Feigheit, wenn man nicht mit reißenden Tieren in ihrem Käfig zusammensein will. Zu den milden Kollegianten und sittenreinen Mennoniten fühlte er sich herzlichst hingezogen und den Freunden hat er nie die Treue gebrochen. Durch die Einfachheit seines Wesens, den Gehalt seiner Persönlichkeit, seinen Geist und Witz übt er große Anziehungskraft auf alle, die ihm nahten. Er klagt einmal, daß man ihn allzusehr aufsuche und in seiner Arbeit störe.

Er war harmonisch gleichmäßig gestimmt, immer heiter trotz der körperlichen Leiden, die er gewiß zu erdulden hatte<sup>17</sup>. In einem seiner Briefe heißt es: „Ich suche das Leben nicht in Trauer und Seufzen, sondern in Frieden, Freude und Heiterkeit zu verbringen.“ Seine Philosophie ist Bejahung des Lebens. Für ihn war diese Bejahung allerdings Streben nach Wahrheit als dem höchsten Gute des Menschen, an dem alle andern, höchste Sittlichkeit und höchste Seligkeit, hängen. Er hat nur eine oberste Lebensregel: Erkenntnis Gottes, die alles andere in sich begreift.

Spinoza war kein Sonderling, kein Eremit, nicht weltfremd. Er stand mitten im Leben, nahm teil an den Kämpfen und Leiden des Volkes, das ihm ein Heim gegeben, focht tapfer für die Freiheit des Denkens und Gewissens, war kein Stubengelehrter, dem die Gelehrsamkeit über alles geht, sein Ideal war Zusammenarbeiten mit den Menschen, um das Reich Gottes auf Erden, die Erkenntnis der Wahrheit zu verwirklichen. Er war nicht schwächlich sentimental, nicht ohnmächtig wehleidig, er war ein Mensch voll heißen Gefühls für die Wahrheit, für freies Menschenrecht und für Vervollkommnung seines inneren Menschen.

Deshalb hatte er ganz andere Maßstäbe für die Menschlichkeit als die meisten derjenigen, die vor, mit und nach ihm lebten. Deshalb ist er so selten erfaßt worden in seiner Menschlichkeit, fast so selten wie in seinem Denken. Aber er verdient, daß wir seiner eingedenk, mit demselben Wahrheitseifer ihn zu erkennen suchen, wie er bestrebt war, die Welt zu erkennen.



## DIE WERKE SPINOZAS

### I. DER KURZE TRAKTAT<sup>18</sup>

Wir haben keine Dokumente über die Art, wie sich dem Geiste Spinozas seine Probleme zuerst darstellten. Bis in die neueste Zeit folgte man dem Gedanken- gang in der Ethik, trotzdem diese schon eine systematisch auseinandergefaltete Darstellung seiner Gedanken ist. Daß man nun, seit der Kurze Traktat bekannt ist, diesen zu Hilfe nimmt und in diesem Werk, das noch nicht in mathematische Form gezwängt ist, eine unmittelbare Darstellung seines Denkens sucht, ist leicht begreiflich. Hierüber ist folgendes zu sagen.

Auch der Kurze Traktat ist durchaus kein unmittelbares konfessionsartiges Werk Spinozas. Es ist eine systematische Ausarbeitung, wenn auch keine strenge, keine durchgebildete und widerspruchsfreie. Es sieht nicht einmal wie eine erste Formung seiner Gedanken aus. Sieht man nur auf die Form des Werkes, seine abrupte Darstellungsweise, die vieles voraussetzt, wovon nicht einmal Erwähnung getan wird, die Art, wie dem Text manche Anmerkungen aufgepfropft sind, welche man für überflüssig halten und dem Verfasser aberkennen muß, manche offenbare Widersprüche, einige ganz unverständliche Sätze, die mangelhafte Textgestaltung, die teils von falscher Übersetzung, teils nachlässiger Abschrift herrühren mag, so würde man am liebsten das ganze Buch für apokryph erklären. Dennoch hat kein wirklicher Kenner Spinozas diesen Ausweg gewählt. Das Ganze kann doch nur Spinoza geschrieben haben. Sein Geist, seine Gedanken treten uns in dieser bald seltsam unbeholfenen, bald ganz freien und reifen Form entgegen. Weder Schüler noch Nachahmer Spinozas konnten diese Fehler begehen. Es ist doch Spinoza, nur in primitiverer, also ungemein lehrreicher Form. Es ist das ganze System Spinozas, nur unausgereift, nur skizzenhaft hingeworfen. Er hat sicher nicht das Werk als druckfähig betrachtet.



Es wirkt oft wie eine Fixierung der Resultate längerer mündlicher Erörterungen, die nur das Wesentliche einer Gedankenkette wiedergeben sollen. Es gibt aber auch Erörterungen anderer Art, in denen der Verfasser dem Flusse der Gedanken nachgibt und sich von ihm tragen läßt. Ja, es finden sich zwei Dialoge in die Darstellung eingefügt, die für jeden Forscher wie ein Stein des Anstoßes waren, da sie weder den Gedanken vorwärtsbringen, noch ihn klarer machen, also fast keine Daseinsberechtigung zu haben scheinen. Sollte Spinoza selber diese zwei Dialoge an Ort und Stelle gebracht haben? Nie hat er sich später solche Sprünge erlaubt. Wahrscheinlich muß es sich jemand, der im Besitz dieser Dialoge und vielleicht anderer war, erlaubt haben, sie an diese Stelle zu setzen, d. h. das Werk zu redigieren. Es scheint, daß er selber dieser seiner Erstlingsschrift später gar keinen Wert beigemessen hat, da er ihrer nie erwähnt; auch die Herausgeber der Opera posthuma deuten in der Vorbemerkung nur an, daß möglicherweise noch andere Schriften von ihm existieren, die aber nicht zu beachten sind. Es ist eine frühe Niederschrift seiner Gedanken, in der er aber nicht als Suchender, als Schwankender vor uns hintritt, sondern genau so wie in der Ethik, als ein mit seinem Hauptgedanken innerlich Fertiger, der sie schon magistral lehrt und deshalb seinen Schülern, vielmehr Anhängern und Freunden als Leitfaden mitteilt, wie aus dem Schlußsatze hervorgeht.

Sind wir imstande, dasjenige *Urproblem* zu bezeichnen, das im Geist Spinozas gleichsam der Kristallisationspunkt seines Denkens war? Können wir es im Kurzen Traktat besser erkennen als in der Ethik?

Wir können die Frage bejahen, wenn wir unter *Urproblem* nicht ein numerisch einziges verstehen wollen. Probleme sind nicht wie Atome, die voneinander als unabhängig gedacht werden können. Probleme bedingen, stützen, tragen einander. Das *Urproblem* ist ein Komplex von Problemen, die innerlich zusammenhängen. Auseinandergefaltet in der Erörterung, wächst sich der Komplex zu einem System aus.

Am tiefsten wurzelt in seinem Geiste der pantheistische Gedanke, die Einheit von Gott und Welt. Aber er ist innig verknüpft mit der Frage nach dem höchsten Gut im



menschlichen Leben, das in der Liebe Gottes besteht, die wiederum aus der Erkenntnis Gottes fließt, so daß Gott das höchste Sein, die Wahrheit und die Liebe ist. So entfaltet sich vor uns in ungebrochener Einheit die ihm heilige Dreieinheit des einzig wirklichen Seins, der Liebe und der Wahrheit.

Der Traktat zerfällt in zwei Bücher, von denen das erste von Gott, das zweite vom Menschen handelt. Die große Ethik befolgt im ganzen denselben Gang. Sie zerfällt zwar in fünf Teile, aber wir wissen aus den Briefen, daß die Ethik ursprünglich wohl nur aus drei, höchstens vier Teilen bestand, die offenbar wegen des allzu großen Umfangs von III in fünf zerlegt wurden. Der Grundriß der beiden Werke ist also der gleiche. Nur ist in der großen Ethik der Gang ungleich systematischer, in sorgfältigster Ausführung, in der mathematischen Darstellung wie ein hochragender, mächtiger Quaderbau, der trotz mancher Schwächen wenige seinesgleichen hat in der Geschichte des Denkens.

Die All-Einheit ist, logisch genommen, das Urfundament des ganzen Baus. Um die Identität von Gott und Welt nachzuweisen, standen Spionza zwei Wege offen. Der eine: durch die Erörterung des Begriffes von Gott zu beweisen, daß Gott die Welt in sich begreift; der andere: durch die Erörterung des Begriffes der Welt darzutun, daß sie Gott in sich faßt. Hierdurch wird dann die Struktur des ersten Teiles des Kurzen Traktats, den man für so verworren hält, ganz klar.

Der Beweis für Gottes Dasein wird a priori und a posteriori geführt. Jener ist der ontologische Beweis des Anselmus, den er aber aus Descartes übernimmt<sup>19</sup>. Dieser ist der Descartes eigentümliche, der psychologische, der Schluß von der Tatsache der Gottesidee in unserer Seele auf Gott als deren einzige Ursache, allerdings in sehr abgeschwächter Form. Er hat diesen in der Ethik ganz weggelassen. Beide Beweise zeigen, wie sehr er zu jener Zeit unter dem Banne Descartes' stand; übrigens strotzt das ganze Werk von Cartesianismen, obgleich diese von Anfang an so geformt sind, daß sie zu Spinozismen werden oder führen. Der erste Beweis erweist Gott als notwendig Existierenden, zu dessen Wesen, *essentia*, die Existenz gehört; was das aber für die Frage der All-Einheit

bedeutet, wird mit keinem Wort erörtert. Auch der zweite Beweis wird in dieser Beziehung nicht ausgebeutet; nur nebenbei wird erwähnt, daß wir eine Idee Gottes haben, was daraus hervorgeht, daß wir seine Eigenschaften erkennen, daß wir wissen, daß das Unendliche nicht aus endlichen Teilen besteht, daß nicht zwei Unendliche sein können, daß es vollkommen und unendlich ist. Was aber dies zu bedeuten hat, davon verlautet wieder nichts. Es soll im ersten Hauptstück eben nur zuerst erwiesen werden, daß Gott ist. Was er ist, folgt im zweiten Hauptstück.

Hier wird ausgeführt, daß Gott ein Wesen ist, von dem unendliche Eigenschaften ausgesagt werden; von diesen Eigenschaften ist jede in ihrer Art unendlich. Dieses aber ist, so unscheinbar es klingen mag, der Fundamentalsatz der ganzen Philosophie Spinozas; nicht nur Pantheismus überhaupt ist darin enthalten, sondern der ihm spezifisch eigene.

Die Erörterung dieses Satzes bringt ganz neue Begriffe in die Diskussion, die ohne jede Einführung auftauchen, den Begriff der Substanz und den des unendlichen Verstandes Gottes. Es wird von der Substanz gesagt, daß jede Substanz in ihrer Gattung unendlich vollkommen sein müsse, daß es keine zwei gleiche Substanzen geben, daß die eine Substanz die andere nicht hervorbringen könne, und aus diesen Sätzen geht außerdem hervor, daß diese Substanzen sowohl im unendlichen Verstande Gottes seien als auch in der Natur<sup>20</sup>. Den unausgesprochenen Hintergrund dieser Gedanken bildet der Begriff der Substanz in der Scholastik und in Descartes, ferner ein Anklang an den mittelalterlichen Neuplatonismus, der die Platonischen Ideen in Gott verlegt.

Hier kippt aber der ganze von Gott ausgehende Gedankengang plötzlich um, und ebenso unvermittelt wie der Begriff der Substanz taucht der der Natur auf. „Aus allem diesen folgt sodann,“ heißt es am Schluß der kurzen Erörterungen über die Substanz, „daß von der Natur alles in allem gesagt wird und daß also die Natur aus unendlichen Eigenschaften besteht, deren jede in ihrer Gattung vollkommen ist: was vollkommen mit der Definition übereinkommt, die man von Gott gibt (16).“ Vorher aber war von Natur überhaupt nicht die Rede gewesen!



Jetzt heißt es ausdrücklich, daß „alle die Eigenschaften, die in der Natur sind, nur ein einziges Wesen und keineswegs verschieden sind (18)“, und unter den Gründen, die diesen Satz stützen, lautet der zweite: „Wegen der Einheit, die wir überall in der Natur sehen“, der dritte: „Es folgt, daß die Natur, welche aus keiner Ursache kommt und von der wir nichtsdestoweniger wohl wissen, daß sie ist, ein vollkommenes Wesen sein muß, dem Existenz zugehört (19)“. Einheit der Welt ist die Urzelle des Systems!

Nun folgen die Dialoge. Der erste zwischen dem Verstand, der Liebe, der Vernunft und der Begierde ist ganz vom kosmologischen Pantheismus durchdrungen. Der Verstand sagt: „Ich für meinen Teil betrachte die Natur nicht anders denn in ihrer Totalität als unendlich und höchst vollkommen.“ Die Vernunft bekräftigt dies: „Sie ist eine ewige Einheit, unendlich, allmächtig usw.; die Natur nämlich als unendliche, in der alles begriffen ist (26).“ Die Begierde verspottet diese Ansicht. Sie erblickt überall in der Natur Verschiedenheit. Die Vernunft sieht klar, „daß es nur eine einzige Substanz gibt, die durch sich selbst besteht und aller anderen Eigenschaften Träger ist“; Ausdehnung und Denken sind „Modi des einen, ewigen, unendlichen und durch sich selbst bestehenden Wesens, und aus allem diesen setzen wir, wie gesagt, ein Eines oder eine Einheit, außer welcher man sich nichts vorstellen kann (28)<sup>21</sup>“. Im 22. Hauptstück heißt es noch klarer: „Da nun die ganze Natur nur eine einzige Substanz ist, deren Wesen unendlich ist, so werden deshalb alle Dinge durch die Natur vereinigt, und zu Einem vereinigt, nämlich Gott (132)“. Im „Anhang“, der den ersten Versuch einer strengeren, schon mathematischen Formulierung dieser Gedanken enthält, dessen Niederschrift also offenbar nach der des Kurzen Traktats, aber vor der schon 1661 einsetzenden mathematischen Formulierung in der Ethik datiert, sagt er: „Corollarium: Die Natur wird durch sich selbst und nicht durch irgendein anderes Ding erkannt. Sie besteht aus unendlichen Eigenschaften, deren jede unendlich und vollkommen in ihrer Gattung ist, zu deren Wesen die Existenz gehört, so daß außer derselben kein Wesen oder Sein mehr ist, und sie so genau übereinkommt mit dem Wesen des allein herrlichen und hochgelobten Gottes<sup>22</sup>“.

Es versteht sich von selber, daß die beiden Betrachtungs-

weisen oft ineinanderlaufen. Zumeist wird von Gott ausgegangen, als demjenigen, der den Wert des All-Einen ausdrückt. Nur später wird dann zwischen Natur im engeren Sinne und der Gott-Natur unterschieden, wird der Unterschied mit *natura naturans* und *natura naturata* bezeichnet. Davon wird alsbald die Rede sein.

Damit ist aber die Eigentümlichkeit des Spinozaschen Pantheismus noch nicht erfaßt. Hier setzt die metaphysische Umformung der pantheistischen Intuition ein, die Spinozas Pantheismus von allen übrigen Formen unterscheidet und die große Synthese desselben offenbart.

Durch die Einheit wird die Natur als Gott gewertet. Unter allen Problemen, die mit dem Begriff der All-Einheit einhergehen, ist das Problem der Einheit das wichtigste. In der Einheit der Natur besteht ihre Göttlichkeit. Der Begriff dieser Einheit ist grundlegend. Nicht er wird bewiesen, erschlossen, aus ihm wird geschlossen, er stützt das ganze Gebäude. Wie wird sich aber diese Einheit gegen den uralten Dualismus von Geist und Körper durchsetzen, den zu überwinden das Bestreben aller Philosophie war? Bei Descartes hat sich der Dualismus aufs äußerste zugespitzt; der Körper ist nichts als Ausdehnung, der Geist nichts als Denken, beide haben nichts miteinander gemein, es sei denn, daß Gott beide geschaffen. Zu gleicher Zeit suchen Geulincx und Malebranche, von der Formulierung dieses Dualismus durch Descartes ausgehend, das Problem zu lösen, bald nach Spinoza folgt der Lösungsversuch Leibnizens! Für Spinoza ist hier der Wendepunkt neuen Denkens. Er findet eine völlig neue Lösung: Geist und Körper sind Eigenschaften Gottes. Nachdem diese Lösung gefunden, erscheint sie wundereinfach. Die Einheit Gottes ist Grundvoraussetzung, sie kann und braucht nicht bewiesen zu werden. Körper und Geist sind grundverschieden und können nichts miteinander gemein haben. Wie können sie also mit der Einheit Gottes zusammen bestehen? Nur als dessen Eigenschaften. Ein und dasselbe Ding kann offenbar verschiedene Eigenschaften haben. Wir selber bestehen ja aus Geist und Körper (18). Diese Verschiedenheit beweist die Einheit des Trägers. So ist die Lehre von den Eigenschaften Gottes, die den Namen Attribut erhalten, also die Attributenlehre, der eigentliche Kern der Lehre Spinozas, die nun das ganze System gestaltet.



Sie treibt die Substanzlehre in den Vordergrund. Nachdem wir den Charakter von Denken und Ausdehnung als Attribute erkannt, brauchen wir den Terminus Substanz als Einheit der Attribute. Früher nannte man Ausdehnung und Denken Substanzen, da sie aber an Gott haften, folgt, daß sie diesen Namen nur insoweit verdienen, als ihnen wieder andere Bestimmungen anhaften, zu denen sie sich so verhalten wie Gott zu ihnen (27). Fast könnte man sagen, der Begriff der Attribute erzeuge den Begriff der Substanz, wenn es nicht richtiger wäre, sie als *ratio cognoscendi* der Substanz anzusprechen, oder besser, wenn sich der Begriff der Substanz kraft seiner alten traditionellen Kraft hier nicht von selber darbieten würde. Dies erklärt nun, warum im Kurzen Traktat der Begriff der Substanz scheinbar schwankend gebraucht wird und dann in der Ethik an die Spitze des Systems tritt. Das sind aber nicht, wie Avenarius meint, Phasenunterschiede in der Entwicklung des Systems, sondern Verschiedenheiten der Darstellung, die in der Ethik streng systematisch in synthetischer Weise verläuft.

Nun aber gebiert diese Lösung neue Probleme. Das erste ist, daß die Substanz — Gott-Natur — zwei, gerade nur zwei Attribute hat. Wie verträgt sich die Unendlichkeit Gottes mit dieser numerischen Beschränktheit seiner Attribute, die geradezu stilwidrig erscheint? Dem großen Baumeister Spinoza bereitet diese Frage keine Schwierigkeiten. Die unendliche Substanz hat eben nicht zwei, sondern unendlich viele Attribute. Der Beweis ist einfach. Das Nichts hat gar keine Attribute, das Etwas etliche, das Unendliche unendliche (12, 18). Fragen wir nur nicht, was dieses Etwas ist, das etwelche Attribute hat. Kann dies bewiesen werden? Gibt es ein solches Etwas mit etlichen Attributen? In der Philosophie Spinozas findet sich kein solches Etwas; sie kennt nur eine einzige Realität, die unendliche Substanz mit ihren Attributen. Dieses Etwas ist ein ebensolches Nonsens wie das Nichts, es ist nur wie eine geometrische Hilfslinie, die nach Gebrauch verschwindet, nur daß das hier in Betracht gezogene Etwas, das den Beweis stützt, selber bewiesen werden müßte. Wie kann ein solcher Begriff einen Beweis stützen? Doch wollen wir hier keine Kritik üben, sondern nur zeigen, was an Spinozas Gedanken ursprüngliche Intuition, was metaphysische Kon-



struktion ist. Auch die Frage wäre zu beantworten, welcher Art die anderen Attribute sind? Die Antwort ist: Wegen der Beschränktheit unseres Denkens erkennen wir eben nur zwei, „bis jetzt“ wenigstens (9, 23). Also werden wir vielleicht später noch mehrere erkennen. Daß aber dieses „bisher“ nur Redensart ist, geht daraus hervor, daß er nie den Versuch gemacht hat, über die anderen auch nur ein Wort verlauten zu lassen<sup>23</sup>. Er hat sich gehütet, je in diese dunkle Ecke seines Systems einen Blick zu werfen. Er muß die Zweizahl aus seiner Konstruktion verschwinden lassen, aber er vermeidet sorgfältig, darauf näher einzugehen. Sonst hätte er ja den Begriff der „beschränkten Erkenntnis“ irgendetwie plausibel gemacht und erklärt, wie die Beschränktheit unserer Natur uns hier die Erkenntnis der übrigen Attribute verschließe. Wir werden alsbald sehen, es gibt adäquate und es gibt inadäquate Erkenntnis aus gut erkennbaren Gründen, die aber durchaus nicht diese Beschränktheit unserer Einsicht rechtfertigen. Merkwürdig ist (im 1. Kap., S. 9, 3. Anmerkung) die Bemerkung Spinozas, daß wir in uns etwas finden, „was uns offenbar nicht allein noch mehrere, sondern auch unendliche, vollkommene Eigenschaften ankündigt, die diesem vollkommenen Wesen eigen sein müssen“; er fragt dann, woher diese Idee der Vollkommenheit stamme. „Von woher denn anders als von den unendlichen Eigenschaften selbst, die uns sagen, daß sie da sind, ohne uns ebenso auch zu sagen, was sie sind; denn von zweien nur wissen wir, was sie sind (9).“ Das wäre also ein neuer Beweis, der nicht durch das Mittelglied des „Etwas“ geht. Ein Beweis, der von fern an Descartes' psychologischen Gottesbeweis erinnert, aber wegen seiner Unbestimmtheit von Spinoza gänzlich verworfen wurde, da sich in der Ethik keine Spur davon findet.

Kommt man vom Studium der großen Ethik, wie gewöhnlich, zu dem der kleinen, so wird man immer wieder durch die saloppe Form, die so ganz und gar unspinozistisch ist, überrascht. So wird der Begriff des Modus hier überhaupt nicht eingeführt. Er wird zuerst da erwähnt, wo von der Unteilbarkeit der Substanz die Rede ist, aber so, als ob sein Begriff schon feststünde und gar keiner Erörterung bedürfte. Es heißt, daß die Teilung nie an der Substanz, sondern immer und allein an den Modis



der Substanz geschieht (22). Im ersten Gespräch kehrt der Ausdruck wieder, wo der Sinn des Ausdrucks sich erweitert, da alles, was von einem anderen abhängt, Modus genannt wird, und alles, von dem etwas abhängt, in bezug auf dieses Substanz. Diese Erweiterung bringt uns aber nicht weiter, ja, sie wirft uns zurück, da sie den Unterschied zwischen Modus und Attribut verwischt. Und doch ist ohne den Begriff des Modus der ganze Bau ohne Dach, da ja unter Modus die einzelnen, besonderen Dinge verstanden werden müssen, von denen immerfort die Rede ist. Diese Eindachung erfolgt nun in einem ganz kurzen Kapitel „Von der naturenden Natur“, deren Sätze gleichfalls ganz unvermittelt, sozusagen diktatorisch auftreten (52). Die Natur wird in *natura naturans* und *natura naturata* eingeteilt<sup>24</sup>. Diese wird wieder eingeteilt in eine allgemeine und in eine besondere. Die allgemeine besteht in allen den Weisen, die von Gott unmittelbar abhängen, die besondere in allen den besonderen Dingen, welche von den allgemeinen verursacht werden. Die Unterscheidung zwischen einer unmittelbaren und mittelbaren Abhängigkeit ist eine der schwierigsten in der kleinen sowohl als auch in der großen Ethik; sie ist, wie wir sehen werden, in ihrem Zwecke begreiflich, in ihrer Begründung völlig ungeklärt. Wir kennen nur zwei solche allgemeine „Weisen“, die Bewegung in der Materie und den Verstand in der denkenden Sache (53). Die Bewegung ist ewig, in Ewigkeit unveränderlich, unendlich, und kann nur vermittelt der Ausdehnung bestehen und begriffen werden. Dies gehört aber nicht hierher, sagt er, sondern in die Abhandlung von der Naturwissenschaft; er nennt sie einen Sohn, ein Geschöpf oder eine Wirkung, von Gott unmittelbar geschaffen. Dasselbe gilt vom Verstand. Von der besonderen *natura naturata* aber spricht er auch hier nicht. Statt dessen folgt eine Erörterung dessen, was gut und schlecht ist!

Nur im zweiten Teil, der vom Menschen, also einem besonderen und endlichen Dinge handelt, muß Spinoza eingehender von den Modis sprechen und etwas logische Ordnung in die Darstellung dieser Materie bringen. Im Text steht nur soviel, daß der Mensch nicht Substanz ist; was er vom Denken hat, ist eine Weise der denkenden Eigenschaft Gottes, und was er von Gestalt und Bewegung usw. hat, sind Weisen der Ausdehnung Gottes. Das ist

<sup>3</sup> Alexander, Spinoza



immerhin mehr, als wir bisher wußten. Das einzelne Ding, wenigstens der Mensch, ist Modus zweier Attribute, sowie Gott Träger unendlicher Attribute ist, von denen wir aber nur zwei kennen. Aber eine weitläufige Anmerkung gleich im Eingang des zweiten Teils, die offenbar späteren Ursprungs ist, macht den Versuch, in 15 Punkten Ordnung in das bisherige Chaos der Darstellung zu bringen. Wesentlich daran ist: 1—2, die Seele ist Modus des „substantiellen“ Denkens; 3, das substantielle Denken ist eine Eigenschaft Gottes; 4, das substantielle Denken hat eine Erkenntnis von jedem Dinge; 5, von jedem einzelnen Dinge; diese Erkenntnis ist die Seele eines jeden dieser besonderen Dinge. — Im Anfang wird dann der Begriff des Modus oder der Modifikation in ähnlicher Weise verwendet, ohne daß auf ihn weiter eingegangen würde. Im Begriff des Modus interessiert offenbar Spinoza hier nur der Begriff der menschlichen Seele, deren Definition der wichtigste Fortschritt in der ganzen Gedankenbildung ist. Es soll nur darauf hingewiesen werden, daß die Seele nichts anderes ist als Erkenntnis des Körpers. Unter Erkenntnis aber verstehen wir doch unstreitig ein *Logicum*; also ist der Begriff der Seele hier nicht nur rationalisiert, sondern streng logisiert, und dabei bleibt es auch später.

Das wichtigste Ergebnis dieser Erörterung, ohne daß Spinoza diese Wichtigkeit im mindesten hervorgehoben hätte, ist, daß unter Natur ein Zweifaches verstanden werden muß: Natur = Gott = *natura naturans*, und Natur = Natur im engeren Sinne = *natura naturata*. Jene unendlich, einzig, ewig; diese die Welt endlicher, vergänglicher, begrenzter Dinge.

Wir haben nun das Gerüst des metaphysischen Teils des Systems vor uns. Welche Probleme mußten sich von hier aus dem Denken Spinozas auftun?

Das erste kennen wir schon, es betrifft die Darstellung. Das System verlangte eine logische Gliederung, die im Traktat, wie wir mehrfach gesehen haben, ganz lose war. Ein Ansatz dazu findet sich schon im Anhang. Das zweite war die genaue Bestimmung des Verhältnisses der Substanz zu den unendlichen Attributen. Bisher hieß es, die Attribute seien, die Eigenschaften der Substanz. Aber der Ausdruck Eigenschaft ist doch viel zu unbestimmt; und



Spinoza sieht sich schon im Traktat veranlaßt, Unterscheidungen zu machen<sup>25</sup>.

Das dritte Problem wird sich als das schwierigste erweisen. Es betrifft das Verhältnis der Modi zu den Attributen und der Substanz. Da nun die Gesamtheit der Modi nichts anderes ist als die Welt der realen Dinge, der Erscheinungen, die *naturä naturata*, so handelt es sich um die Erklärung der gegebenen Welt aus Gott, aus den obersten Prinzipien des Seins und Erkennens, was schließlich das Ziel jeder Philosophie ist.

Wenn so der allgemeine Begriff des Modus kärglich behandelt wird, so ist Spinoza um so gesprächiger in der Erörterung des Begriffs des Menschen, insbesondere der menschlichen Seele. Sowohl im Text des Traktats als auch im Anhang wird darüber weitläufig verhandelt, teils weil damit die erkenntnistheoretischen Bestimmungen des Systems gegeben werden, teils weil sich die ethische Lehre nach psychologischer Begründung frei entfalten kann. Wir müssen aber die nachstehenden Bestimmungen, die bei der losen Fassung des Ganzen nicht beisammen stehen, von verschiedenen Stellen zusammensuchen. Der ganze zweite Teil ist noch loser und unsystematischer als der erste.

Der Mensch ist eine geschaffene, endliche usw. Sache, seine Seele eine Modifikation des Denkens, sein Körper eine Modifikation der Ausdehnung, heißt es in Anhang II und ähnlich in der Vorrede zum zweiten Teil. Daß die Attribute voneinander unabhängig sind, jedes in seiner Art unendlich und durch sich selber existierend, geht, wenn es auch nicht im Traktat so scharf ausgedrückt ist, aus dem Begriff des Attributs, das ja noch vielfach Substanz genannt wird, hervor. S. 51 werden die Attribute durch sich selbst bestehend und erkennbar erklärt. Denken und Ausdehnung haben gar keine Gemeinschaft miteinander, heißt es in der Anmerkung 4 im ersten Teil. Im 9. Hauptstück, „Von der genaturten Natur“, heißt es, daß die Bewegung nur vermittelt der Ausdehnung bestehe und begriffen werden kann; vom Verstand heißt es nicht ganz gleichlautend, daß er nur vermittelt des göttlichen Denkens bestehen und begriffen werden kann, aber doch ist er auch unmittelbares Geschöpf von Gott, was dasselbe besagt (53). Derselbe Parallelismus wird im 19. Hauptstück dargelegt (116). Im weiteren Verlauf dieses Hauptstücks heißt es dann,

daß keine Weise des Denkens im Körper Bewegung oder Ruhe hervorbringt, ein Stein nicht durch die Kraft des Denkens bewegt werden kann (117). Die Werkzeuge des Denkens sind die Vorstellungen der Dinge, und diese können nur dem Denken zugeschrieben werden (118).

Es ist schwer zu verstehen, wie Spinoza trotz dieser klaren und mit dem ganzen System übereinstimmenden Bestimmungen nun dennoch hier eine Wirkung des Körpers auf die Seele und der Seele auf den Körper lehrt. Ja, im Anhang, der ja die Lehren des Traktats am präzisesten zusammenfaßt, heißt es sogar, daß der Modus Seele „seinen Ursprung aus dem Körper hat (152)“, seine Veränderung allein vom Körper abhängt (ib.); später: das Wesen der Seele besteht allein darin, daß eine Idee oder ein objektives Wesen in der denkenden Eigenschaft ist, das von dem Wesen eines Objekts ausgeht, welches in der Natur realiter existiert (155). Im Text heißt es, daß das Verstehen ein reines Leiden ist (99); dann aber muß der Verstand einer fremden Ursache unterworfen sein. Und hier ist der Ort, wo Spinoza, Descartes' Spuren folgend, mit sich in flagranten Widerspruch gerät und lehrt, daß die Seele wohl nicht Bewegung hervorrufen, aber deren Richtung durch die Beeinflussung der Lebensgeister verändern kann. Wir haben das Vermögen, die Bewegung, nach welcher Richtung wir wollen, zu lenken (118). Aber auch der Körper hat das Vermögen, auf die Seele zu wirken, er bewirkt, „daß die Seele ihn selbst und dadurch auch andere Körper wahrnimmt (120)“. Spinoza wirft sich dann (125) selber ein, warum, wenn die Seele die Richtung usw. der Lebensgeister verändern könne, sie nicht auch bewegen könne? Und er antwortet, nachdem er schon früher denselben Gedanken berührt hatte (117): weil die Seele als Idee des Körpers mit demselben so vereinigt ist, daß sie und dieser Körper auf solche Weise zusammen ein Ganzes machen, „daß, obsehon die Natur verschiedene Eigenschaften hat, dieselbe gleichwohl nur ein einziges Wesen ist (125)“. Ganz dasselbe wird er in der Ethik lehren.

Die Lehre von der Wechselwirkung von Leib und Seele, wie sie hier, wenn auch sozusagen zaghaft, aber dennoch unbestreitbar, gelehrt wird, ist um so merkwürdiger, als noch öfter und bestimmter der Parallelismus der körperlichen und seelischen Modi behauptet wird. Vom Körper



und von allen anderen Dingen muß eine Erkenntnis oder Idee in der denkenden Sache sein (58). So wie der Körper ist, so ist auch die Seele (ib.). Die Seele entspricht dem Körper (ib.). Was der Mensch vom Denken hat, sind nur Weisen der denkenden Eigenschaft, und was er von Gestalt, Bewegung u. a. hat, sind Weisen der anderen Eigenschaft (59). Es ist kein Ding in der Natur, von dem nicht in der denkenden Sache eine Idee ist, welche aus ihrem Wesen und ihrer Existenz zusammen hervorgeht (126 [6. Anmerkung, die offenbar späteren Ursprungs ist]). In der 10. Anmerkung: Zwischen der Idee und ihrem Gegenstand muß notwendig eine Vereinigung sein, weil das eine ohne das andere nicht bestehen kann; denn es gibt kein Ding, dessen Idee nicht in der denkenden Sache wäre, und keine Idee kann sein, ohne daß das Ding auch ist. Hier kann sich nun Spinoza nicht verbergen, daß er so zwei Arten von Ideen statuiert, und er sagt nun ausdrücklich, daß er hier von Ideen spricht, die da notwendig aus der Existenz aller Dinge zusammen in ihrem Wesen in Gott entstehen, „aber nicht von den Ideen, welche Dinge, die jetzt wirklich sind, uns kundtun und in uns wirken, zwischen welchen ein großer Unterschied ist“ (ib.). Im ganzen Traktat wird auf diesen höchst wichtigen Unterschied nicht zurückgegriffen und auch nicht erklärt, wie diese beiden Arten von Ideen sich zueinander verhalten. Selbst die Ethik ist darin nicht viel klarer.

Doch führt uns das Problem der Wechselwirkung von Leib und Seele auf die zweite Gruppe der Probleme, die erkenntnistheoretischen, die sich uns ja schon hier aufdrängen.

Die Lehre von der Erkenntnis findet sich hauptsächlich im zweiten Teil.

Im 1. Hauptstück des zweiten Teils werden wir mit der Unterscheidung bekanntgemacht, die sich seit Platon in unzähligen Abwandlungen durch die Geschichte des Denkens hindurchzieht. Es werden unterschieden Begriffe, die wir 1. durch den Glauben überhaupt erhalten, und diese werden in zwei Unterarten geteilt: a) Glaube durch Hörensagen und b) Glaube durch Erfahrung; dann 2. durch wahren Glauben, endlich 3. durch eine klare und deutliche Erkenntnis.



Die erste Klasse, sagt Spinoza ganz kurz, ist gemeinlich der Täuschung unterworfen, die zweite und dritte können nicht trügen. Und nun folgt das Beispiel der Regel de tri, das sich sowohl im Traktat von der Verbesserung des Verstandes als auch in der Ethik wiederholt. Wir setzen es als bekannt voraus und geben daher nur das ganz Wesentliche. Hat einer nur die Regel gehört, daß die zweite Zahl, mit der dritten multipliziert und durch die erste dividiert, die vierte Zahl ergibt, so ist man wie ein Papagei, der Eingelerntes nachplappert. Wenn sich ein anderer mit dem Hörensagen nicht begnügt, sondern an einigen Rechnungen die Probe vornimmt, so wird er der Regel Glauben schenken, kann aber immerhin irren. Denn wie weiß er, daß die Erfahrung von einigen Fällen eine Regel für alle ist? Der Dritte forscht nach dem wahren Grund dieser Regel und erkennt so das Gesetz der Proportionalität. Das ist das Beispiel für den wahren Glauben. Der Vierte hat weder Hörensagen vonnöten, noch Erfahrung, noch Schlußverfahren: er erkennt sofort durch seine klare Anschauung die Proportionalität. Er nennt diese letztere auch wahren Glauben und wahre Erkenntnis. Von ihr heißt es auch, daß sie durch Gefühl und Genuß der Sache selbst entsteht.

Und das ist eigentlich alles. Wie es aber möglich ist, daß sich Spinoza mit so wenigem begnügt, wird daraus verständlich, daß ihn das Erkenntnistheoretische hier nur ethisch interessiert. Denn er setzt sofort hinzu, daß aus der ersten Art die gegen die Vernunft streitenden Leidenschaften hervorgehen, aus der zweiten die guten Begehungen und aus der dritten die wahre und echte Liebe.

Auch zur Begründung der Metaphysik braucht er diese Erkenntnistheorie nicht. Es ist schon ausgemacht, daß die sinnliche Erscheinung der Dinge nicht wesentlich ist. Die Substanz aber, deren Attribute und Modi werden durch Schlußfolgerung mittelbar und durch klare Anschauung (*intuitio*) unmittelbar erkannt. Das steht von vornherein so fest, daß die sinnliche Anschauung fast vor jedem Verhör verurteilt, der Syllogismus unbesehen als Wahrheit bietend übernommen, die Intuition aber als die Herrin alles Erkennens angesehen wird. Gleichfalls ohne jede nähere Untersuchung. Aus alledem geht jedenfalls hervor, daß er-



kennnistheoretische Probleme zu dieser Zeit einen sehr geringen Platz in seinem Denken einnehmen.

Im 15. Hauptstück wird eine Erörterung über das Wahre und Falsche nachgeholt. Hier wird so definiert: Die Wahrheit ist eine Bejahung oder Verneinung über eine Sache, welche mit der Sache übereinkommt, die Falschheit, welche mit ihr nicht übereinkommt (98). Hier tritt nun zuerst der berühmte Satz auf, daß die allerklarsten Dinge nicht allein sich selbst, sondern auch die Falschheit zu erkennen geben (98), und noch später, daß sich die Wahrheit und auch die Falschheit selbst offenbart (99). Das Verstehen ist ein reines Leiden (99). Wenn der ganze Gegenstand auf jemand gewirkt hat, so bekommt dieser eine Weise des Denkens, die ganz anders ist als bei dem, der durch eine leichtere Wirkung berührt wird. Später, wo vom Wollen die Rede ist und Spinoza mit Descartes polemisiert, heißt es nochmals, daß das Verstehen „ein reines Leiden ist, das ist ein Gewahrwerden (*perceptio*) der Wesenheit und Existenz der Dinge in der Seele, so daß wir selbst niemals etwas von einer Sache bejahen oder verneinen, sondern die Sache selbst es ist, die etwas von sich in uns bejaht oder verneint (105)“. Auf den Einwand, den er sich selber macht, wieso dann falsche Ideen entstehen können, beruft er sich wieder darauf, daß wir in solchem Falle nur einen Teil des Gegenstandes gewahr werden.

Daß hier ein Widerspruch sich verbirgt, wird dem aufmerksamen Leser gewiß schon klar geworden sein. Alles Gedankliche entstammt dem göttlichen Attribut des Denkens. In der Natur kann nichts sein, von welchem nicht eine Idee in der Seele wäre (131), ja, diese Idee ist die Seele des Dings (132). Wie kann dann aber diese Idee durch Wirkung des Dings auf die Seele entstehen? Im Anhang lautet das 4. Axiom: „Dasjenige, was nicht in sich etwas von einem anderen Dinge hat, kann keine Ursache der Existenz eines solchen anderen Dings sein (148).“ Nun hat der Körper nichts von der Seele, wie kann er dann die Ursache der Existenz einer Idee sein? Im Anhang II findet sich ein Satz, der den ganzen Widerspruch ahnungslos in sich vereinigt: „Deshalb also besteht das Wesen der Seele allein darin, daß eine Idee oder ein objektives Wesen in der denkenden Eigenschaft ist, das von dem Wesen eines Objekts ausgeht, welches in der Natur realiter existiert

(155).“ Man beachte den Ausdruck „ausgeht“, mit dem Spinoza instinktiv den eigentlichen Ausdruck „verursacht wird“ ungeht.

Die ethischen Probleme führen uns in das Innerste der Lehre Spinozas. Die Gotteslehre ist das Fundament des Ganzen; die Ethik aber dessen Sinn. Der Inhalt dieser Ethik ist auf den kürzesten Ausdruck gebracht: durch Gotteserkenntnis zu Gottesliebe, nach Überwindung der Hindernisse, die sich uns auf diesem Wege entgegenstemmen, nämlich der menschlichen Leidenschaften. Die menschlichen Leidenschaften fordern aber eine psychologische Analyse. So werden wir auf die Frage Antwort geben können: Welches ist der höchste Wert im Leben, wie können wir seiner habhaft werden, was müssen wir tun, um die Hindernisse zu überwinden? Dieser Teil seiner Lehre, für ihn der wichtigste, ist auch der klarste. Er hat auch später wenig an ihm zu verändern gefunden; wohl aber hat er ihn formell auf die höchste Höhe gebracht.

Auch der ethische Teil der Lehre muß zusammengesucht werden, da dieser noch weniger systematisch dargestellt wird. Die ethischen Sätze hängen auf das engste mit den metaphysischen und erkenntnistheoretischen zusammen. Gott ist die Wahrheit und die Erkenntnis Gottes das höchste Gut. So ist auch diese Ethik, bis auf einen Punkt, wie später gezeigt wird, rein rationalistisch. Jede rationalistische Ethik kennt nur ein unbestrittenes, wahrhaftes Gut, die Erkenntnis der Wahrheit, die zugleich das Gute ist.

Wie aber der ethische Wert in dieses System gelangt, das nur die Notwendigkeit kennt, und wie ethisches Handeln in einem System möglich ist, in dem auch das Erkennen reines Leiden ist, war von Anbeginn an, wie aus den Briefen ersichtlich ist, der vorderste Gegenstand von Fragen und Zweifeln; um so interessanter ist es, seine Lösungen zuerst in ihrer ursprünglichsten Form kennen zu lernen<sup>26</sup>.

Um etwas Ordnung in die Darstellung zu bringen, wollen wir zuerst Hindernisse aus dem Wege räumen, die falschen Begriffen entspringen. Sünde, Gut, Schlecht sind nichts als Weisen des Denkens, sind nicht Dinge, haben keine reale Existenz, denn alle Dinge und Werke, die sich in der Natur finden, sind vollkommen (47). Das wird dann in einem eigenen „Hauptstück“ erörtert (54/56). Gut und Schlecht sind bloße Relationen, *entia rationis*. Etwas ist schlecht in



Beziehung auf etwas anderes, was besser ist; etwas ist gut, wenn es mit der allgemeinen Idee übereinstimmt, die wir von solchen Dingen haben. Nun haben aber die allgemeinen Ideen keine reale Existenz, nur die besonderen, deren Wesen aber vollkommen ist. Also sind Gut und Schlecht keine Sachen oder Wirkungen, die in der Natur sind. Plötzlich heißt es: Wir müssen die Vorstellung eines vollkommenen Menschen haben<sup>27</sup>, wenn wir etwas gut oder schlecht beim Menschen nennen wollen. Diese Vorstellung ist aber ein *ens rationis*, eine Weise des Denkens. Scheinbar sind wir keinen Schritt weitergekommen. Dennoch bedeutet die Einführung der Vorstellung eines vollkommenen Menschen einen Fortschritt oder vielmehr einen Sprung. Denn es wird erklärt: Die wahre Erkenntnis ist je nach ihrem Gegenstande verschieden; je besser der Gegenstand, mit welchem sie sich vereinigt, desto besser ist die Erkenntnis. Der ist der vollkommenste Mensch, welcher mit Gott, dem allervollkommensten Wesen, sich vereinigt und ihn so genießt. So sind wir zu einem Wertprinzip gelangt, der Basis alles Ethischen. Das höchste metaphysische Prinzip, Gott, wird durch die Vermittlung der Erkenntnis zum obersten ethischen Prinzip. Gott ist die Vollkommenheit; ihn erkennen, das höchste Gut.

Der obige Gedankengang erfordert eine Ergänzung. Gott ist die Vollkommenheit; diese erkennen macht unsere Vollkommenheit aus; aus der Erkenntnis entspringt die Liebe, aus der Erkenntnis der Vollkommenheit die größte und herrlichste Liebe. Wer Gott liebt, liebt das allezeit Unveränderliche, und dessen Liebe ist unbegrenzt, da ihr Gegenstand unendlich ist, weshalb sie allezeit zunehmen kann (96/97). Also können wir die gesamte Ethik in das eine Wort zusammenfassen: Gottesliebe.

Wie sollen wir aber diesen neuen Begriff der Liebe im System unterbringen?

Die Liebe entsteht aus der Vorstellung und Erkenntnis, die wir von einer Sache haben. Sie ist um so größer und herrlicher, je größer und herrlicher die Sache ist (74). Sie ist die Vereinigung mit der Sache und deren Genuß (73). Der Liebende und das Geliebte werden ein und dieselbe Sache oder machen zusammen ein Ganzes aus (75). Schon daraus ergibt sich, daß nur die Liebe zu Gott von



Bestand ist und uns glücklich macht, die Liebe zu den endlichen Dingen aber uns ins Elend bringt.

Mit alledem ist jedoch nur erklärt, woraus die Liebe entsteht — aus der Erkenntnis —, und was sie bewirkt — die Vereinigung mit der geliebten Sache —; nicht aber, was sie ihrer Natur nach ist. Sie gehört zum Attribut des Denkens; aber ist sie selber Denken, Erkennen? Oder eine Art des Denkens? Dann aber welche? Die Begriffe des Willens, der Begierde, der Neigung müssen untersucht werden.

Über den Willen handelt ein eigenes Hauptstück im zweiten Teil, das 16. Hier wird erklärt, daß die Begierde eine Neigung der Seele ist zu etwas, was sie als gut erwählt (101); folglich muß sie bereits ein Urteil haben über das, was sie für gut hält. Dieses Urteil ist der Wille, das Vermögen des Bejahens und Verneinens. Spinoza ist hierin ein Schüler Descartes': es verstellt sich aber von selber, daß die Ausdrucksweise „Vermögen des Bejahens“ nicht so verstanden werden darf, als ob dieses allgemeine Vermögen eine Wirklichkeit wäre; es ist ein *ens rationis*. Wirklich sind nur die einzelnen Akte des Bejahens und Verneinens. Nun interessiert aber Spinoza am meisten, festzustellen, daß dieser Wille nicht, wie bei Descartes, frei ist; wir wissen ja schon, daß das Verstehen ein reines Leiden ist, die Sache selbst ist es, die etwas von sich in uns bejaht oder verneint. Hier findet sich ein Satz, der in der ganzen Philosophie Spinozas ohne Vorläufer und Nachfolger dasteht: Die Sprache erzeugt diesen trügerischen Schein. Die dieser Meinung sind, haben keine Vorstellung von dem Begriff, „den die Seele von der Sache hat, ohne und außerhalb der Worte“ (106). Niemand hat bisher wahrgenommen, daß sich hier dem Spinoza der Begriff des sprachlosen Denkens aufdrängt. Wenn wir einmal ohne Gebrauch von Worten oder anderen bedeutsamen Zeichen allein auf unseren Verstand acht geben (106), so werden wir sehen, daß wir es weder durch Worte noch durch andere Mittel zuwege bringen, daß wir in betreff der Dinge anders fühlen, als wir in Wahrheit fühlen (ib.). Spinoza hat diesen Gedanken, ohne seine psychologische und logische Wahrheit zu erwägen, fallen gelassen. Und doch hätte dieser Gedanke ihn zu einem Verständnis der intuitiven Erkenntnis geführt, die auf dieses Problem das klarste Licht geworfen hätte<sup>28</sup>.



Aus alledem geht hervor, daß Spinoza von Anfang an Rationalist ist, und daß es ein Verkennen seiner ganzen Philosophie bedeutet, in ihm Voluntarismus oder wenigstens den Ansatz zu solchem zu suchen. Was er Wille nennt, heißt bei uns Verstand; in der Ethik wird es dann ausdrücklich heißen, daß Wollen und Verstehen ein und dasselbe sind. Von dieser Einsicht ist er allerdings trotz alledem, was wir beigebracht haben, noch entfremdet. In der Anmerkung zum Kapitel 16 (zweiter Teil) heißt es, daß diese Unterscheidung zwischen Wille und Verstand große Verwirrung anstifte (103), und so kommt er nach mannigfach gewundenen Erörterungen abermals zu dem Resultat, daß der Wille kein Ding in der Natur ist, sondern eine Erdichtung (105), jeder besondere Willensakt aber ein Modus (Weise) des Denkens. Dennoch fühlt er, daß er ohne irgendeinen Begriff des Willens in unserem Sinne des Wortes nicht auskommen kann; so nennt er dann, was wir Willen nennen, Begierde, Neigung, die in der Lust oder dem Verlangen besteht, das zu bekommen, was man entbehrt (68). Die Begierde muß also vom Willen sorgsam unterschieden werden (107), der Wille ist „das Werk des Verstandes (ib.)“, die Begierde aber ist eine Gestalt in der Seele“, um etwas zu erlangen oder zu tun mit Rücksicht auf das Gute oder Schlechte, das darin gesehen wird (107). Es heißt dann weiter, daß der Wille wohl ohne die Begierde, die Begierde aber nicht ohne den Willen sein kann, der schon vorausgegangen sein muß (107)<sup>29</sup>.

Wichtig aber und für Spinoza entscheidend ist, daß weder unser Wille noch unsere Begierde oder Neigung frei sind. Vom Willen haben wir dieses schon oben gesagt, von der Neigung ist es gar nicht nötig zu beweisen, daß sie dem notwendigen Laufe des Naturgeschehens unterworfen ist. Einzig und allein Gott ist frei, freie Ursache und keine Naturursache (35); die wahre Freiheit ist nichts anderes als die erste Ursache, die von nichts anderem gedrängt oder genötigt wird und allein durch ihre Vollkommenheit Ursache aller Vollkommenheit ist (38). Wir Menschen aber sind Diener, ja Sklaven Gottes; ohne ihn könnten wir wenig oder nichts verrichten, so aber sind wir ein Teil von dem Ganzen, ein Teil von ihm, gleichsam Mitarbeiter an seinen Werken (111). Diese Erkenntnis führt uns dazu, alles Gott zuzuschreiben und ihn allein zu lieben, weil er der Allerherrlichste und Allervollkommenste ist, und so uns selbst ihm

gänzlich aufzuopfern; denn hierin besteht eigentlich sowohl der wahre Gottesdienst wie unser ewiges Heil und unsere Glückseligkeit. Denn die einzige Vollkommenheit und der letzte Zweck eines Sklaven und eines Werkzeugs ist, daß sie ihren auferlegten Dienst gehörig verrichten (113).

Soweit sind die Hauptpunkte der Ethik Spinozas im Kurzen Traktat erledigt. In der Ethik wird eine wichtige Veränderung stattfinden. Dort wird auch der Mensch frei werden. Das V. Buch handelt von der Freiheit des Menschen.

Nun noch folgende Ergänzungen. Den größten Raum nimmt in dem Werk die Analyse der Leidenschaften ein, die das größte Hindernis in unserem Streben nach Glückseligkeit sind. Dieser Teil ist hier der am wenigsten originale des ganzen Werks. Spinoza steht noch ganz unter dem Einfluß Descartes', von dem er kaum in der Reihenfolge, der Nomenklatur, der Definition der Leidenschaften abweicht. In der Ethik hat er diesen Teil gründlich umgearbeitet und zu einem wunderbaren System gestaltet. Es ist aber nicht der Mühe wert, die unvollkommene Form, die er später verwarf, hier ausführlich zu erörtern. Wir wollen nur anmerken, wie er sich hier die Befreiung von den Leidenschaften vorstellt. Die Liebe zu vergänglichen und nichtigen Dingen muß vergehen, wenn wir bessere Dinge kennen lernen, und ganz sicherlich, wenn wir das Beste und Gewaltigste, nämlich Gott, erkennen (114—123). Die verwerflichen Affekte entspringen aus dem Wahn, der, wie wir wissen, entweder dem Hörensagen oder der Erfahrung entstammt (129). Die ersteren kann die Vernunft, das Vermögen, zu schließen, zerstören. Aber nicht diejenigen, die aus Erfahrung stammen, denn die Erfahrung ist mächtiger als das Schlußverfahren (ib.). Nun haben wir aber das höhere Vermögen, die dritte Weise der Erkenntnis. Hier offenbart sich das Objekt selbst dem Verstand und wird mit ihm vereinigt (130). Das aber ist Wiedergeburt (133), und so befreit uns die Gottesliebe von den Leidenschaften. Gott ist das beste Gut unter allen Gütern (113), außer ihm ist nichts, was uns Heil geben kann; „dies ist unsere wahre Freiheit, daß wir mit den lieblichen Ketten seiner Liebe gebunden sind und bleiben (143)<sup>30</sup>“. Diese „Vereinigung“ ist der mystische Punkt im Kurzen Traktat.

Der wichtigste Ansatz zu späterer Fortführung findet sich im allerletzten Kapitel. Wir sahen, wie der Begriff der



Aktivität, der Tätigkeit, so eindrucksvoll in der alltäglichen Erfahrung und ihrem Ausdruck, von Spinoza geradezu ausgemerzt wird. Mit selbstquälerischer Lust ruft er, wie wir sahen, aus, daß wir in Wahrheit Diener, ja Sklaven Gottes sind, und daß es unsere größte Vollkommenheit ist, solches notwendig zu sein (111). Und später: Der Mensch muß, solange er ein Teil der Natur ist, den Gesetzen der Natur folgen, was der Gottesdienst ist (113). Dies gilt aber auch von Gott, aus dessen Wesen alles mit Notwendigkeit folgt. Wohl ist Gott Ursache von allem, tätige, wirkende Ursache (35). Aber durch ihn regiert die Notwendigkeit. Er kann nicht unterlassen, zu veranlassen, was er verwirklicht (37). Was sollte ihn dazu bewegen, da nichts außer ihm ist? Und so regiert Notwendigkeit alles, die Natur, die gleich Gott ist und alle Einzelwesen. Welchen Sinn kann dann noch der Begriff der Aktivität haben? Dennoch ist es einer der wichtigsten Begriffe der Ethik; aber der Kurze Traktat läßt doch schon auch hierzu ein Präludium hören. Im letzten Kapitel macht er den Versuch, nochmals zusammenfassend das Wesen der menschlichen Freiheit zu erörtern, und hier sagt er: Je mehr eine Sache Wesen hat, desto mehr hat sie auch Tätigkeit und desto weniger Leiden. Hiervon war aber bisher überhaupt nicht die Rede. Alles Leiden muß von einem äußerlichen und nicht von einem innerlichen Tätigen (Agens) ausgehen. Da das Wesen Gottes unendlich ist, so hat es sowohl ein unendliches Tätigsein als eine unendliche Verneinung alles Leidens; und demzufolge haben dann die Dinge in dem Maße, als sie durch mehr Wesenheit näher mit Gott vereinigt sind, mehr Tätigkeit und weniger Leiden, und sind um so viel mehr auch frei von Veränderung und Verderben. Damit ist nun der Begriff der Tätigkeit und des Leidens in die ethisch-metaphysische Konzeption Spinozas eingeführt, wird aber erst in der Ethik seine Bedeutung entfalten können.

Auch der Begriff der Unsterblichkeit greift hier in das Räderwerk ein. Schon ein eigenes Kapitel, das 23., erörtert die Frage. Die Seele ist, wie wir wissen, die Idee des Körpers, also mit dem Körper vereinigt; andererseits ist sie ein Modus Gottes, ohne welchen sie nicht bestehen kann. Insofern sie mit dem Körper vereinigt ist als dessen Idee, stirbt sie, wenn der Körper vergeht; insofern sie aber mit Gott vereinigt ist, der unveränderlich und lebendig ist,



bleibt sie bestehen (133, 134). Etwas später folgt ein anderer Beweis. Der wahre Verstand kann durch sich selbst niemals vergehen; in sich selbst kann er keine Ursache haben, sich zu vernichten. Auch äußere Ursachen können ihm nichts anhaben, da er von Gott hervorgebracht ist. Also kann er nicht vergehen (175). Was aber ist unter „wahrem Verstand“ zu verstehen? Offenbar nicht der individuelle, sondern der unmittelbar aus dem Attribut des Denkens folgt; dann aber gibt es für das Individuum keine Unsterblichkeit; überdenkt man hingegen den ersten Beweis, dann ist eigentlich niemand und jeder unsterblich; niemand, insofern die Seele mit dem Körper, und jeder, insofern sie mit Gott vereinigt ist. Die Sache ist nicht sehr klar; aber es hat doch den Anschein, daß Spinoza hier nicht die Unsterblichkeit der Seele im gewöhnlichen Sinne des Wortes lehrt. Lehrt er sie in der Ethik? (Siehe unten S. 138.)

Es ist zweifellos, daß die Gedanken Spinozas, wenn deren Hauptpunkte später auch keine tiefgehende Veränderung erfahren, dennoch hier häufig in so primitiver Form auftreten, daß man versucht ist, sie weit zurückzudatieren. Da aber die Jahre des Gedankenreifens doppelt und dreifach zählen können, so mögen wir es bei den jetzt allgemein angenommenen Zahlen 1558—1560 bewenden lassen. Der Kern seiner Lehre ist fertig.

Daß er die Schrift für Lernbeflissene verfaßte, geht auch daraus hervor, daß er sich der Auffassungsart der Menoniten anbequeme, unter denen er sicher seine frühesten Anhänger fand. Solche Anbequemungen sind: Der Selbsterhaltungstrieb wird Gottes Vorsehung genannt, die in allgemeine und besondere unterschieden wird (42). Die Notwendigkeit in Gottes Werken wird Gottes Vorherbestimmung genannt (43). Die unmittelbare Weise der Schöpfung Gottes (die Bewegung in der Materie und der Verstand in der denkenden Sache) heißen Sohn Gottes (53—54). Die Vereinigung der Seele mit Gott in der wahren Erkenntnis heißt Wiedergeburt (133). Hierher kann auch der Gebrauch des Wortes Unsterblichkeit gerechnet werden. Am kühnsten aber ist die Umdeutung des Begriffs der Sünde, des Gesetzes und der Gnade, die in den Leidenschaften des Wahns, im Glauben und der wahren Erkenntnis erkannt werden (114). Die wahre Erkenntnis ist der eigentliche Gottesdienst, unser Heil und



unsere Glückseligkeit (113). Aber es wird nicht unvermerkt neuer Wein in alte Schläuche gegossen. Es ist nirgends Doppelsinnigkeit in der Sprache. Spinoza belehrt uns klar und deutlich über die Umdeutung, die einzig und allein den Zweck hat, den Übergang aus den alten Begriffsbezeichnungen in die neuen zu erleichtern. Das ist von den Forschern nicht immer klar ausgesprochen worden.

Hingegen beweist es vollständiges Unvermögen, in Spinozas Gedanken einzudringen, wenn nicht Ärgeres, nämlich bewußte Unwahrhaftigkeit des Denkens, wenn man meint, auch der Gebrauch des Wortes Gott sei bei ihm eine bloße Anpassung an die gemeine Auffassung der Menge, oder aber ein grobes Mittel, um die Leser über seinen Atheismus hinwegzutäuschen<sup>31</sup>.

Gewiß, sein Gott ist nicht der anthropomorphistische Gott der Menge, auch nicht in der Form, zu der ihn findige Theologen sublimieren. Für diese war es vom ersten Moment an nicht zweifelhaft, daß Spinoza nicht einfach Atheist, sondern Fürst der Atheisten war. Wie wenige der Philosophen sind aber dann nicht Atheisten, so gut wie alle, die über Gott zu philosophieren wagten und vor der wahren Gottlosigkeit, nämlich dem anthropomorphischen Gott, zurückschrecken! Der Einheitsgedanke ist die übermächtig treibende Kraft seines Denkens. „Höre, Israel, Gott unser Herr ist der einzige Gott!“ ist das höchste Gebet des Judentums. Es ist auch das Spinozas. Es kann keine Götter neben ihm geben. Was ist aber dann die Natur? Das All? Es kann doch keine zweite Natur neben der Natur geben. Sie ist alles in allem. Auch sie ist einzig und ist eines. So wird sie eins mit Gott. Es entsteht die Gleichung: Gott = Natur. Und im Hinblick auf die ewigen Eigenschaften Gottes heißt Gott zugleich Substanz, und jene Gleichung nimmt die Vollform an: Gott = Substanz = Natur, als große Synthese des metaphysischen, des religiösen, des Weltenseistes. In der Ethik wird daran nicht mehr gerüttelt, es wird nur systematischer abgehandelt.

Nun aber noch einmal kurz: Warum nennt er das All-Eine Gott? Gott ist auch Wertbegriff; er ist die ungetrennte Einheit des absoluten Seins und des absoluten Werts. Fehlt der Wert, dann entfällt jeder Grund, das All Gott zu nennen, wie z. B. bei Demokrit. Hier ent-



scheidet sich also das Schicksal der Spinozaschen Philosophie.

Spinozas Gottesbegriff ist der Inbegriff aller metaphysischen Werte. Von ethischen und ästhetischen ist keine Rede. Der höchste metaphysische Wert ist das Ursein. Dasjenige Sein, das nicht von einem andern ins Dasein gerufen, das vermöge seiner eigenen Kraft ist, das sich selbst schafft; das schon im Kurzen Traktat *causa sui* genannt wird, in der Ethik dann ständig diese Bestimmung hat. Wer dann mit der Binsenwahrheit kommt, daß *causa sui* ein unausdenkbarer Widerspruch ist, da er ja schon sein müßte, um sich selber zu verursachen, also sich nicht erst zu verursachen brauchte, der weiß nicht, daß das Spinoza ebensogut wußte wie er<sup>32</sup>, und verkennt, daß alle Relativität ohne zugrunde liegende Absolutheit noch viel undenkbarer ist, da es ja dann überhaupt kein Sein gäbe, also Nichts wäre. Übrigens würde Spinoza immer sagen, daß die Essenz des Urwesens das Sein in sich schließt (*cuius essentia involvit existentiam*).

Dieses Ursein, Gott, ist das vollkommenste Seiende (*ens perfectissimum*), hierin liegt sein Wert. Es ist durch sich selber, also ewig und unveränderlich. Einzig. Unendlich. Kann also durch nichts begrenzt und beschränkt werden. Ist alles in allem. Ist die höchste, allgemeine, absolute Notwendigkeit. Der Inbegriff aller Realität. Totalität, Allheit, Unendlichkeit. Gott ist die Ureinheit des Alls.

Jetzt erst entsteht an Stelle des Dualismus Gott-Welt ein neuer Dualismus: Gott und die Welt der Einzeldinge. Damit wird der Wert Gottes allesübertreffend. Die Einzeldinge sind nicht durch sich selber; sie sind vergänglich und veränderlich; sie sind endlich; sie sind nicht in sich; sie bedürfen eines anderen, an dem sie sind.

Aber dieser Dualismus ist nicht wie jener widersinnig. Die Einzeldinge fallen nicht aus Gott heraus. Sie sind in ihm, an ihm, durch ihn. Er ist ihre immanente (inbleibende) Ursache. Er verursacht sie mit Notwendigkeit.

Auch von der Natur als *natura naturata* ausgehend, erblicken wir den strahlenden Wert der *natura naturans*. So nüchtern sich auch Spinoza auszudrücken pflegt, verspürt man doch, daß ihm die Natur erhaben dünkt. Was ist der einzelne, wenn man ihn neben dieses Erhabene stellt, das die Anschauung gewordene Unendlichkeit ist? Ganz



besonders ist die Ausdehnung das Symbol der Göttlichkeit. Zeichne Dreiecke, Kreise in den Raum, was sind sie? Was ist das Dreieck ohne Raum? Das Undenkbare, das Nichts. Was ist der Raum ohne das eingezeichnete Dreieck? Alles, was er war. Wenn du das Dreieck auslöschest, du hast dem Raum nichts von seiner Wesenheit genommen. Der Raum trägt das Dreieck; du findest im Dreieck den Raum; aber der Raum ist ewig und unwandelbar. Alle Gesetzmäßigkeit des Dreiecks stammt aus dem Raum. Hier drängt sich der Gedanke auf, daß der Gedanke des Raumes für Spinoza das Gleichnis seiner ganzen Philosophie ist. Bei den meisten seiner Deduktionen muß ihm der Gedanke des Raumes vorgeschwebt haben, so wie etwa dem Platon in seiner Ideenlehre das Bild der Statue im Geist des Künstlers. Während fast alle Philosophien den Raum für ein Wesenloses erklären und ihn besonders von Gott fernzuhalten suchen, ist für Spinoza der Gedanke der Räumlichkeit Gottes höchst wahrscheinlich der Kristallisationspunkt seines ganzen Systems. Gott ist der Raum, die Ausdehnung. Dies ist das Neue. Daß er das Denken ist, ist uralt. Durch die Vermittlung der Raumvorstellung bekommt nun auch die Natur höchste metaphysische Würde, also Göttlichkeit. Sie ist Unendlichkeit, Ewigkeit, höchste Gestzlichkeit und strengste Einheit. Wie sollte sie nicht Gott genannt werden? Wir sind dieses Gottes Diener, Knechte, Werkzeuge. Dies ist unser Stolz und unsere Seligkeit. Und da deutet man dann, Spinoza habe nur den Namen Gott festgehalten, um seine Freunde und Leser zu betrügen!

Abermals wird uns klar, Spinoza erblickt Gott in seiner selbstherrlichen Wesenheit, und er erblickt ihn in der Natur. Als er die Sätze über die genaturte Natur niederschreibt und von der Bewegung in der Materie und dem Verstand in der denkenden Sache handelt, ruft er aus: Wahrlich, ein Werk, so groß, wie es der Größe des Weltenmeisters gezieme! Einer der seltenen Ausbrüche seiner Naturbegeisterung.

Wir können jenen nicht beistimmen, die im Kurzen Traktat eine stärkere Hinneigung zum Naturalismus finden. Eher ist das Entgegengesetzte der Fall. Da sich die Idee im göttlichen Denken auch auf alle uns unbekanntem Attribute und da sie sich sogar auf sich selber bezieht (Idee



der Idee), so ist damit schon eine Art Übergewicht des Ideellen gegeben. Ja, es finden sich Ausdrücke, die Gott ganz unkörperlich fassen. So heißt es (133), daß der höchste Fortschritt entsteht, wenn unsere Erkenntnis und Liebe auf dasjenige fällt, ohne welches wir weder bestehen noch begriffen werden können, „und welches keineswegs körperlich ist“, und einige Zeilen später, als von der Wiedergeburt die Rede ist, heißt es abermals: „Die Erkenntnis dieses unkörperlichen Objekts.“ Aber diese merkwürdigen Ausdrücke, die Rudimente einer rein spiritualistischen Anschauung zu sein scheinen, läßt man merkwürdigerweise ganz unbeachtet. Keineswegs zeugen sie für ein Übergewicht der naturalistischen Auffassung<sup>33</sup>.

Wohl aber bekräftigen sie unsere Meinung über den primitiven und etwas chaotischen Charakter des Werkes, das fast alle Grundgedanken von Spinozas Philosophie enthält, aber in einer Form, die noch mächtig um Klarheit und Geschlossenheit ringen muß.

## 2. ÜBER DIE VERBESSERUNG DES VERSTANDES<sup>34</sup>

Unter den Schriften Spinozas, die der Ethik vorangehen, ist das Fragment „Über die Verbesserung des Verstandes“ von besonderer Wichtigkeit. Daß es auf den Kurzen Traktat folgt, kann nicht bezweifelt werden, die Reife des Stils, der Darstellung und des Gedankens erhebt es hoch über das Erstlingswerk. Aber auch außer diesen formellen Gründen bezeugen wichtige inhaltliche Veränderungen, daß die Verbesserung des Verstandes auf den Kurzen Traktat folgt. Ein Punkt ist fraglich. Im 6. Briefe Spinozas heißt es, daß er, Spinoza, über die Frage Oldenburgs, wie die Dinge zu sein angefangen haben und durch welches Band sie von der ersten Ursache abhängen, und auch über die Verbesserung des Verstandes ein ganzes Werkchen verfaßt habe, mit dessen Niederschrift und Verbesserung er beschäftigt sei. Auffällig ist die bestimmte Art, wie Spinoza erklärt, daß er das ‚opusculum‘ verfaßt habe (*composui*) und es nur noch niederschreibe und verbessere; in Wirklichkeit hat er es nie beendet. Noch auffälliger ist, daß sich das angeblich vollendete Werkchen auch mit dem Problem, wie die Sachen anfangen und von der ersten Ursache abhängen, beschäftigt; ja, er fügt hinzu, daß er die



Arbeit manchmal liegen lasse, weil er über die Herausgabe noch keinen bestimmten Plan habe; er scheue sich, den Haß der Theologen zu erregen. Ja, er bezeichnet sogar die Punkte, mit denen er in diesem Werkchen Anstoß zu erregen fürchte, nämlich, daß er viele Attribute, die sie Gott zusprechen, bloß als Schöpfungen betrachte und anderes, was jene als Schöpfungen betrachten, als Attribute darstelle, ferner, daß „ich Gott von der Natur nicht so trenne, wie es alle, von denen ich Kenntnis habe, getan“ (II, 27). Von alledem ist wohl aber nicht in dem Werkchen, wie es jetzt vorliegt, die Rede. Nun liegt es nahe, und Gebhardt hat dafür alles, was gesagt werden kann, vorgebracht, daß hier Spinoza an den Kurzen Traktat denkt, der damals schon fertig war, und dessen Vereinigung mit der *Emendatio Spinozae* plante und als schon vollendet ansah, weshalb er den Ausdruck *composui* gebrauchte. Dagegen ist aber zu erwähnen, daß man ein aus diesen zwei Teilen bestehendes Werk nur schwer *opusculum*, Werkchen, nennen könnte, da ja manches, was im Kurzen Traktat enthalten ist, auch in der *Emendatio* vorkommt, z. B. Erkenntnistheoretisches, manches Psychologische und Logische, so daß der Kurze Traktat einer gründlichen Umarbeitung hätte unterzogen werden müssen, um mit der *Emendatio* vereinigt werden zu können; endlich aber, daß man weder im Kurzen Traktat noch in der *Emendatio* die Ansatzpunkte zu entdecken vermag, wo die Vereinigung der beiden Werke zu erfolgen habe. Ganz allgemein ist die Ansicht, daß Spinoza die *Emendatio* als Einleitung zu seiner Philosophie betrachtet, und unsere erkenntnistheoretisch gerichtete Zeit, die gewohnt ist, alle philosophischen Überlegungen auf erkenntnistheoretische zu gründen, hat das sehr plausibel gefunden, und Vloten und Land haben im Sinne dieses Gedankens die *Emendatio* an die Spitze seiner Werke, vor die Ethik, gestellt. Hätte er eine solche Einleitung in die Ethik für wichtig angesehen, würde er sie in der Ethik untergebracht haben. Alles Erkenntnistheoretische findet sich in der Tat in der Ethik. Er hat also den Gedanken an das *opusculum* sehr bald nach der Niederschrift des erhaltenen Fragments fallen gelassen und wahrscheinlich nur um des methodologischen Teils willen eine spätere Ergänzung ins Auge gefaßt. Die Idee der Ethik, wie sie nun vorliegt, verdrängt schon in den Jahren 1662—1665 alle anderen Pläne.



An eine erkenntnistheoretische Einleitung zu seinem System hat Spinoza schwerlich gedacht, da ja die logisch richtige Abfolge der Gedanken sich selber rechtfertigt. Dieser Grundsatz ist denn auch einer der wichtigsten Gedanken der *Emendatio*, der ja dann der tatsächlich verwirklichte Grundsatz der Ethik ist. Die Briefstelle beweist nur, daß Spinoza Ende 1661 oder Anfang 1662 ernstlich daran dachte, ein Werk zu schreiben, in dem das Logische der *Emendatio* und das Metaphysische des Kurzen Traktates vereinigt werden sollte, aber nicht an ein umfassendes Werk (wie Gebhardt in den Anmerkungen zur Übersetzung des Briefwechsels S. 334 sagt), da es sich doch nur um ein *opusculum* handelt. Uns will scheinen, daß er, als er den Kurzen Traktat bei dieser Gelegenheit vornahm und der verschiedenen Unstimmigkeiten in demselben sich bewußt wurde, klar sah, was nun seine Hauptaufgabe war, und die *Emendatio* beiseite legte, um sie nie wieder vorzunehmen.

Wie aber überhaupt nach dem Kurzen Traktat der Gedanke an die *Emendatio* in ihm entstand, ist leicht zu finden. Sie entstand unter dem kombinierten Einfluß von Descartes' *Discours de la methode* und Bacons *Novum Organon*. Beide geben sich als Revolutionäre der Wissenschaft, die es als ihre wichtigste Aufgabe erachten, die scholastische Syllogistik anzugreifen und zu vernichten. Die neue Methode steht im Vordergrund ihres ganzen Denkens. Dazu kommt bei Descartes der Drang, Bekenntnis abzulegen über seine philosophische Entwicklung und seine obersten Ziele, bei Bacon die Aufdeckung der Fehlerquellen, die uns zeigen soll, warum die Menschen so weit von der Erkenntnis der Wahrheit abirren. Spinoza hat keinen der beiden nachgeahmt, aber diese Ideen sind durch jene zum wichtigsten Gegenstand der philosophischen Tagesordnung geworden, und Spinoza fühlt das Bedürfnis, sich auf seine Weise über sie auszusprechen. Descartes kennt er schon länger; dessen Wirkung ist deshalb nicht so unmittelbar; Bacon muß er, wie Gebhardt überzeugend nachgewiesen hat, um diese Zeit kennengelernt haben, und das merkt man auf Schritt und Tritt. Schon der Titel ist Baconisch, und ein Teil des Inhalts wird negativ und positiv durch Bacon beeinflusst. Dabei ist seine Grundanschauung, die er im Kurzen Traktat festgelegt, bis auf einen Punkt teils unverändert geblieben, teils nur entfaltet. So entsteht diese merkwürdige Schrift, die der



Descartesschen Anregung das großartige Bekenntnis der ersten Seiten verdankt, aber hierin doch nur ausspricht, was schon der Kurze Traktat verkündet hat, dann das Erkenntnistheoretische des Kurzen Traktates über die vier Erkenntnisarten ungleich gehaltvoller darlegt und genauer formuliert, ferner an Bacon anklingend Fehlerquellen und Fehlgeburten des Denkens aufzeigt, insbesondere Bestimmungen der Fiktionen, falscher und zweifelhafter Ideen, schließlich logische Erörterungen über die Definition und die richtige Führung des Denkens enthält, die, ohne die mathematische Methode als einzig berechnete auf diesem Gebiete zu erklären, dennoch auf diese Auffassung hinauslaufen, ihr jedenfalls präludieren. Alles in Spinoza drängt auf die Anwendung der mathematischen Methode, das Beispiel Descartes', seine Überzeugung über die Natur des Denkens und der Inhalt seiner Philosophie, die, von Gott ausgehend, die Welt der Dinge aus dieser Einheit entstehen läßt, und aus demselben Prinzip in strenger Ableitung auch die Welt der Ideen hervorgehen lassen muß.

Die einleitende Konfession ist in ihrem sachlichen Vortrag, wo es sich um die höchsten Fragen des Daseins handelt, in ihrer Wahrhaftigkeit, die das ganze Leben Spinozas erschöpft, immer als sehr ergreifend empfunden worden. Aber alles findet sich schon im Kurzen Traktat, nur daß in der Emendatio der Gegensatz zu Descartes' Discours notwendigerweise stärker hervortritt und der Gedankengang systematischer ist. Nicht von der Gestaltung des Wissens ist die Rede, sondern von der Führung des Lebens. Gibt es ein wahres Gut im Leben? Die Menschen betrachten als solche drei: Reichtum, Ehre und Sinnenlust. Aber es sind gefährliche Güter für die, die sie besitzen, und noch gefährlicher für die, die von ihnen besessen werden. Da sie vergänglich sind, wird ihr Verlust uns unglücklich machen. Nur die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Ding nährt die Seele mit wahrer Freude und ist frei von aller Unlust. Aber diese Einsicht allein führt noch nicht zum Ziel. „Denn obwohl ich es im Geist so klar erkannte, konnte ich doch nicht von mir abtun alle Habgier, Sinnenlust und Ehrsucht“ (I, 5). Es kommen immer wieder Rückfälle. Aber wenn man die Gedanken auf das wahre Gut lenkt, werden die Pausen zwischen den Rückfällen, die anfangs nur von kurzer Dauer waren, häufiger und länger. Besonders wenn man einsieht,



daß jene drei Güter, nur als Mittel erstrebt, nicht zu verachten sind. Was ist also das wahre, was das höchste Gut? Gut und Schlecht sind wie Vollkommenes und Unvollkommenes, nur relativ. Denn alles geschieht nach ewiger Ordnung und bestimmten Naturgesetzen. Da aber der Mensch in seiner Schwäche jene Ordnung nicht erfassen kann, erdenkt er sich ein Ideal der menschlichen Natur, und was ihn diesem Ideal näher bringt, heißt er wahres Gut. Das höchste Gut aber ist, daß man womöglich mit anderen Individuen vereint einer solchen idealen Natur teilhaftig wird. (Auch im Kurzen Traktat macht sich der soziale Gesichtspunkt im Sittlichen geltend, wird aber nicht so grundsätzlich wie hier, in die Urdefinition des höchsten Guts aufgenommen.) Das Ideal aber ist die Erkenntnis der Einheit, die den Geist mit der gesamten Natur verbindet (I, 6). Nun folgt eine Aufzählung der Wissenschaften, die zur Erreichung dieses Zieles notwendig sind: Kenntnis der Natur, die Bildung einer Gesellschaft, Moralphilosophie und Erziehungslehre, Heilkunde, Mechanik, vor allem aber Heilung und Reinigung des Verstandes, so daß alle Wissenschaften sich dadurch rechtfertigen müssen, daß sie zu diesem Ziele hinleiten; alles andere in den Wissenschaften ist unnütz. Schließlich brauchen wir provisorische Lebensregeln, während wir diesem Ziele zustreben; solche sind: man rede nach der Fassungskraft der Menge; man genieße Vergnügen in dem Maße, wie es die Gesundheit erfordert; man erwerbe soviel Geld und anderes, wie zum Leben und zur Gesundheit notwendig ist, und beobachte die Landessitten, sofern sie unserem Ziele nicht widerstreiten (I, 7). Dies die bekennnismäßige Einleitung, und die methodische Zielsetzung der Abhandlung: Schutz vor Irrtum.

Dazu ist nun eine Übersicht der Arten des Erkennens vonnöten, die wir aber schon aus dem Kurzen Traktat kennen. Dort heißen sie Wahn, Glauben, Wissen. Hier sind ihrer vier, die aber nur andere Namen führen, das Wissen aus Hörensagen, das durch unbestimmte Erfahrung (*experientia vaga*), das durch das Schlußverfahren, schließlich ein Wissen, bei dem die Sache bloß aus ihrem Wesen oder durch die Erkenntnis ihrer nächsten Ursache begriffen wird. Es ist klar, daß die erste und zweite Art zusammengefaßt werden können, was auch in der Ethik geschieht. Wie wenig Spinoza an diesem Gedanken ändert, beweist, daß er im



Kurzen Traktat, in der Emendatio und endlich in der Ethik dasselbe Beispiel benutzt, die Regel de tri, nach den vier Arten des Erkennens. Für die vierte Art der Erkenntnis taucht schon der Name intuitiv auf.

Nun folgt die eigentliche Methodologie, die mit der noch heute zeitgemäßen Bemerkung einsetzt, daß man, um die wahre Methode zu finden, nicht erst eine Methode suchen darf, die uns lehrt, eine Methode zu finden, da dies ins Unendliche gehen würde, und man so überhaupt zu keiner Erkenntnis käme. Ein geistvolles Gleichnis erhellt dies und führt zugleich weiter. Man könnte nämlich denken, daß man, um Werkzeuge zu verfertigen, zuerst ein Werkzeug dazu haben müsse usw. Wir haben aber angeborene Werkzeuge (die Hände usw.), mit Hilfe derer wir stufenweise vorwärts kommen; desgleichen hat auch der Verstand angeborene Kraft, Verstandeswerkzeuge, und schreitet so von Stufe zu Stufe höher. Spinoza erklärt dies nicht näher, sondern verweist auf spätere Erörterung. Unter angeborener Kraft ist aber die wahre Idee zu verstehen, die als solche von ihrem Gegenstand unterschieden ist. Ein anderes ist der Kreis, ein anderes die Idee des Kreises. Die Idee des Kreises hat keinen Mittelpunkt und keine Peripherie<sup>35</sup>; also ist die Idee des Kreises etwas vom Kreise Verschiedenes und kann als solches wieder Gegenstand einer Idee sein usw. Um also den Kreis in seiner Realität (d. h. sein „formales Sein“) zu verstehen, muß ich nur die Idee des Kreises (sein „objektives Sein“) haben, aber nicht die Idee der Idee des Kreises, so daß die Gewißheit nur im objektiven Sein besteht, d. h. die Art, wie wir das formale Sein empfinden, ist die Gewißheit selbst (I, 12). Man darf also nicht nach einem speziellen Merkmal der Wahrheit suchen (ib. gegen Descartes). Die Methode ist nicht das Schlußverfahren (*ratiocinatio*), sie besteht nur im Erkennen der wahren Idee, die dann als Norm zum ferneren Erkennen dient; die Methode ist also nichts anderes als die *cognitio reflexiva*. Die vollkommenste Methode aber wird die sein, die von der Idee des vollkommensten Wesens ausgeht, da, je vollkommener der Gegenstand der Idee ist, um so vollkommener auch dessen Idee sein wird. Das ist das ganze Geheimnis der Methode: von der wahren Idee ausgehen, die Natur erkennen, um sich selber zu erkennen; also den Geist auf die Erkenntnis des vollkommensten Wesens richten; dadurch erkeut er sich selber und seine

Kräfte, kann sich leiten und Regeln setzen und erkennt die Natur, um sich vor Irrtümern zu schützen. Ideen und Dinge laufen parallel. Unser Geist muß also, um ein Abbild der Natur zu sein, alle seine Ideen aus der Idee herleiten, die den Ursprung und die Quelle der gesamten Natur darstellt. Die Menschen gehen jedoch gewöhnlich nicht von der wahren Idee aus, denn dann brauchte es dieser Erörterungen nicht, die Wahrheit würde sich selbst offenbaren. Aber die Menschen haben Vorurteile, deren Ursachen aufzuzeigen sind (Bacon)<sup>36</sup>. Wie ist andererseits die leidige Zweifelsucht zu beseitigen, die sich ja auch gegen die grundlegende Norm, die erste wahre Idee kehren wird? Hier widerfährt den Skeptikern eine Abfuhr, die ein wenig auch Descartes trifft, der die Skepsis zu ernst genommen. Natürlich kann man mit Worten alles bezweifeln. Man kann jedem Satz ein Fragezeichen anhängen. „Sie sagen, sie wüßten nichts, und selbst daß sie nichts wissen, sagen sie, wissen sie nicht. Und selbst das sagen sie nicht mit Bestimmtheit, denn sie fürchten, damit zuzugeben, daß sie existieren, solange sie nichts wissen. Daher müssen sie endlich schweigen . . . Mit diesen Menschen kann man überhaupt nicht über Wissenschaft reden . . .“ (I, 15)<sup>37</sup>.

Diese Gedanken sind aber nichts anderes als das Programm der Ethik. Die Methode, nach der hier verfahren wird, ist sich ihrer selbst bewußt geworden. Und nun begreifen wir, warum er die Ethik ohne diese Einleitung herausgeben konnte. Er hat sich ja selber den Einwurf gemacht, ob diese Methodenlehre notwendig ist. Sie ist für den Irrenden nützlich, für das System aber unnütz. Das System hat die Pflicht, sich selbst zu beweisen. Es wird also von der Idee des vollkommensten Wesens ausgehen und nach gewissen Regeln (nach den Regeln der mathematischen Darstellung) vorwärtsschreiten, dabei alles Unnütze beiseite schieben, um den Geist nicht zu ermüden. Aber nicht dieser Methodik verdankt er die Darstellung der Ethik. Umgekehrt, diese methodischen Gedanken sind nichts als das Selbstbewußtsein des Denkens, das schon mit der Lösung der Frage beschäftigt ist.

Über den weiteren Inhalt des Werkes können wir uns ganz kurz fassen. Es besteht aus zwei Teilen, wie er selber es einteilt. Der erste beschäftigt sich mit der Unterscheidung der wahren Ideen von den anderen und bringt



das eigentlich Neue, fast die Hälfte des Ganzen. Der zweite Teil kennzeichnet die Art der richtigen Ableitung durch eine Untersuchung über das Wesen der richtigen Definition.

Wir haben schon in der Analyse des Kurzen Traktates bemerkt, daß der Satz von dem leidenden Charakter des Erkennens eigentlich die Erklärung des Irrtums unmöglich macht, während jede Theorie der Wahrheit auch erklären muß, wie wir irren können. Doch entzieht sich Spinoza dieser Gefahr, indem er den Irrtum daraus ableitet, daß nicht der Gegenstand als Ganzes, sondern nur ein Teil, der aber für das Ganze gehalten wird, sich in uns bejaht (K. Tr. 107).

Hier tritt nun die erwartete Wendung ein, daß Spinoza die Passivität des Erkennens mit einem Schlage und gänzlich fallen läßt. In dem negativen ersten Teil, der *pars destruens*, wird die aktive Natur des Erkennens schweigend vorausgesetzt, von der Partialität des Erkennens als Ursache des Irrtums ist erst später die Rede; dann aber wird die Aktivität auch ausdrücklich ausgesprochen, und damit ist ein entscheidender Fortschritt der Lehre vollbracht, der sie einerseits von Widersprüchen reinigt, andererseits zur Bekräftigung und Beglaubigung ihrer wahren Grundlage hinführt.

Der erste, negative Teil behandelt die fingierten, falschen und zweifelhaften Ideen und ist im ganzen sehr unbefriedigend, schwerfällig im Vortrag und unklar in der Anordnung, wenn auch geistvolle und tiefgehende Bemerkungen mit unterlaufen. Erst am Schluß dieser Auseinandersetzung erfahren wir, daß es neben dem Verstand (*intellectus*) auch ein Vorstellungsvermögen (*imaginatio*) gibt und daß die fingierten Ideen in diesem ihren Ursprung haben (I, 28), wovon er ja hätte ausgehen sollen, aber worauf er im Verlauf der ganzen Erörterung nur einmal zu sprechen kommt. Ein Nachsatz schwächt übrigens auch diese Feststellung ab, da es heißt, man möge unter *imaginatio* was immer verstehen, wenn sie nur vom Verstande verschieden ist und den Geist in ein leidendes Verhältnis bringt (*unde anima habeat rationem patientis* [I, 29]). So wird indirekt die Tätigkeit des Verstandes als etwas Aktives eingeführt; hier ist dann auch davon die Rede, daß die Sprache die Ursache vieler Irrtümer sein kann (die *idola fori* Bacons!). Dies wäre nun eine gründ-

liche Verschiedenheit der zwei Arten von Erkenntnis, aber wir werden sehen, daß Spinoza diesen Gedanken nicht zu Ende führt.

Der zweite Teil behandelt die Frage, wie wir klare und deutliche Ideen erlangen, die rein aus dem Geist und nicht aus zufälligen Erregungen des Körpers entstehen. Das kann nur mittels richtiger Definitionen geschehen. Die Regeln der Definition sind: Handelt es sich um ein erschaffenes Ding, dann muß die Definition die nächste Ursache des Dinges in sich begreifen; ferner müssen aus der Definition alle Eigenschaften des Dinges erschlossen werden. Handelt es sich um ein nicht erschaffenes Ding, dann muß die Definition jede Ursache ausschließen, ferner kann dann nicht gefragt werden, ob das Ding sei, dieses darf nicht durch irgendwelche abstrakte Begriffe erklärt werden, schließlich müssen sich aus der Definition alle Eigenschaften des Dinges erschließen lassen. Dies wird die Richtschnur der Definitionen in der Ethik sein. Ausgehen müssen wir von einem Wesen, das die Ursache aller Dinge bildet, so daß sein objektives Sein auch die Ursache aller unserer Ideen ist. Deshalb müssen wir alle unsere Ideen immer von physischen Dingen oder von realen Wesen ableiten (*sive ab entibus realibus* [I, 23]) und alle abstrakten und allgemeinen Dinge in dieser Folgereihe vermeiden.

Nun folgt aber eine Auseinandersetzung, die allen Erklärern Spinozas viel Kopfzerbrechen verursacht hat, ohne daß es gelungen wäre, Einstimmigkeit zu erreichen. Spinoza erklärt, daß er unter dieser Reihenfolge der Ursachen und realen Wesen nicht die Reihenfolge der veränderlichen Einzeldinge verstehe, sondern bloß die Reihenfolge der festen und ewigen Dinge (*seriem rerum fixarum aeternarumque* [I, 33]). Was ist unter diesen festen und ewigen Dingen zu verstehen? Er begründet den Satz folgendermaßen: Die Reihenfolge der veränderlichen Einzeldinge festzustellen, ist wegen ihrer Menge und wegen der unendlichen Umstände, die dabei beteiligt sein können, unmöglich. Aber auch unnötig. Denn das Wesen der veränderlichen Einzeldinge ist aus der Ordnung, in der sie existieren, doch nicht herzuleiten, weil diese nur äußerliche Bezeichnungen, Beziehungen oder höchstens Nebenumstände, nicht das innere Wesen der Sache bietet. Dieses ist nur



aus den festen und ewigen Dingen abzuleiten und zugleich aus den Gesetzen, die in jenen Dingen als in ihrem wahren Gesetzbuche eingeschrieben sind und nach welchen alles einzelne sowohl geschieht als geordnet wird. Ja die veränderlichen Einzeldinge hängen so innig und wesentlich von jenen festen ab, daß sie ohne dieselben weder sein noch begriffen werden können. Daher werden diese festen und ewigen Dinge, obwohl sie einzelne sind (*singularia*), dennoch wegen ihrer Allgegenwart und weitesten Macht für uns wie Allgemeinheiten (*universalia*) oder wie Gattungen der Definition der veränderlichen Einzeldinge und der nächsten Ursachen aller Dinge sein (ib.). Was sind also diese *res fixae und aeternae*?

Am nächstliegenden ist es, die ewigen und unendlichen Weisen des Kurzen Traktates darunter zu verstehen. Dieser Meinung sind Pollock, Gebhardt (Anmerkung zur Übersetzung S. 47) u. a., während Sigwart an die Baconischen „Formen“ denkt. Wir wären geneigt, Gebhardts Ansicht anzunehmen, wenn es nicht hieße „die Reihenfolge der festen und ewigen Dinge“, während es im Kurzen Traktat ausdrücklich heißt, daß wir von den ewigen und unendlichen Weisen nicht mehr als zwei kennen, nämlich „die Bewegung in der Materie und den Verstand in der denkenden Sache“, von welchen wir sagen, daß sie von aller Ewigkeit gewesen sind und in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben werden (53). Wie kann man zwei eine Reihe nennen? Zumal es nicht einmal zwei sind, sondern in jedem Attribut nur eines, im Attribut der Ausdehnung eines, in dem des Denkens eines? Wie kann er unter solchen Umständen von einer Reihe sprechen? Daß es sich aber hier um eine wirkliche Reihe handelt, geht daraus hervor, daß er diese Reihe der festen und ewigen Dinge der Reihenfolge der veränderlichen Dinge gegenüberstellt. Obwohl sie einzelne Dinge sind (alles Wirkliche ist ein Einzelnes), sind sie doch wie *universalia*, wie Gattungen, also zusammenfassend, im Gegensatz zu der unendlichen Anzahl der Einzeldinge. Wir werden in der Analyse der Ethik die Frage zu lösen versuchen.

Im Zusammenhang damit kommt nun die Rede auf die Erkenntnis der Einzeldinge, die als sehr schwierig bezeichnet wird. Doch müssen wir zuerst die Kenntnis der ewigen Dinge und ihrer Gesetze erlangen, und die Natur der Sinne erkennen. Hier wird auch des Experiments Erwähnung ge-



tan, das man nach bestimmten Gesetzen und in richtiger Ordnung anstellen muß, um die untersuchte Sache zu bestimmen. Dem Experiment werden also die größten Aufgaben gestellt, „damit wir endlich aus ihnen den Schluß ziehen können, nach welchen Gesetzen der ewigen Dinge jene Sache geworden ist, und damit ihre innerste Natur uns bekannt werde, wie ich am gehörigen Ort zeigen werde“ (I. 34). Er hat es nirgends gezeigt; daß aber das *Novum Organum* diesen Widerhall weckt, ist nicht zu bezweifeln. Von den Sinneseindrücken, der *imaginatio*, hat er im ersten Teil der Schrift ganz anders gesprochen.

Den Schluß des Fragments bilden Erörterungen über die Natur des Verstandes. Es sind acht Sätze, die nicht eigentlich Neues oder Wichtiges bringen. Hier erscheint zuerst der Ausdruck der Ethik *sub specie aeternitatis*, unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, für die Weise, wie der Verstand die Dinge betrachtet (I, 36). Die Eigenschaften des Verstandes scheint Spinoza in diesen Punkten erschöpft zu haben. Nun müßten nach dem obigen die Lehre von den Sinnen, von der Erfahrung und dem Experiment folgen. Er hat dies auch nicht in der Ethik nachgeholt. Er ist uns, wie der ganze Rationalismus, eine positive Lehre der Empirie schuldig geblieben.

### 3. DIE SCHRIFT ÜBER DESCARTES' PRINZIPIEN<sup>38</sup>

Sie ist uns nur soweit von Bedeutung für die Erkenntnis der Lehre Spinozas, als sie uns dokumentarisch seine Vertrautheit mit allen Einzelheiten der Lehre des Descartes belegt und seine Auffassung derselben anzeigt. Die Prinzipien enthalten die „nach geometrischer Weise“ (*more geometrico*) bewiesenen Prinzipien Descartes, zu welcher Darstellung Descartes selbst im Anhang der Meditationen die Anregung gegeben hatte. Er schickt aber der geometrischen Darstellung eine Einleitung voraus, in der er die Überwindung der Zweifellehre durch Descartes in fließender Rede, nicht in mathematischer Form darlegt, weil diese mit ihrer Ausführlichkeit hier, wo alles mit einem Blick, wie bei einem Gemälde, überschaut werden muß (II, 381), gehindert hätte. Nachdem er zu dieser Zeit schon in der mathematischen Ausarbeitung der Ethik begriffen war, wußte er über die Nachteile dieser Darstellung schon



gehörig Bescheid. Wenn aber einzelne Forscher darauf hinweisen, daß Spinoza, indem er die Lehre Descartes', die nicht seine Lehre ist, mathematisch beweist, damit den Bankrott der mathematischen Methode dartut<sup>39</sup>, so ist dieser Einwand von gar keinem Gewicht, da ja die Descartesschen Verfehlungen nicht in dem Beweisverfahren, sondern in den diesem zugrunde liegenden Voraussetzungen gelegen sind. Spinoza läßt denn auch in der Einleitung, die Dr. L. Meyer schrieb, offen erklären, daß er hier nicht seine eigenen Ansichten darlege, und auf seinen Wunsch, dies durch Beispiele zu erhärten, hebt Meyer ausdrücklich die Lehre von der Willensfreiheit als eine solche hervor, in der er, Spinoza, eine von der Descartesschen entgegengesetzte Meinung habe (Ep. XIII. II, 46).

Die Darstellung Descartes' darf nur vom didaktischen Standpunkt beurteilt werden. Sie ist für einen jungen Schüler berechnet, dem sie die Sätze Descartes' gleichsam auseinanderlegt, um ihm überall den *nervus probandi* bloßzulegen. Nichtsdestoweniger galt dieses erste im Druck erschienene Werk Spinozas in seiner nüchternen Sachlichkeit, magistralen Sicherheit und strengen wissenschaftlichen Haltung als eine vortreffliche Darstellung Descartes', die seinen wissenschaftlichen Ruf fest begründete und wahrscheinlich die Grundlage für seine Berufung auf den Heidelberger Lehrstuhl der Philosophie war<sup>40</sup>.

Etwas anders verhält es sich mit dem Anhang *Cogitata metaphysica*, den er, wie aus dem angezogenen Brief hervorgeht, ebenfalls seinem Schüler diktierte und der nach L. Meyer gleichfalls die Ansichten Descartes' wiedergibt. Aber auch Meyer sagt vorsichtig, daß im ganzen Werke die reinen Ansichten Descartes' sich finden, wie sie in dessen Schriften niedergelegt sind oder „wie sie aus den von ihm gelegten Grundlagen sich durch richtige Folgerungen notwendig ableiten ließen“ (II, 377), und früher heißt es von den metaphysischen Gedanken, daß Descartes diese noch nicht erledigt hatte (*a Cartesio nondum enodatas* [II, 376]). Man kann auch durchaus nicht die Quellen aller dieser Gedanken in Descartes nachweisen, weshalb denn manche Forscher die *Cogitata* als Darstellung Spinozistischer Gedanken unbedenklich fast so wie die *Ethik* benutzen<sup>41</sup>.

Dagegen aber muß Verwahrung eingelegt werden. Im



wesentlichen sind die Cogitata Kartesianische Gedanken, die sich aber mit neuscholastischen mengen, sofern diese nicht von ausschlaggebender metaphysischer Bedeutung sind. Descartes' Schüler und die Neuscholastiker der Zeit standen einander durchaus nicht immer feindlich gegenüber, wie gerade Heerebord beweist, den Spinoza namentlich anführt (II, 504), der zu Spinozas Zeit in Leyden lehrte und ebenso zu den Neuscholastikern wie zu den Cartesianern gerechnet wird. Er ist eine der Hauptquellen der Cogitata. Aber auch mit den älteren Neuscholastikern, mit Suarez, Burgersdijk, Scheibler u. a. war auf Grund Descartesscher Prinzipien ein Ausgleich sehr gut möglich, besonders da Descartes in seinen Gedankengängen alle an die Theologie grenzenden metaphysischen Probleme dieser überweist. Spinoza hilft sich auch so, daß er bei Anlaß schwererer metaphysisch-theologischer Probleme auf die Begrenztheit menschlicher Einsicht hinweist, in der Vorrede aber erklären läßt (II, 378), daß dieser Ausdruck nur im Sinne Descartes' zu verstehen sei. Und so ist denn auch dieser Anhang trotz aller Anlehnungen an die jüngste Scholastik in den entscheidenden Punkten kartesianisch, während er in Begriffen, die Descartes nicht erörtert, die aber zu einem systematischen Zusammenhang der Gedanken notwendig sind, aus der gebräuchlichen Schulliteratur die Themen schöpft und die Erörterungen verwendet, im großen und ganzen selbständig verfahrend, sich auch hier und so als Meister in der schulmäßigen Diskussion erweisend<sup>42</sup>.

Hier wenige Beispiele für das Gesagte. Die Chimären, die fiktiven Dinge, die Gedankendinge (*ens fictum, ens rationis*) werden im ersten Kapitel viel kürzer und klarer bestimmt als in der Emendatio (II, 462). Der Begriff der Essenz wird erst hier ausdrücklich erörtert, und dieser schwierige und dunkle Begriff tritt in seiner Bedeutung für Spinozas Philosophie erst hier besser in den Vordergrund (Kap. II, 465—467). In den Erörterungen über den freien Willen, einem Wendepunkt in seiner und Descartes' Philosophie, hält er sich streng an Descartes und läßt seine eigene Ansicht gar nicht ahnen. Er bemerkt nur, daß der Widerspruch zwischen der Notwendigkeit alles Geschehens und der menschlichen Freiheit für unsere Fassungskraft unlösbar sei (II, 471, ebenso II, 50 und „Über die Freiheit des Willens“, II, 503). Über das



Bestreben der Dinge, sich in ihrem Zustande zu erhalten, lesen wir die wichtige Bestimmung, daß diese Kraft der Beharrung der Bewegung die Bewegung selber ist (II, 475). Im zweiten Teil behandelt Spinoza ausdrücklich die Attribute Gottes, ohne seine eigene Attributenlehre ahnen zu lassen. Bei der Erörterung der Einfachheit Gottes beruft er sich ausdrücklich auf Descartes, den er hier zitiert (II, 484). Wie sehr er seine wahre Meinung hier verbirgt, da er ja Descartes erläutert, geht besonders aus der Bemerkung hervor, daß die Heilige Schrift dasselbe lehren muß wie er, denn die Wahrheit kann mit der Wahrheit nicht in Widerspruch stehen, und die Heilige Schrift kann keine Torheiten lehren (II, 493). Auch Wunder läßt er in thesei gelten, überläßt aber die Entscheidung darüber den Theologen (II, 494). Die höchst wichtige These Descartes', daß Irrtum entsteht, wenn sich der Wille weiter erstreckt als der Verstand, und die Spinoza sowohl im Kurzen Traktat als auch in der Ethik so entschieden bekämpft, akzeptiert er hier vollständig (II, 504), so daß über den im ganzen kartesianischen Charakter der Cogitata denn doch kein Zweifel bestehen kann, wenn sich auch in die Beweise und auch in die Sätze manches Spinozistische eingeschlichen hat oder sich die Art und Weise der Neuscholastiker in der Anordnung des Lehrstoffs, in der Auswahl der Begriffe und in der Terminologie bemerkbar macht. Die metaphysischen Gedanken entsprechen ganz dem didaktischen Zweck, dem sie zu dienen berufen sind, sie sind eine Einführung in die Philosophie vom dominierenden Standpunkt des Kartesianismus, in welchem die übliche schulmäßige Behandlung der Begriffe ihren Platz findet. In der Substanzenlehre schließt er sich ganz an Descartes an (II, 478). Die eifrige Untersuchung des Wesens Gottes und seiner Eigenschaften ist nicht kartesianisch, hier nimmt er die Scholastik zu Hilfe, aber doch nur, weil dieser Gegenstand ihm so nahe liegt. Gerade dieses Dornengestrüpp wird er in der Ethik auf Grund seiner Uran-schauung über das Wesen Gottes mit positiver Kritik ausrotten. Wir wissen jetzt, Spinoza war wie ein Meister bewandert in der Lehre Descartes' und ebenso in den Künsten der Scholastik; aber er war in keiner Phase seiner Entwicklung Kartesianer oder Scholastiker<sup>43</sup>.

Es ist nicht unmöglich, daß er die Cogitata metaphysica



seinem Schüler vor den Principia diktirt hat. Diese sind nicht in mathematischer Form abgefaßt. Da ursprünglich auch die mathematische Darstellung nur mit der Darstellung des zweiten Teils der Principia einsetzt, die zumeist nur Physisches enthält, so wäre der Schüler so ohne jede philosophische Einführung geblieben. Denn die Darstellung des ersten, philosophischen, Teils der Principia entstand ja erst, als alles übrige schon vollendet war. Wo sich in den Cogitata Verweise auf die Principia vorfinden, können diese sehr wohl später eingefügt worden sein. Es ist aber ebensogut möglich, daß Spinoza die Physik als passende Einleitung in das philosophische Denken ansah, und erst dann seinem Schüler die abstrakten Sätze der Metaphysik diktirte. Die Frage ist nicht von großer Bedeutung<sup>44</sup>.

#### 4. DER THEOLOGISCH-POLITISCHE TRAKTAT<sup>45</sup>

Für den Menschen Spinoza, für den Politiker und Staatsrechtslehrer ist der Theologisch-politische Traktat das bezeichnendste seiner Werke, das neben den Briefen ihn uns schriftstellerisch und menschlich am nächsten bringt, hier aber, weil wir unsere Aufgabe auf seine Philosophie beschränken mußten, keine eingehende Beachtung finden kann. Trotz der wissenschaftlichen Haltung des Werkes fühlt man, daß seine ganze Seele daran teilnimmt, und wenn auch kein ausdrückliches Wort an die persönlichen Erlebnisse anklingt, die die Wurzeln dieser Gedanken speisen, so wird man doch von der inneren Erregtheit, aus der das Buch entstanden ist, ergriffen und fortgerissen. Hier endlich tut sich uns, zum Teil wenigstens, die Sphäre der Gedanken auf, die ihn in seiner Jugend beschäftigten: die Wissenschaft des Judentums, die Bibel. Es ist sicher, daß er große Teile seiner Apologie, die er bei Gelegenheit seiner Ausstoßung aus der Synagoge schrieb, von den Spuren des persönlichen Anlasses befreit, in dieses Werk hinüberretete, da er ja nach dem Bann gewiß keine Gelegenheit mehr hatte, so sorgfältige, umfassende, neue biblische Studien zu treiben. Er erweist sich als Meister auf diesem Gebiet, das von dichtem Gestrüpp rabbinischer Wissenschaft überwuchert ist, und in dem er sich als der erste modern wissenschaftliche Wege zu bahnen verstand.



Wir wissen, daß er das Werk in den Jahren 1665—1670 verfaßte. Wie kam er dazu, die Ethik, an der er schon seit so vielen Jahren arbeitete und die 1665 der Vollendung ganz nahe sein mußte, wenn sie ihm nicht als dem Wesen nach ganz vollendet erschien, dennoch beiseite zu lassen und dieses neue Buch zu verfassen, das ja gar nicht in der geraden Linie seiner wissenschaftlichen Arbeit zu liegen scheint? Schon der Titel weist darauf hin, daß das Buch kein rein theoretisches ist, daß es einen praktischen Zweck verfolgt, nämlich zu zeigen, daß die Freiheit, zu philosophieren, nicht nur keine Gefahr für die Frömmigkeit und den Frieden im Staat bedeutet, sondern daß sie deren notwendige Bedingung ist. Allerdings bahnt er sich in der umständlichsten Weise einen langen Weg, um zu diesem Zielpunkt zu gelangen. Eigentlich kommt dieser erst im zwanzigsten, dem letzten Kapitel, an die Reihe. Der Hauptstock des Buches ist die Bibelkritik, die aber doch schon im dreizehnten Kapitel in die Bahn einbiegt, die zum Zielpunkt führt, zu diesem Zweck eine große Auseinandersetzung zwischen Glauben und Philosophie einleitet, hier auch das Wesen des Staates im allgemeinen untersucht, die Staatsverfassung der Hebräer historisch beleuchtet und damit alles Material sammelt, das für die gesuchte Entscheidung von Bedeutung ist. Man fühlt den Pulsschlag der großen Tendenz in dem ganzen Werk, das eine geradezu dramatische Spannung hervorruft. Man merkt bald, daß der Verfasser ein großes Ziel im Auge hat, daß alle Schritte, die er tut, durch die Aufgabe erfordert werden, daß man sich dem Ziele immer mehr nähert. Es ist literarisch und wissenschaftlich ein Meisterwerk. Bei aller Ruhe, Gemessenheit und Überlegenheit des Gedankens sieht man doch, daß sich der Verfasser der ungeheuren Bedeutung seines Unternehmens bewußt und von der Gewißheit erfüllt ist, die richtige Lösung gefunden zu haben. In der Vorrede erklärt er, sich nur an philosophische Leser zu wenden, anderen Leuten den Traktat zu empfehlen, ist nicht seine Absicht. „Das Volk also und alle, die mit ihm die gleichen Affekte teilen, lade ich nicht ein, dies zu lesen.“ Als er erfährt, daß das Buch ins Holländische übersetzt wurde, bittet er Freund Jelles inständigst, das Erscheinen der Übersetzung zu verhindern (Ep. 44); sie erschien in der Tat spät nach seinem Tode<sup>46</sup>. Die ganze Vorrede ist ein kleines Meister-

<sup>5</sup> Alexander, Spinoza



werk, das mit musterhafter Klarheit den Gedankengang des Werkes darlegt, wie mächtig und gefährlich der Aberglaube unter den Menschen ist und wie er unter der Maske der Religion Unheil anrichtet. Hier will er nun Ordnung schaffen und durch die Freiheit der Untersuchung, die man in Holland genießt<sup>47</sup>, den Frieden im Staat und die wahre Frömmigkeit fördern. Zu diesem Zweck muß er die Heilige Schrift prüfen und eine Methode ausbilden, die ihn befähigt, auf die Fragen zu antworten, was Prophetie sei und wie sich Gott den Propheten offenbart habe. Hier fand er nun, daß die Autorität der Propheten sich nicht auf Erkenntnis der Wahrheit, sondern nur auf Fragen des Lebenswandels und der wahren Tugend beziehe. Von diesem Gesichtspunkt aus werden die Gesetze des Moses geprüft und die Frage der Auserwähltheit des jüdischen Volkes. So kommt er zu dem Ergebnis, daß die Schrift die Vernunft unangetastet läßt, weil sie nichts mit ihr gemein hat und jede auf eignen Füßen steht. Gott von ganzer Seele gehorsam sein, indem man Gerechtigkeit und Liebe übt, das ist das Wesen dessen, was Gott den Propheten offenbart hat, allerdings aber in einer Form, die sich nach der Fassungskraft und den Anschauungen derer richtete, denen die Propheten und Apostel das Wort Gottes predigten. Dann folgt die Erörterung von den Rechten des Staates und der notwendigen Freiheit des Menschen. Das Ergebnis des Ganzen wird dann am Schluß des Werkes so formuliert:

„Darum ziehe ich . . . den Schluß, daß nichts die Sicherheit des Staates besser gewährleistet, als wenn Frömmigkeit und Religion bloß in der Übung der Nächstenliebe und der Billigkeit bestehen, und wenn sich das Recht der höchsten Gewalten in geistlichen und weltlichen Dingen nur auf Handlungen bezieht, im übrigen aber jedem das Recht zugestanden wird, zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt“ (I, 610).

Damit ist aber nicht die Frage gelöst, was ihm den letzten Anstoß gegeben, diese allerdings einschneidende Frage in Angriff zu nehmen. Der Bann, in den er getan wurde, lag längst hinter ihm. Die Kritik der Bibel entstand bei diesem Anlaß, war in ihren Grundzügen in der Apologie niedergelegt, sollte gewiß nicht verlorengehn, bot ihm also willkommene Hilfe beim Verfassen der Schrift, ja entfaltete



sich dem seither reifer gewordenen Geist zu damals sicher noch nicht geahntem Reichtum — er arbeitete an der Schrift fünf Jahre (1665—1670) —, aber ausgelöst wurde diese gewaltige Arbeit doch nicht durch bloße Erinnerungen. Den praktischen Zweck muß eine konkrete Ursache in ihm geweckt und damit den letzten Anstoß zu dem Werke gegeben haben.

Über diese konkrete Ursache können keine Zweifel obwalten. Wir haben gesehen, daß Spinoza auch mit Politikern vielfach verkehrte, daß er zu dem Kreise Jan de Witts gehörte, von dem er ja auch eine kleine Jahresrente bezog. Es war die Aristokratenpartei, der er sich zuneigte, die kirchlich freigesinnte, der die fanatischen Prediger der Oranierpartei viel Ungemach bereiteten. Jan de Witts Kreis kämpfte auch literarisch gegen die Orthodoxen, und zu diesen gesellte sich, wie Gebhardt dartut<sup>48</sup>, auch Spinoza mit seinem Traktat. Er schrieb die Schrift zur Unterstützung der Politik des Großpensionärs. Ob im Auftrag desselben, möge dahingestellt bleiben, da wir gar keinen Anhaltspunkt haben, dies zu behaupten. Doch dünkt es uns gar nicht wahrscheinlich. Sie mag als Frucht von Anregungen entstanden sein, die sich aus dem persönlichen Verkehr der beiden ergaben, der ja auf die politische Bildung Spinozas mächtig eingewirkt haben muß. Aber Spinoza brauchte keinen direkten Auftrag zu erhalten. *Sua res agitur*<sup>49</sup>. Daß er das Judentum in besonders gehässiger Weise angreift, kann nicht mit Grund behauptet werden. Der scharfe Angriff gegen die Mißbräuche in der Kirche, der sich in der Vorrede findet, bezieht sich durchaus nicht nur auf die Synagoge. „Die Frömmigkeit, o ewiger Gott, und die Religion bestehen in widersinnigen Geheimnissen, und wer die Vernunft von Grund aus verachtet und den Verstand, als seiner Natur nach verderbt, verwirft und verabscheut, der gilt höchst ungerechterweise für gottesleuchtet. Hätten sie auch nur ein Fünkchen göttlichen Lichtes, so wären sie nicht so unsinnig vor Hochmut, sondern würden Gott verständiger zu verehren lernen und sich, anstatt wie jetzt durch Haß, vielmehr durch Liebe vor den andern auszeichnen; auch würden sie den Andersdenkenden nicht so feindselig verfolgen, sondern ihn bemitleiden, wenn es ihnen wirklich um sein Heil und nicht um ihr eigenes Glück zu tun wäre“



(I, 322/323). Aber bezieht sich dies auf das Judentum und nicht vielmehr auf die Mißbräuche und Mißbildungen in allen Kirchen? Gewiß bekundet er eine gewisse Zurückhaltung in Sachen des Christentums, wie er ja auch seine Bibelkritik, allerdings unter dem Vorwand seiner mangelhaften Kenntnis des Griechischen, nicht auch auf das neue Testament erstreckt, wengleich er Äußerungen der Apostel oft heranzieht. Er hat alles Persönliche in das Gebiet der allgemeinen Ideen erhoben, immer nur die Sache bedacht und die persönliche Erregung sicher unbewußt nur hier und da im Ton nachzittern lassen. Daß er aber mit dem Christentum glimpflicher verfuhr, erklärt sich aus dem Zwecke des Buches, der auch, wie es Gebhardt (am a. O.) sehr richtig erkannt hat, eine andere auffallende Eigentümlichkeit des Werkes begründet.

Man hat sich nämlich sehr oft darüber verwundert, daß Spinoza hier Sätze vertritt, die sich aus seiner Philosophie, die damals schon so gut wie abgeschlossen war, durchaus nicht rechtfertigen lassen. Um nur eines zu erwähnen: Während Moses als Prophet behandelt wird, ist Jesus nicht Prophet, sondern der Mund Gottes (I, 427). Gott hat sich Christus unmittelbar offenbart und nicht durch Worte und Bilder wie den Propheten. „Denn dann wird eine Sache erkannt, wenn sie rein durch den Geist, ohne Worte und Bilder begriffen wird“ (ib.). Wie kann er, abgesehen vom letzten Satz, Jesus eine solche Ausnahmestellung zugestehen? Überhaupt ist der ganze Traktat ohne Rücksicht auf seine Philosophie geschrieben. Hat er aus Menschenfurcht seine Philosophie verheimlicht?

Wie stellt man sich aber vor, daß er hätte verfahren sollen? Wie hätte er seine Philosophie hier benützen können? Vom Standpunkt der Philosophie gibt es ja alle diese Probleme nicht, wie sie auch in der Ethik, wo er seine ganze Philosophie darlegt, überhaupt nicht vorkommen. Da zudem seine Philosophie zu jener Zeit nicht veröffentlicht war, hätte er dieses Werk gar nicht herausgeben können. Da er überdies gerade in diesem Werk die Philosophie von der Theologie für immer scheiden will, so wäre ihm nichts anderes übriggeblieben, als, wenn er nicht so verfahren wollte, wie er verfuhr, zugleich auch die Theologie zu vernichten. Es ist also klar, er stellt sich hier auf den Standpunkt der Theologie und will sie



mit sich selber einstimmig machen und von allen Auswüchsen befreien. Wir wissen, er hat einen praktischen Zweck vor Augen, er will das Recht der Denk- und Redefreiheit begründen, und der Hinweis Gebhardts trifft zu, daß Spinoza die Politik Jan de Witts aufs schwerste kompromittiert hätte, wenn er sich rein negativ zur Religion gestellt hätte<sup>50</sup>. Daß man nach der Fassungskraft der Menge reden müsse, wenn man sich nicht den Weg zu ihr unheilvoll versperren wolle, hat er schon in der Emenatio ausgesprochen. Hier im Traktat ist es einer seiner wichtigsten Grundsätze, daß sich die Propheten, die Apostel, ja selbst Gott, weil sie verstanden werden wollten, in ihren Reden dieser Fassungskraft anpassen mußten. Entscheidend aber ist, daß alles, was wir durch Offenbarung Gottes zu wissen bekommen, vollständig mit den Ergebnissen der natürlichen Einsicht der Vernunft übereinstimmt. Daraus folgt aber, allerdings unausgesprochen, daß die Offenbarung die Art ist, wie sich Gott der Fassungskraft der Menge anbequemt. Dieses Resultat aber erleichtert ihm seine Stellungnahme, da er nichts vom Wesen seiner Überzeugung aufzugeben braucht. Gottesliebe ist das letzte Wort seiner Philosophie, und die recht verstandene Schrift landet in demselben Hafen.

So ganz verlassen von aller Philosophie ist aber der Traktat nicht. Was den Gottesbegriff anlangt, erklärt er im IV. Kapitel, daß Gott uns nach der Fassungskraft des Volkes und dessen mangelhaftem Denkvermögen als Gesetzgeber oder Herrscher geschildert und gerecht, barmherzig usw. genannt wird, daß er aber in Wahrheit bloß aus der Notwendigkeit seiner Natur und Vollkommenheit handelt und alles leitet, und daß endlich seine Ratschlüsse und Willensakte ewige Wahrheiten sind und immer Notwendigkeit in sich schließen (I, 428). Das ist auch der Standpunkt der Ethik. Desgleichen was über die Erkenntnis Gottes und das höchste Gut gesagt wird (I, 422 ff.). Auch über den Begriff des Naturgesetzes spricht er sich im Sinne der Ethik aus und erklärt, daß wir aus den Naturgesetzen viel besser Gott erkennen als aus den Wundern, die uns umgekehrt die Gotteserkenntnis rauben würden.

Anderer Natur und höchst wichtig ist, was er über die Methode der Schrifterklärung im VII. Kapitel lehrt. Wenn auch die moderne Bibelforschung nicht von Spinoza aus-

geht, dessen Werke ja im 18. Jahrhundert so gut wie verschollen waren<sup>51</sup>, so bleibt ihm doch der Ruhm, gerade auf diesem Gebiet die wahre Methode gefunden zu haben; trotzdem er sonst bei seiner spekulativen Veranlagung und Betätigung vielleicht nicht dazu berufen erscheinen würde. Aber in bezug auf die Schrifterklärung setzt er fest, daß deren Methode sich in nichts von der Methode der Naturerklärung unterscheidet (VI. 461), und er hat im ganzen Verlauf der Schrift diese Methode auch wirklich durchgeführt. Die wichtigste Regel der Methode ist, daß die Schrift aus der Schrift selbst erklärt werden muß, wie die Erkenntnis der Natur allein aus der Natur (I. 461). Ja, noch wunderbarer ist, daß er einer der wenigen ist, die in diesem Zeitalter, das so wenig Sinn für geschichtliche Entwicklung hat, klar ausspricht, daß man der Schrift keine Lehre zuschreiben solle, die sich nicht mit völliger Deutlichkeit aus ihrer Geschichte ergebe, und auch hier begnügt er sich nicht mit allgemeinen Prinzipien, sondern stellt die einzelnen Grundsätze zusammen, deren Anwendung den Ruhm des Werks ausmacht (I. 462). Er hat ja manche Ergebnisse seiner Kritik oder Anregungen zu ihnen in seinen jüdischen Vorgängern gefunden<sup>52</sup>, aber der freie Geist und dessen methodologische Einstellung ist sein Eigentum und einer seiner größten Ruhmestitel. Was das Methodologische anlangt, bestätigt sich hier an einem eklatanten Beispiel, daß das Finden der Methode eine Frucht der konkreten wissenschaftlichen Arbeit ist, deren Schwierigkeiten jene Anstrengung und Findigkeit des Geistes erwecken, die dann durch Reflexion auf dieselbe zur methodischen Bewußtheit führt, worauf dann diese auf die methodische Arbeit zurückwirkt und diese konsequent und selbstsicher macht. So hat der spekulative und unhistorisch orientierte Geist Spinozas aus den konkreten Bedürfnissen der Bibelkritik und deren Verlauf die Anregung zu seinen methodologischen Ergebnissen gefunden. In der Apologie war diese methodologische Bewußtheit sicherlich noch nicht vorhanden.

Der tiefste Sinn der Spinozaschen Lehre ist, daß die religiöse Unterweisung durch die Propheten für die Menge bestimmt ist, die auf dem Wege des reinen Denkens zu diesem Endpunkt nicht zu gelangen vermag. Sie muß durch Gehorsam diesen Weg geführt werden. Wenn der Begriff



des Glaubens so verengt wird, dann ist die Trennung von Philosophie und Theologie nützlich und notwendig, als einzige Art, den Frieden im Staate zu erhalten. Daß Religion noch ganz andere Elemente in sich hegt als den Befehl zum Gehorsam, weiß Spinoza sehr gut, nur nennt er diese Religion nicht Religion, sondern Philosophie. Alles, was wertvoll am Religiösen ist, rettet er hinüber in die Philosophie. Für den Glauben bleibt nichts als die praktische Betätigung des Gehorsams durch Werke der Nächstenliebe. Nur so gelangt er zu der politischen Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, die Jan de Witt durchsetzen wollte, die auch Spinoza wie Hobbes für richtig hielt und deren Notwendigkeit er in seiner Jugend bitter erfahren mußte. Philosophisch hat er sich durch den Traktat die Bahn freigemacht, ohne sittliche Werte zu opfern und ohne die Religion schädigen zu wollen. Nur ist die Frontstellung eine ganz andere geworden. Nicht seine Religion ist philosophisch, seine Philosophie ist religiös geworden<sup>53</sup>.

#### 5. DIE ETHIK<sup>54</sup>

Den Beweisgang „nach geometrischer Art“ hatte Spinoza schon im Anhang zum Kurzen Traktat, dann umfassender in der Darstellung der Prinzipien des Descartes angewendet, um ihn im größten Maßstab mit gereifter Meisterschaft in der Ethik durchzuführen. Man hat dies oft beklagt und diese geometrische Form der Darstellung mit einem schweren, ungelenkten Panzer verglichen, der die freie Bewegung des Gedankens in geradezu unerträglicher Weise hemmt und, statt größere Klarheit zu erzielen, den Kern der Sache oft verdunkelt. Bedenkt man dann, welch ein Meister der Darstellung Spinoza im fließenden Vortrag ist, wie es der Theologisch-politische Traktat, die freien Ausführungen der Ethik, aber auch die Fragmente zeigen, so muß das Bedauern über das geometrische Beweisverfahren noch durch den Gedanken an den Verlust, den es uns bereitet hat, gesteigert werden.

Dem soll nicht grundsätzlich widersprochen werden, und die historische Erklärung, daß die gewaltigen Eroberungen der mathematischen Wissenschaften dem Gedanken der mathematischen Methode eine große Anziehungskraft verliehen und auch heute noch locken, lehrt uns, Spinoza zwar



auch hierin zu begreifen, aber nicht anders zu beurteilen. Soviel muß jedenfalls zugestanden werden, daß die geometrische Beweisart weder unser Vertrauen zu Spinozas Deduktionen verstärkt noch seine Gedanken durchführbarer gemacht hat. Das zeigt ja der Erfolg. Keines der Werke Spinozas ist soviel umstritten wie die Ethik, wenige Systeme der Philosophie haben so mannigfache Deutungen erfahren wie dieses. Der Gedanke hat keinen natürlichen Gang, er schreitet unerkennbar auf sein jeweiliges Ziel los; erst werden Sätze bewiesen, die zur Stütze der nächsten Sätze dienen werden und so fort, so daß man ihn besser versteht, wenn man solche Reihen von rückwärts liest<sup>55</sup>. Ein großes Gedankengebäude in dieser Manier aufzubauen, ist ohne Beispiel in der Geschichte des Denkens. Was wir zusammen, in Eins, denken sollen, wird hier zerlegt; und da es sich um langgestreckte Gedankenketten handelt, so muß es uns die größte Mühe machen, zusammenzufassen, was früher in einzelne Teile zerstückelt worden war. Und dennoch: die Versuche, Spinozas Gedanken aus ihrer gegebenen Form zu lösen und in freiem Fluß darzustellen, sind in demselben Maße verunglückt, in welchem sie sich von dieser Form entfernten. Er hat an dem Werke fünfzehn Jahre gearbeitet; Form und Inhalt sind zusammengewachsen und müssen wohl beisammenbleiben. Es ist wie ein Kunstwerk, ein Kunstwerk des logischen Denkens, es läßt sich kaum in andere Form zwingen, ohne im Wesen geschädigt zu werden. Aber auch der Inhalt des Systems drängte zu dieser Form. Wie alle Dinge aus dem Wesen Gottes folgen, das deren Zusammenhalt und Einheit ausmacht, so sollen auch alle Ideen aus der Idee Gottes folgen in der strengen Reihe, die nur mathematisch dargestellt werden kann. Daß dies nicht gelingen konnte, wie auch Hegels ähnliches Unternehmen mißlang, wird sich auf Schritt und Tritt zeigen.

Die Ethik zerfällt in fünf Teile, die schon im Kurzen Traktat angedeutet sind. Der erste Teil handelt von Gott, der zweite von der Seele, der dritte von dem Ursprung und der Natur der Affekte, der vierte von der menschlichen Knechtschaft oder von den Kräften der Affekte, der fünfte von der Macht des Verstandes oder von der menschlichen Freiheit. Jeder Teil mit Ausnahme des fünften beginnt mit Definitionen, auf



die dann Axiome folgen. Hierauf folgt der Beweisgang, der sich so gliedert, daß die zu beweisenden Lehrsätze (*propositiones*) numeriert, vorangestellt und hierauf bewiesen werden. Bei vielen werden dann Anmerkungen (*scholia*) hinzugefügt, auch Folgesätze (*corollaria*). Im zweiten Teil finden sich Lehrsätze (*lemmata*), Sätze, die er aus der allgemeinen Physik entlehnt, weil er eine solche wohl geplant, aber nicht geschrieben hat.

Die Scholien, erlöst vom Paragraphenzwang, in freier Rede vorgetragen, sind die wertvollsten Teile des Werks, zusammen mit dem Anhang am Ende des I. Teils, der freien Einleitung zum III., der Vorrede zum IV. und der zum V. Teil. So löst Spinoza selber des öfteren die starre Gliederung des Systems.

## A. DIE LEHRE VON GOTT

Der Substanzbegriff gehört seit Aristoteles zum eisernen Bestandteil der Metaphysik und bedeutet bei Aristoteles und den Scholastikern dasjenige, was nicht in einem anderen, sondern in sich, was Subjekt für anderes, für Akzidenzen ist. Schon die negative Fassung dieser Bestimmung zeigt, daß Substanz und Akzidenz Korrelata sind, daß sie einander bedingen und fordern, daß von Substanz keine Rede sein könnte, wenn keine Akzidenzen wären<sup>56</sup>. Dennoch wird von manchen erklärt, daß Substanz auch ohne Akzidenzen Substanz bleibt. Auch kann die Substanz ein von anderen Abhängiges, ein Erschaffenes sein; wenn sie in sich ist, nicht inhäriert, ist sie Substanz.

Im reichen Geiste Descartes' gewinnt der Begriff neues Leben. Zuerst wird der Begriff der Akzidenz als zur Substanz zugehörig erkannt. Ja, es wird sogar erklärt, daß der Weg zur Erkenntnis der Substanz durch die Akzidenzen hindurchgehe. Die Akzidenzen sind uns durch die Wahrnehmung gegeben; die Substanz schließen wir aus ihnen hinzu. „Aus der Gegenwart irgendeines Attributs schließen wir, daß notwendigerweise auch ein daseiendes Ding oder eine Substanz gegenwärtig ist, dem jenes notwendigerweise zuerkannt wird“ (Pr. phil. I, 52<sup>57</sup>).

Descartes vervollständigt noch in anderer Weise den Begriff der Substanz. Insichsein bedeutet gewiß noch nicht Durchsichsein. Aber Insichsein ist doch wesentlich Selbständigsein, und geschaffene Dinge sind nicht selbständig.

Das drückt die Hauptdefinition Descartes' aus: Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen als eine Sache, die so existent ist, daß sie keiner anderen Sache bedarf, um zu existieren<sup>58</sup>. Da nun aber diese Bestimmung nur auf Gott zutrifft, so existiert eigentlich nur eine Substanz, Gott; zwar können wir auch Körper und Seele Substanzen nennen, aber dann sind sie doch nicht in demselben Sinne (*univoce*) Substanz wie Gott. Sie sind Substanzen, weil sie nur von Gott und nicht von anderen abhängen. Allerdings führt kein direkter Beweis von der Selbständigkeit des In-sich-seins zu der Unabhängigkeit des Seins, also zum Gottesbegriff. Aber der scholastische Rahmen des Substanzbegriffs ist doch gesprengt, was für das Verständnis des Spinozaschen Substanzbegriffs von Bedeutung ist.

Auch bei den Scholastikern findet sich schon der Satz, daß die erste Ursache vermöge ihres Wesens existiert (*sola prima causa est ipsum esse per essentiam*)<sup>59</sup>. Dasselbe dann bei Descartes: Gott existiert vermöge der Immensität seiner Natur. Sowohl bei Descartes als auch bei den Scholastikern werden endliche und unendliche Substanzen unterschieden, um eben den Substanzbegriff auch auf Gott anwendbar zu machen. Zu den unendlichen Substanzen gehört auch die körperliche Substanz, die aber deshalb ebenfalls einzig ist, weil sie den ganzen Raum erfüllt.

Descartes stimmt auch darin mit den Scholastikern überein, daß die ungeschaffene Substanz, die vermöge ihres Wesens existiert, eben deshalb fort dauert, während die Dauer der geschaffenen Substanz fordert, daß diese in jedem Moment ihres Daseins neu geschaffen werde.

Wie hat nun Spinoza den Begriff der Substanz weitergefördert?

Er hat den Begriff der endlichen, der geschaffenen Substanzen eliminiert. Es gibt nur eine unendliche Substanz, die vermöge ihrer Natur existiert. Was Descartes Substanzen minderen Grades nennt (Körper und Geist), sind nicht Substanzen, sondern Weisen, Attribute der unendlichen einen Substanz. Darin haben wir schon früher den springenden Punkt des ganzen Systems erkannt. Der alte Substanzbegriff als Träger von Eigenschaften und Akzidenzen dient nur dazu, die Brücke zu schlagen, um den Begriff des Attributes einzuführen. Die Brücke wird aber dann abgebrochen, denn Attribute sind nicht, wie im alten Substanzbegriff, was der



Substanz inhäriert. Das kommt später zur Sprache. Im Begriff der Substanz liegt es, daß sie einzig ist, daß außer ihr keine anderen Substanzen existieren, wie eigentlich schon Descartes erkannt hat. Aber Descartes braucht dann neben der unerschaffenen noch erschaffene Substanzen, wodurch der ganze Substanzbegriff verschwommen wird.

Nach der Wegräumung dieses Hindernisses kann sich die Dialektik des Substanzbegriffes voll entfalten. Die Substanz existiert vermöge ihres Wesens, was der Sinn von *causa sui* ist. Die Substanz ist unendlich. Sie hat unendlich viele Attribute. Sie ist einzig. Sie kann also nicht von einem anderen verursacht sein.

Läßt man aber alle diese logischen Konstruktionen beiseite, dann erkennt man, daß die intuitive Basis derselben die Einzigkeit und Einheit des Alls ist. Wenn das All nicht eines und nicht einzig ist, dann ist es unverständlich, wenn unverständlich, auch unmöglich. Was soll außer dem All sein, das alles ist? Wie kann es denn verursacht sein, wenn nichts außer ihm ist? Wie kann es Grenzen haben, wenn nichts da ist, das es begrenzen könnte? Oder kann es in sich gespalten sein? Dann ist es ja nicht Eins. Der Ausdruck für diese Einheit ist der Begriff der Substanz. Alles, was ist, muß zur Einheit zusammengefaßt werden, d. h. der Substanz anhängen. Also nicht der Begriff der Substanz führt Spinoza zu Gott, sondern umgekehrt, der Begriff Gottes oder der Natur, d. h. des All-Einen führt ihn zum Begriff der Substanz als demjenigen, der jene Intuition begrifflich bezeichnet und im diskursiven Denken gut zu verwenden ist. Denn trotz aller logischen Haarspaltereien haftet dem Begriff der Substanz, der οὐσία, von Uranfang diese Einheitsfunktion an, und diese hat sich durch alle Fährlichkeiten seiner historischen Entwicklung darin erhalten, ist aber erst durch Spinoza zu ihrer vollen Entfaltung gelangt. Wenn Windelband, der sonst so feinsinnig gerade den Spinozaschen Gedankengängen nachzugehen weiß, erklärt, daß „Spinozas Gottesbegriff die Hypostasierung einer Denkform (nämlich des Substanzbegriffs)“ ist<sup>60</sup>, muß erwidert werden: er ist die Logisierung einer lebendigen Intuition. Nicht der Substanzbegriff wird zu Gott verselbständigt, sondern die Anschauung des Weltganzen wird mit Hilfe des Substanzbegriffs zu logischer Darstellung gebracht. Unter dem logischen Eispanzer des Sub-



stanzbegriffs rauscht der lebendige Strom des Gottschauens. Allerdings steckt auch viel logisches Unkraut in diesen sogenannten Beweisen. Das wollen wir, den Gang unserer Darstellung scheinbar unterbrechend, an dem Begriff der Essenz darlegen.

Der Ausdruck Essenz durchzieht die ganze Ethik, nachdem er auch im Kurzen Traktat, in der Emendatio und den Principia oft genug erschienen ist<sup>61</sup>. Er tritt in der Ethik ohne jede Einführung auf in der Definition der Substanz: „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Essenz die Existenz in sich faßt, oder das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann“, wird also als Hilfsmittel zur Definition eines anderen Begriffs benützt, ohne selbst auch nur erläutert zu werden. Im zweiten Teil gibt Spinoza endlich eine formelle Definition der Essenz, die aber genau dem Kurzen Traktat entspricht: „Zur Wesenheit eines Dinges, sage ich, gehört das, wodurch, wenn es gegeben ist, das Ding notwendig gesetzt, und wodurch, wenn es aufgehoben wird, das Ding aufgehoben wird, oder das, ohne was das Ding, und umgekehrt, was ohne das Ding weder sein noch begriffen werden kann“ (II, 2. Def.). Im Lehrsatz II, 10, und im Scholion wird dann ausdrücklich erklärt, warum Gott nicht zur Wesenheit des Menschen gehört.

Der Sinn der *essentia* ist hiernach logisch unbedenklich. Der Begriff einer Sache enthält gewisse, in gewisser Art verbundene Merkmale. Diese kennzeichnen das Wesen dieser Sache, so daß der Begriff das logische Korrelat zum Wesen der Sache ist. Nun aber ist schon in der Scholastik von dem Sein *per essentiam* die Rede<sup>62</sup>, und von Spinozas Substanz heißt es: *eius essentia involvit existentiam*. Hier wird also das Ding gleichsam in zwei Teile geteilt, es besteht aus *existentia* und *essentia*. In Gott sind diese Eins, in den Dingen aber in gewisser Beziehung getrennt. Damit ist die Essenz zu einer Art von Wirklichkeit gekommen, die aber ein Schattendasein führt. Spreche ich in der Alltagssprache vom Wesen oder der Natur eines Dinges, dann meine ich nicht etwas, was neben, außer oder in dem Dinge enthalten ist, sondern ich meine das Ding selber. Zu der Natur eines Dreiecks gehört, daß es drei Seiten hat usw.; es gehört nicht zur Natur eines Dreiecks, ob es mit weißer Kreide auf schwarzem Grunde oder



umgekehrt gezeichnet ist usw. Was ist also das Wesen einer Sache? Die Sache selbst in ihrer Reinheit, abge-sondert von allem Zufälligen, das etwa mit ihr verbunden auftritt. Das stimmt mit der Definition Spinozas überein. Sage ich aber, daß Ursache seiner selbst ist, dessen Wesenheit die Existenz in sich begreift, so ist die Gefahr nahe, den Begriff der Realität in den der Wesenheit und Existenz zu spalten. Wohl ist er in der *causa sui* nicht gespalten, da hier die Wesenheit die Existenz in sich begreift, aber in den geschaffenen Dingen unterscheiden wir die beiden. Wenn die Wesenheit des geschaffenen Dinges die Existenz nicht in sich befaßt, so muß sie ihm von irgendwo kommen; sie kommt von Gott, von dem ja alles kommt, Essenz und Existenz der Dinge. Nun ist plötzlich ein neuer Begriff entstanden, der Begriff der Essenz. Was ist Essenz? Ist es das Ding? Nein. Ist es die Idee des Dinges? Nein. Es ist ein Neues, das Verwirrung anstiftet<sup>63</sup>.

Wir wollen die Sache revidieren. Der Begriff der Essenz wird in der Tat an verschiedenen Stellen verschieden definiert, aber es ist genau zu prüfen, ob und was für Widersprüche vorliegen. In der Definition I, 8, definiert Spinoza die Ewigkeit und setzt in der Erläuterung hinzu, daß sie ebenso eine ewige Wahrheit ist wie die Wesenheit eines Dinges (*sicut rei essentia*). Ebenso im Scholion zu I, 17, wo als Beispiel gesagt wird, daß ein Mensch die Ursache der Existenz eines anderen Menschen ist, nicht aber seiner Wesenheit, denn diese ist eine ewige Wahrheit. Wie kann die Essenz einer Sache ewige Wahrheit sein? Wahrheit gehört ja in das Reich des Geistigen, während Essenz allen Sachen zukommt, sowohl geistigen wie körperlichen, sowohl der Substanz wie den Attributen! Man könnte meinen, daß, da nun einmal Essenz und Existenz gesondert wurden, nämlich bei allen endlichen Dingen, die Essenz gleichsam die innere Struktur des Dinges anzeige, und diese verbürgt noch nicht ihr Sein. Das Sein erhält sie von Gott, der diese Essenz gleichsam realisiert. Der Bildhauer hat eine Idee der Statue, ihre Essenz, die er dann durch seiner Hände Arbeit verwirklicht. Gott verhält sich nun allerdings nicht so zu den Einzeldingen wie der Bildhauer zu seiner Statue. Die Essenz und Existenz der Dinge sind in gleicher Weise durch ihn, und es gibt hier keinen zeitlichen Prozeß. Aber die innere



Struktur des Dings ist doch in seinem ewigen Wesen beschlossen, von Ewigkeit her, also kann man sie eine ewige Wahrheit nennen. Sicher ist, daß die Bestimmung, die Essenz sei eine ewige Wahrheit, eine sehr problematische bleibt, da ja auch der Begriff „ewige Wahrheit“ nicht erklärt wird. Es gibt ewige Wahrheiten, die nur Hilfsmittel des Denkens sind, z. B. „Aus nichts wird nichts“; sonst wird der Ausdruck nur mit der Essenz in Verbindung gebraucht, im ganzen an drei Stellen<sup>64</sup>.

Der Begriff der Essenz wird auch mit dem der Form gleichgestellt. Wesenheit oder Form heißt es in der Vorrede zu IV. Auch den Begriff der Form benutzt Spinoza selten in diesem Sinn. Lehrsatz, II, 10, lautet: Zur Essenz des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz, oder die Substanz macht nicht die Form des Menschen aus. Diesen Gedanken kennen wir schon. An der vorigen Stelle wird mit dem Ausdruck Essenz eines Dinges seine Wirkungskraft gleichgestellt und an dessen Stelle auch der Ausdruck Realität gebraucht. „Endlich werde ich, wie schon erwähnt, unter Vollkommenheit im allgemeinen die Realität verstehen, d. h. die Essenz eines jeden beliebigen Dinges, sofern es auf gewisse Weise existiert und wirkt, ohne dabei Rücksicht auf seine Dauer zu nehmen. Die Essenz der Dinge schließt keine gewisse und bestimmte Zeit der Existenz in sich.“ Das ist nur ein anderer Ausdruck für die obenerwähnte ewige Wahrheit. Essenz heißt auch Macht, Kraft. I, 34: Gottes Macht ist seine Essenz selbst. II, 3. Schol. wird dasselbe gesagt, nur mit dem Zusatz „tätige Essenz“ (*Dei potentiam nihil esse, praeterquam Dei actuosam essentiam*). Dasselbe gilt auch von den Einzeldingen. III, 7: „Das Streben, mit dem jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, ist weiter nichts als die wirkliche Wesenheit des Dinges selbst“ (*actualis essentia*). Im Beweis variiert er den Ausdruck: *rei data sive actualis essentia*). Anstatt Streben (*conatus*) gebraucht er auch Trieb (*appetitus*), Begierde, die ja nichts anderes ist als bewußter Trieb (III, 9. Schol.), auch Tugend, da Tugend und Kraft dasselbe bedeuten (IV, Def. 8).

Aus alledem ergibt sich denn doch, daß, abgesehen von dem Ausdruck „ewige Wahrheit“, Essenz nichts anderes bedeutet als das Ding selbst, wenn wir den Umstand, daß es existiert, wegdenken. Essenz bedeutet keine neue Art



des Seins, keine neue Kategorie von Wesen, auch keine neue logische Bestimmung. Es gibt nichts als Gott, die ewige Substanz, dessen Attribute und Modi. Wir können von Gottes Essenz, von der Essenz der Attribute, von der Essenz der Modi, der Einzeldinge sprechen. Was diese charakterisiert, das macht ihre Natur, ihre Essenz aus. Besonders muß man sich hüten, die Idee einer Sache mit ihrer Essenz zu verwechseln. Die Idee ist das Korrelat der Körperlichkeit eines Dings, sie hat ebenso ihre Essenz wie die Körperlichkeit des Dings eine hat. Nehmen wir als Beispiel das Dreieck. Das Dreieck ist eine gewisse Kombination von Linien; das ist seine Körperlichkeit. Die Idee des Dreiecks ist der Gedanke des Dreiecks. Diese Idee ist nicht dreieckig usw., sie ist eben die Erkenntnis des Dreiecks. Die Essenz des Dreiecks ist jene Kombination von Linien, ohne die das Dreieck kein Dreieck wäre. Man sieht, daß Idee und Essenz verschieden sind. Auch wird die Bestimmung, die Essenz sei ewige Wahrheit, an diesem Beispiel vielleicht durchsichtiger. Betrachten wir die Kombination von Linien, um die es sich hier handelt, so ist diese durch die Natur des Raumes gegeben, und besteht als solche, auch wenn ein Dreieck nicht gezeichnet wird. Diese Kombination ist gänzlich unabhängig von der Zeit, also in alle Ewigkeit in sich beruhend, d. h. ewige Wahrheit. Diesen Ausdruck benützt übrigens Spinoza zur Erläuterung des Begriffs der Ewigkeit. Ewigkeit ist die Existenz selbst, sofern sie als notwendige Folge aus der Definition eines ewigen Dinges begriffen wird. Daß die Essenz eines Dinges ewig ist, versteht sich von selber; da nur so aus der Definition eines ewigen Dinges (die ja die Essenz darstellt) die Existenz desselben folgt, ist diese Existenz ebenso ein Ewiges, eine ewige Wahrheit wie die Essenz. Daß die Essenz ein Ewiges ist, gilt als selbstverständlich. Es ist hier kein Widerspruch zu finden.

Es bleibt dann nur noch zu erklären, wie Spinoza zu dem Gedanken kam, daß die Essenz der *causa sui* ihre Existenz in sich begreift. Das ist aber keine Frage. Es ist der ontologische Gottesbeweis des Anselmus, den dieser seinerzeit freilich noch nicht in die ausgebildeten Formeln der späteren Scholastik zu pressen verstand. Erst als man anstatt „Natur“ Gottes „Essenz“ Gottes setzte, konnte der Begriff der Essenz den Versuch machen, sich gleichsam



zu verselbständigen. Da wurde er zu einer Art Schemen, einem Mittelding zwischen Seiendem und Idee. Im Kurzen Traktat ist die Verwirrung ärger als später. Da heißt es gleich auf der ersten Seite: Die Wesenheiten (*essentiae*) der Dinge sind von aller Ewigkeit und werden in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben. Das Beispiel dazu in den Anmerkungen: „Zum Wesen eines Berges gehört, daß er ein Tal habe, was in Wahrheit ewig und unveränderlich ist und immer im Begriff eines Berges sein muß, wenn dieser auch niemals war oder ist.“ Wenn aber überhaupt kein Berg wäre, wüßten wir etwas von Berg und Tal? Es ist klar, hier ist Essenz etwas wie Idee, die noch nicht verwirklicht ist; da aber auch jede Idee ihre Natur, ihre Essenz, hat, wie ist es da mit der Essenz beschaffen? Ist das noch Idee, was nie gedacht wurde? Im Kurzen Traktat gibt es sogar ein Mehr oder Weniger von Essenz, allerdings nur von Essenzen der Idee. Die Wahrheit einer Idee verleiht ihr mehr Beständigkeit und Wesenheit (100). So wird der Begriff der Essenz in seiner Verselbständigung zu einem wahren Vexierbild<sup>65</sup>.

Aus dem Kurzen Traktat ersahen wir, daß die Achse des Systems nicht der Begriff der Substanz, sondern der der Attribute ist; die Substanz ist nur die logische Spitze des Ganzen, gleichsam der konstitutionelle Monarch, während die Minister die tatsächliche Macht ausüben. Da sich uns alles, was ist, unter einem der Attribute darstellt, so ist immer von Attributen und deren Modi die Rede, während die Substanz nur dort eintritt, wo von der Einheit der Attribute, d. h. von Gott gesprochen werden muß. Sicher ist Gott, als die einzige und ewige Substanz, der Urquell des Alls, in dem alles beschlossen ist, der in allem ist und in dem alles ist; im tatsächlichen Denken aber ist alles entweder auf das Attribut des Denkens oder auf das der Ausdehnung zurückzuführen, und es gehört eine eigene Besinnung dazu, hinzuzudenken, daß die beiden Attribute eben als Attribute des Einen Eins sind.

Es ist aber offenbar, daß nicht beide Attribute dasselbe Gewicht in Spinozas Denken haben. Daß Gott denkt, ist zur geläufigsten Verknüpfung geworden. Der Gott des Monotheismus ist ein denkender Gott; Aristoteles' höchstes Wesen ist das reine Denken; auch das Urwesen Plotinus entläßt aus sich zu allererst den Logos, während das



körperliche Sein auf die unterste Stufe des Seienden versetzt wird. Die Ausdehnung wird als fremdes, störendes Element im Weltganzen empfunden, ist bei vielen der Urgrund der Unvollkommenheit, der Quell des Sinnlichen, also auch des Bösen. Als aber Spinoza die Entdeckung macht, daß die Ausdehnung in eben derselben Weise zu Gott gehört wie das Denken, mit anderen Worten, daß Gott auch ausgedehnt ist, hat sein Denken den Kristallisationspunkt zum System gefunden. Offenbar ist aber der Satz dem alles überragenden Einheitsstreben seines Geistes entsprungen. Denken und Ausdehnung sind, bei Descartes am allerschärfsten, als totale Gegensätze erkannt. Damit ist die Welt unverstänlich geworden. Wie soll aus diesen Zweien die eine Welt werden? Es ist nur möglich, wenn die Zwei Eigenschaften des Einen sind. Dann gibt es eben nur das Eine. Daraus entspringt als kühne Neuerung der Satz: Gott ist ausgedehnt, ebenso wie er denkend ist. Die Ausdehnung, der Raum, der eine so gewaltige Rolle im Werden des Systems spielt, wird dadurch zum Symbol, zum Prototyp des Gottesgedankens.

Zum zweiten Male spielt der Raum diese Rolle in der Geschichte des menschlichen Denkens. Auch Kant ist vom Raum ausgegangen, und ein gütiger Zufall hat uns bei ihm stärkere Spuren dieses Werdeprozesses hinterlassen. Zuerst findet er, wie die Abhandlung über den Unterschied der Gegenden im Raume zeigt, daß räumliche, also sinnliche Erkenntnisse klar und deutlich sein können, dann in der Inauguraldissertation, daß der Raum subjektiv ist, schließlich in der Theorie des Verstandes eine idealistische Durchbildung dieser Theorie. Spinoza muß es ähnlich ergangen sein; der Raum als göttliches Attribut lehrt ihn das Attribut und dessen Wesen erkennen, immer schwebt ihm der Raum als Muster vor, dem er die charakteristischen Züge auch des Attributs des Denkens entnimmt. Auch Windelband hat, ohne von diesem Grundgedanken auszugehen, die Bemerkung gemacht, daß sich Spinoza in seinem Denken oft gleichsam am Raum orientiert<sup>66</sup>. Wir wissen eine der Ursachen, warum dem so ist.

Das Wichtigste, was aus dieser Attributenlehre folgt, ist, daß die Ausdehnung in der Qualität, wie wir sie aus der Erfahrung kennen, nicht geeignet erscheint, in die Attri-

<sup>66</sup> Alexander, Spinoza



butenlehre hinübergenommen zu werden. Das wird schön im Kurzen Traktat genau erörtert, es gehört also zu den Ursprüngen des Spinozaschen Systems. Kann die Ausdehnung, fragt Spinoza, eine Eigenschaft Gottes sein? Da die Ausdehnung teilbar ist, so würde das vollkommene Wesen dann aus Teilen bestehen, während Gott ein einfaches Wesen ist. Ferner ist die Ausdehnung, wenn sie geteilt wird, ein Passives, was von Gott gleichfalls nicht gesagt werden kann. Ganzes und Teile sind überhaupt nicht wahre und wirkliche Wesen, *entia realia*, sie sind nur gedachte Wesen, *entia rationis*. Von der Ausdehnung kann man nicht sagen, daß sie Teile hat, da sie weder kleiner noch größer werden kann; wenn sie aus Teilen bestünde, könnte sie nicht vermöge ihrer Natur unendlich sein, denn Teile sind ihrer Natur nach endlich. Wenn sie aus Teilen bestünde, und einige Teile vernichtet würden, dann könnte man denken, daß die Ausdehnung dennoch bliebe, was sich selbst widerspricht. Die Lösung ist, daß die Teilung nie in der Substanz, sondern immer und allein an den Modis der Substanz geschieht (19/22). Richter weist überzeugend nach, daß diese Erörterung über die Unteilbarkeit des Raumes fast wörtlich mit Geulinx übereinstimmt<sup>67</sup>.

Der Begriff des Attributs in der Ethik wird uns nun keine besonderen Schwierigkeiten bereiten. In der Grunddefinition auf der ersten Seite der Ethik heißt es: Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz, als deren Essenz ausmachend, wahrnimmt (*per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam eiusdem essentiam constituens*). In der Definition von Gott heißt es dann, daß er die Substanz ist, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Essenz ausdrückt. Über die unendliche Anzahl der Attribute wurde früher alles Nötige gesagt. In der Ethik (I, 9) heißt es ganz kurz: „Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, um so mehr Attribute kommen ihm zu“, — ohne jeden Beweis, als unmittelbare Folge aus der eben mitgeteilten Grunddefinition des Attributs.

Die Zwei- oder Vielzahl der Attribute hat den verschiedensten Darstellern und Erklärern des Systems als unvereinbar mit der Einheit und der notwendigen Unbestimmtheit der Substanz gegolten. Diese Schwierigkeit hat



zu dem Gedanken Anlaß gegeben, den J. E. Erdmann weitläufig ausgeführt hat, daß die Attribute nur Auffassungsweisen des Verstandes sind, also keine reale Bedeutung haben. Er hat damit Spinoza an Kant angenähert, dem Spinoza eine Kantische Anschauungsweise zugeschrieben. In der Tat wird man stutzig, was man in der Grunddefinition liest, daß Attribut ist, was der Verstand an der Substanz wahrnimmt. Warum wird hier überhaupt der Verstand erwähnt, warum heißt es nicht: Was die Essenz der Substanz ausmacht? Warum ist die Auffassung des Verstandes bei keiner anderen Grunddefinition erwähnt, wo er doch ebenso nötig ist? Ja die Definition erlähnt dadurch einen gewissen Makel, weil der Verstand ja nicht alle Attribute wahrnimmt, sondern nur deren zwei, während die anderen unendlich vielen gerade unserem Verstande unzugänglich sind. Und dennoch diese Erwähnung des Verstandes in der Grunddefinition?

Trotzdem wollen wir nicht bei diesem Punkt verweilen. Der große Forscher der Geschichte der Philosophie verdient es, daß wir seiner Auffassungsweise Erwähnung tun, aber sie ernstlich zu erörtern, erübrigt sich dennoch. Kantische Gedanken in Spinoza hineintragen, der in Kantischem Sinne durchaus dogmatischer Realist genannt werden muß, ist eine Bemühung, die nur aus äußerster Verlegenheit entspringen kann, da sie auf Schritt und Tritt dem ganzen Charakter des Systems und unzähligen entgegengesetzten Äußerungen widerspricht. Heißt es ja gleich in der VI. Definition, daß er unter Gott die Substanz versteht, „die aus unendlich vielen Attributen besteht“. „Bestehen aus unendlichen Attributen“ läßt doch unnötig eine subjektivistische Deutung zu! Ferner der oben zitierte Lehrsatz: Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, um so mehr Attribute kommen ihm zu. Solche Sätze können doch nicht phänomenalistisch gedacht werden! Allerdings bleibt unaufgeklärt, wie die Auffassung des Verstandes in die Grunddefinitionen hineingeraten ist. Wenn aber die Attribute unmöglich subjektive Auffassungsweisen der Substanz sein können, was sind sie denn?<sup>68</sup>

Die Antwort muß lauten: Attribut und Substanz sind schon in der Scholastik in gewissem Sinne identisch; bei Spinoza wird diese Identität streng durchgeführt, sie ist ein Pfeiler des Systems, Am allerentschiedensten



spricht er dies im 9. Brief an Vries aus. Er zitiert dort seine Definition der Substanz und sagt hierzu: „Das selbe verstehe ich unter Attribut, außer daß es Attribut genannt wird in Ansehung des Verstandes, welcher der Substanz eine solche bestimmte Natur zuerkennt“ (II, 35). Sprachlich drückt er das Verhältnis der Attribute zur Substanz verschieden aus; am liebsten und vielleicht am häufigsten bedient er sich des Wortes „ausdrücken“, *exprimere*. Das Attribut drückt die Substanz aus. In den zitierten Definitionen heißt es: Das Attribut „macht“ das Wesen der Substanz „aus“ (*constituit*), dann wieder: Die Substanz „besteht“ aus unendlich vielen Attributen (*constat*). Auch der Ausdruck *explicare* ist nicht selten. Für *exprimere* ist die charakteristischste Stelle sicher Ethik I, 19. Dem.: „Unter Gottes Attributen ist zu verstehen, was die Essenz der göttlichen Substanz ausdrückt, d. h. das, was zur Substanz gehört; genau das, sage ich, müssen die Attribute selbst in sich schließen.“ Hier sind also gleich zwei Ausdrücke für das Verhältnis von Substanz und Attribut, „ausdrücken“ und „dazugehören“.

Daß sich Spinoza zur Bezeichnung der vorliegenden Identität von Substanz und Attributen so mannigfacher Ausdrücke bedient, beweist zweierlei. Zuerst, daß er sich der Sachlage nicht klar bewußt ist; er weiß nicht, daß die Schwierigkeit, die hier vorliegt, daher kommt, daß dieses Verhältnis einzig in seiner Art ist, daher am wenigsten durch metaphorische Ausdrücke, wie die vorher erwähnten, sachlich zu bezeichnen ist. Es liegt ein leichter Nebel um diese Ausdrücke, die er abwechselnd gebraucht, um seinem Gedanken näher zu kommen<sup>69</sup>.

Die Hauptfrage ist ja doch, wie kann die eine Substanz — nicht so vielerlei Attribute haben, denn die Substanz hat ja nicht die Attribute — sondern so vielerlei sein? Die populäre Erklärung, die Spinoza seinem Freunde Simon de Vries gibt (ep. 9) ist eben nur populär. Vries bemerkt (in ep. 8), daß Spinoza nicht bewiesen habe, die Natur der Substanz sei so beschaffen, daß sie mehrere Attribute haben kann. Spinoza antwortet, er werde ihm zwei Beispiele dafür angeben, wie eine und dieselbe Sache durch zwei Namen bezeichnet werden kann. (Das hat ja aber Vries gar nicht verlangt, sondern wie eine Substanz mehrere Attribute haben, d. h. sein kann.) Spinoza bringt nun die



bekanntesten Beispiele: Israel, der dritte Erzwater, heißt auch Jakob, weil er die Ferse seines Bruders ergriff. Das zweite Beispiel: Unter einer Ebene versteht man, was alle Lichtstrahlen ohne Veränderung zurückwirft, und dasselbe verstehe ich unter Weiß. Wer fühlt sich durch diese Beispiele befriedigt? Kann man überhaupt durch Beispiele, der Körperwelt entnommen, jenes einzigartige Verhältnis auch nur exemplifizieren, geschweige denn begründen oder erklären?

Daß Erdmanns Versuch nicht erfolgreicher ist, wurde schon oben dargelegt. Auf die anderen vielfachen Versuche, die gemacht wurden, gehen wir nicht ein. Daß die Substanz das absolut Indifferente ist, das sich in den Attributen konkretisiert, ist ebenso unspinozistisch wie der Versuch, die Substanz als Urkraft darzustellen, die sich dann in Teilkräfte differenziert. Das geht auf die Systeme der Erklärer, nicht auf das Spinozas. Solche wichtige Gedanken hätte Spinoza wenigstens angedeutet, ja, gewiß nicht nur angedeutet, wenn er sie auch nur geahnt hätte. Gewiß ist, daß die Attribute *toto genere* verschieden voneinander sind, und ebenso gewiß ist, daß sie eine Substanz ausmachen die einfach-ist<sup>70</sup>.

Uns scheint es sicher, daß wir hier zur Grenze des Spinozaschen Denkens gelangt sind, wo er selber nur deshalb keine Unruhe empfindet, weil sich hier sein Gesichtskreis schließt. Der Himmel berührt die Erde. Seine ganze Philosophie entspringt ja aus dem Gedanken, daß Gott = Natur = Substanz Eins ist, trotz der Kluft, welche die Ausdehnung vom Denken scheidet. Notwendig sicher ist die Einheit. Wir berufen uns wieder auf den Kurzen Traktat. Gerade wo er dieses Problem anfaßt, sagt er: „Warum alle die Eigenschaften, die in der Natur sind, nur ein einziges Wesen ausmachen, und keineswegs verschiedene, trotzdem wir ihre totale Differenz erkennen? Weil wir schon früher gefunden haben, daß ein unendliches und vollkommenes Wesen sein muß . . ., weil wir überall in der Natur Einheit finden . . .“, und in der dazu gehörigen Anmerkung fast naiv den nackten Gedanken: „Wenn verschiedene Substanzen da wären, die nicht auf ein einziges Wesen bezogen würden, wäre diese Vereinigung unmöglich (18).“ Nun sind sie aber vereinigt, also . . . Die Welt hat nur Sinn, wenn die Verschiedenheit der Attri-

bute nichts anderes bedeutet als das verschiedene Sein der Substanz. Folgert man aber aus dem Sinn das Sein, dann erklärt man nicht die Welt, man deutet sie. Die Lehre von der Vielheit der Attribute, unbeschadet der Einheit der Substanz, ist eine Deutung der Welt, keine Erklärung. Wer für die Vielheit der Attribute eine Erklärung in Spinoza sucht, wird eine solche gewiß nicht finden. Wer aber weiß, welche Rolle die Deutung in der Philosophie spielt, und wer die Formen des Denkens von ihrem wahren Sinn loszulösen versucht, wird Spinozas Denken in sich nacherleben können. Die Welt hat nur dann einen möglichen Sinn, wenn sie Eins ist, sonst versagt unser Denken. Das ist die Voraussetzung des ganzen Systems, ihr dominierender Ton. Dies in den überkommenen Begriffen von Substanz und Attribut auszudrücken, ist das herkulische Streben des Spinozaschen Denkens. Deshalb die *causa sui*, deshalb die Lehre von der einen Substanz mit ihren unendlichen Attributen.

Solange wir den Begriff der Substanz und ihrer Attribute erforschten, verblieben wir in der Welt des absoluten Seins, die sich nur dem Verstande, dem Denken offenbart. Aber alle Philosophie, wenn sie auch in bezug auf das Gegebene noch so vornehm tut, ist dazu da, uns diese Welt begrifflich zu machen. Sie muß sich mit der Welt der Einzeldinge einlassen und diese mit jener anderen Welt in Verbindung setzen. Es gilt also, das Wesen der *natura naturata* aus der *natura naturans* zu begreifen. Das ist die Feuerprobe der neuen Philosophie und hier werden uns ihre wahren Schwierigkeiten kundwerden. Im Mittelpunkt dieser neuen Gedankenarbeit steht der Begriff des Modus, der gleich im Anfang neben dem der Substanz des Attributs seine Urdefinition findet.

Die VI. Definition lautet: „Unter Modus verstehe ich die Affektion der Substanz oder das, was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird.“ Dazu gehört dann das erste Axiom, demgemäß alles, was ist, entweder in sich oder in einem anderen ist. Da nämlich Gott allein ist, so muß alles, was ist, irgendwie an Gott teilhaben, d. h. in Gott sein. Nur so kann die Einheit der Welt gewahrt bleiben. Daß aber Modi überhaupt sind, wissen wir sicherlich nur aus der Erfahrung, und so ist das Prinzip der reinen Deduktion schon hier durchbrochen.



Spinoza müßte sagen: Modi sind gegeben, wie vertragen sie sich mit dem Begriff der alleinigen Substanz? Darauf antwortet ja eigentlich die Definition: sie sind Affektionen der Substanz, sie werden aus der Substanz begriffen. Betrachten wir sie für sich, ohne Beziehung auf die Substanz, dann sind sie unbegriffen und unbegreiflich.

Schon beim ersten Wort der Definition stocken wir. Affektionen? Affektion setzt ein Affizierendes voraus; wer oder was affiziert die Substanz, da es ja außer ihr nichts gibt? Affiziert sie sich selbst, so wie sie sich selbst schafft? Wie kommt überhaupt Leben in die Substanz, die ewig und unveränderlich ist? Es ist die Schreckfrage für jede All-Einheitslehre, auf die verschiedene Antworten versucht wurden. Es ist merkwürdig, daß Spinoza diese Frage nicht scharf hinstellt, wohl aber in einem Lehrsatz ihr sozusagen zuvorkommt. Er sagt (I, 16), daß aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur unendlich vieles auf unendliche Weise folgen muß (*sequi debent*), und als Beweis führt er an, daß der Verstand aus der gegebenen Definition eines jeden Dinges mehrere Eigenschaften erschließt, die in der Tat aus ihr notwendig folgen. Also, so lauten nun die Folgesätze, ist Gott die bewirkende Ursache aller Dinge, ist Ursache durch sich, nicht Ursache durch Zufall, und ist unbedingt erste Ursache. Dies wird dann durch den 18. Lehrsatz ergänzt, daß Gott die inbleibende (*immanens*) und nicht übergehende (*transiens*) Ursache aller Dinge ist, da es ja außer ihm nichts gibt, was ihn zum Wirken veranlassen oder worauf er wirken könnte.

Wir wollen den Begriff der *causa immanens*, der in der Scholastik gang und gäbe war, nicht näher untersuchen. Spinoza braucht ihn, denn entweder ist Gott ein nicht Wirkender, oder er wirkt in sich; im ersten Dialog führt er den Begriff genau zu diesem Zweck ein und begründet ihn so, daß auch der Verstand die Ursache seiner Gedanken ist, also an sich seine Gedanken bewirkt. Er hat diese Begründung nie wiederholt, da ja der Verstand nichts Wirkliches ist; wirklich sind nur die einzelnen Akte des Denkens. Gilt aber dann dasselbe von der Ausdehnung wie vom Verstande? Und in welcher Weise? Aber Spinoza nimmt den Begriff der *causa immanens* gleichsam als einen gegebenen hin, ohne den von gött-

licher Wirksamkeit keine Rede sein könnte. Er ist gleichfalls ein Deutungsbegriff.

Wie ist es aber nun mit den Modis als Affektionen der Substanz? Ist die Begründung mit dem Hinweis auf die Definition, aus der mehreres folgt, stichhaltig? Gewiß folgt z. B. aus der richtigen Definition des Kreises alles, was das Wesen des Kreises ausmacht, aus der Natur Gottes also, der unendlich viele Attribute hat, unendlich vieles; aber ist folgen soviel wie bewirkt werden? Zu beachten ist folgendes: Aus dem eben zitierten Lehrsatz 16 haben wir einen Nebensatz weggelassen, um ihn hier nachzutragen; es heißt unter Klammern, nach dem zitierten Wortlaut: „d. h. alles, was in den Bereich des unendlichen Verstandes fallen kann“. Wir fragen: Wie gerät der „unendliche Verstand“ in diesen Lehrsatz? Er ist als gleichbedeutend mit „unendlich vieles auf unendlich viele Weisen“ gesetzt; genügt aber nicht der Satz ohne den in Klammern gesetzten Zusatz? Wir wissen, die Substanz „besteht“ aus unendlich vielen Attributen, von denen wir zwei kennen. Also wird aus dem Attribut der Ausdehnung vieles folgen, ebenso aus dem Attribut des Denkens. Warum wird nicht beides erwähnt, warum nur der unendliche Verstand? Hat das Attribut des Denkens den Primat? Kann nur das ein Modus des Attributs der Ausdehnung sein, was zuerst als Modus im Attribut des Denkens vorhanden ist? Sei dem, wie ihm wolle, der Eindruck wird verstärkt, daß der Begriff der Ursache und Wirkung hier rationalisiert, mit dem logischen Verhältnis von Grund und Folge gleichgesetzt wird. Wirkende Ursache und logischer Grund sind identisch. Dieses Ergebnis liegt in der Linie des Rationalismus<sup>71</sup>. Ursache und Wirkung haben, wenn der synthetische Charakter des Verhältnisses erfaßt wird, etwas Irrationelles, das mit rationalen Voraussetzungen nicht zusammen bestehen kann. Wie ein logischer Grund und seine Folge zusammenhängen können, begreifen wir, und begreifen können wir nur die logische Folge aus dem Grunde. Spinoza, dem die durchgängige Begreifbarkeit der Welt selbstverständliche Voraussetzung ist, muß das Kausalverhältnis als ein logisches erfassen. Merkwürdiger aber ist, daß ihm die Differenz der beiden Verhältnisse nie und nirgends zum Problem geworden. Mit vollkommener Naivität folgert er aus dem 16. Lehrsatz das Corol-



larium: „also“ ist Gott wirkende Ursache aller Dinge. Wir sehen schon hier im entscheidenden ersten Glied der Gedankenkette, daß, wenn sich auch Spinoza der Ausdrücke Ursache, später Macht, Handlung, Kraft usw. bedient, dies durchaus keine dynamische Weltauffassung bedeutet. Ihm ist die Welt immer wie ein geometrisches Theorem. Die Ausdrücke klingen dynamisch, wie sie sich unter dem Eindruck der Erfahrung gestalten, aber der Sinn ist geometrische Logik. Wenn es sich um Verstehen der Welt handelt, so ist sein beliebtestes Beispiel das Dreieck, aus dessen Definition alle Kenntnisse darüber notwendig folgen. Die Versuche, Spinoza dynamisch zu erklären, können sich natürlich auf unzählige Zitate aus seinen Werken stützen, aber Zitate sind kein Beweis; die entscheidenden Ausführungen sind logisch-rationalistisch, wie sich noch weiter reichlich ergeben wird.

Doch wissen wir von den Modis bisher nur, daß sie Affektionen der Substanz sind. Wir müssen hinzufügen, daß die Modi die Einzeldinge sind. Im Corollarium des 25. Lehrsatzes sagt Spinoza: Die Einzeldinge (*res particulares*) sind nichts als die Affektionen der Attribute Gottes, d. h. der Modi, durch welche die Attribute Gottes in gewisser und bestimmter Weise ausgedrückt werden. Wenn wir uns erinnern, daß es von den Attributen ebenfalls heißt, daß sie das Wesen der Substanz „ausdrücken“ — was soviel bedeutet, daß die Attribute nicht etwa zum Wesen Gottes hinzutreten, sondern eins mit ihm sind —, so bedeutet der Modus auch nichts anderes, als daß er mit seinem Attribut eines ist, aber *certo et determinato modo*. Wir können das Attribut in zweierlei Weise denken, in seiner Unendlichkeit und Selbstherrlichkeit, oder determiniert. Das determinierte Attribut ist der Modus. Es ist sicher, daß Spinoza hier den Raum als Paradigma vor sich hat. Ich kann den Raum an und in sich denken, und ich kann ihn als durch drei Linien determiniert denken, als Dreieck. Das Dreieck ist Raum, aber determinierter Raum. Ohne Attribut kein Modus, ohne Raum kein Dreieck; das Dreieck fällt nicht aus dem Raum heraus; Raum und Dreieck sind identisch, nur ist der Raum unendlich, das Dreieck endlich begrenzt.

Daraus folgt nun, welches der Unterschied zwischen *natura naturans* und *natura naturata* ist. Die Substanz, d. h. ihre



Attribute, d. h. Gott, sind die *natura naturans*. Die gesamten Modi, d. h. die determinierten Attribute Gottes, sind die *natura naturata*. Die *natura naturata* folgt mit Notwendigkeit aus der *natura naturans*. Aber wie Gott und die Attribute Eins sind, so auch die Attribute und ihre Modi, die ganze *natura naturata* und die *natura naturans*. Genau wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß es drei Winkel hat, deren Summe gleich zwei rechten ist, so folgt aus der Natur Gottes, der *natura naturans*, die *natura naturata* in untrennbarer Einheit. Die Folgen gehören zum Grund und sind mit ihm Eins. Kein Grund ohne Folgen, keine Folgen ohne Grund.

Hierzu gehört der wichtigste Satz der Moduslehre im Lehrsatz 28. Jeder Modus, d. h. jedes Einzelding, das endlich ist und eine determinierte Existenz hat, kann nur durch eine gleichfalls endliche und determiniert existierende Ursache existieren und zum Wirken bestimmt werden, diese aber wieder nur durch eine endliche und determiniert existierende Ursache und so fort ins Unendliche. Bewiesen wird der Satz so: Aus der unbedingten Natur eines Attributs kann nichts Endliches und Determiniertes folgen, nur Unendliches und Ewiges. Also kann Endliches nur aus Endlichem folgen, Determiniertes aus Determiniertem, begrenzter Modus aus begrenztem Modus. Da nun alle Modi Bestimmungen der Attribute und alle Modi gesetzmäßig miteinander verknüpft, d. h. aufeinander bezogen sind, ist jedes Attribut ein Gesamtsystem von Beziehungen, gesetzmäßigen Verknüpfungen, deren Einheit das Attribut ist, während Gott die Einheit aller Attribute, also aller gesetzmäßig verknüpften Modi ist.

Das aber ist Proklamierung des Prinzips der modernen Naturerklärung, durch das sich der Pantheismus Spinozas von allen anderen Pantheismen unterscheidet. Der Pantheismus Plotins läßt die endliche Welt durch eine Reihe von Vermittlungen aus dem Ur-Eins hervorgehen. Auch alle anderen Pantheismen scheuen sich nicht, die endlichen Dinge aus dem Unendlichen abzuleiten. Spinoza lehrt, wie Kant, nur im Sinne seiner eigenen Philosophie formulierend: Erscheinungen können nur aus Erscheinungen, Einzelnes nur aus Einzelem abgeleitet werden. Alles ist mechanisch zu erklären, wenn man die körperliche Seite der Welt ins Auge faßt, und logisch, wenn man die Ideenwelt be-



trachtet. Die Kette ist unendlich, wenn man ihren Fortgang betrachtet, und geschlossen, wenn man ihre qualitative Seite bedenkt. Populär ausgedrückt, kein Eingriff Gottes in das Getriebe. Es reguliert sich alles nach dem eigenen Gesetz. Gott tritt nirgends in die Erscheinung. Jede Wirkung muß aus ihrer Ursache begriffen werden, die ihrerseits wieder Wirkung einer vorhergehenden Ursache ist, und so fort ins Unendliche. Naturwissenschaftliche Erkenntnis ist nur so möglich. Reißt die Kette von Ursache und Wirkung irgendwo und irgendwie ab, dann ist auch die naturwissenschaftliche Erkenntnis als solche abgerissen, also vernichtet. Denn naturwissenschaftliche Erkenntnis ist nur durch die Einheit ihres Prinzips, was sie ist. Sage ich: „an diesem einen Punkt versagt sie“, dann versagt sie immer und überall, denn mit welchem Recht fordert irgendein Punkt eine Ausnahmestellung, und mit welchem Recht könnte ich sie ihm gewähren? Bezeichne ich die Verknüpfung von Ursache und Wirkung (oder von Grund und Folge) als Notwendigkeit, dann ist Notwendigkeit das Band, das alle Erscheinungen (Einzeldinge), die ganze *natura naturata* zusammenhält. Die Einheit der *natura naturans* ist die Notwendigkeit, die alle begrenzten und endlichen Modi zusammenfaßt. Ich verstehe die *natura naturata* im ganzen aus der *natura naturans*; ich verstehe die *natura naturata* an sich aus der unendlichen Kausalkette, die sie umschlingt. Die Einheit der Natur (*natura naturata*) heißt notwendige unendliche Kausalreihe; die Einheit des Alls heißt Gott. Aber nie greift Gott in die unendliche Kausalreihe ein. Nie wird er zu einem Glied dieser Kette, denn er ist diese Kette selber. Dies ist bis heute der leitende Gedanke der naturwissenschaftlichen Erklärung. Wer irgendwo in diese Kette Gott, das Ganze, einfügen will, hat damit für sich den Bankrott des Prinzips aller Naturwissenschaft erklärt.

Nun erhebt sich aber mit der größten Gewalt die Frage, die uns gleich im Anfang den betretenen Weg verstellte: Wie geht aus dem Unendlichen das Endliche, aus dem Indeterminierten das Determinierte, aus dem Ewigen das Zeitliche hervor? Alles Endliche, Determinierte, Zeitliche kann nur aus Endlichem, Determiniertem, Zeitlichem hervorgehen, fort und fort. Was hat dann das Unendliche, Ewige für eine Funktion?<sup>72</sup> Existiert es überhaupt?

Wenn es aber nicht existiert, wo bleibt die Einheit der Welt, die ja dann in unendliche Splitter zerschlagen ist? Wie ist dann die Kausalreihe selber möglich, die ja eine Einheit anzeigt, welche nicht dem einzelnen anhaften kann?

Geht man von Gott aus, wie kommen wir zur Welt der Endlichkeiten? Geht man von diesen aus, wie kommen wir zu Gott?

Gott ist, das sagt uns die untrügliche Intuition, und auch der deduzierende Verstand erweist es. Die Welt ist, das sagt uns die untrügliche allgemeine Erfahrung. Wäre sie nicht, dann wären auch wir nicht, und daß wir sind, kann doch keine Philosophie bezweifeln. Daran zerschellt aller Skeptizismus. Die Welt im ganzen, als *natura naturata*, ist Folge aus Gott; aber intramundan halten sich alle Dinge gleichsam aneinander innerhalb des Gerüsts der kosmischen Kausalzusammenhänge. Wie verhalten sich die beiden Unendlichkeiten, die der Kausalkette und die der Attribute zueinander? Wie kommt diese zu jener? Schließen sie einander nicht aus?

Gibt es keine Mittelglieder zwischen beiden? Das ist offenbar die Schicksalsfrage des Spinozismus.

Es gibt solche Mittelglieder, und wir kennen sie schon aus dem Kurzen Traktat: es sind die unendlichen Modi, von denen bisher hier keine Rede war. Der Satz bleibt bestehen, daß es nichts gibt als Gott (Attribute) und Modi, aber die Modi sind zweierlei, endliche und unendliche. Die unendlichen sind solche, die unmittelbar aus der unbedingten Natur eines göttlichen Attributes folgen (I, 21), diese existieren notwendig und unendlich (I, 22), und was aus einem solchen Modus folgt, existiert gleichfalls notwendig und unendlich, so daß die unendlichen Modi gleichfalls zweierlei sind, unmittelbar aus den Attributen folgende und mittelbar aus deren Modis folgende (I, 23). Im 64. Brief an Schuller werden, wie im Kurzen Traktat, als Beispiele unendlicher Modi erwähnt der *intellectus absolute infinitus* und *motus et quies*, als die *facies totius mundi*, die zwar in unendlichen Modis sich ändert, aber immer dieselbe bleibt. Hier verweist er selbst auf die Ethik (II. lemma, 7. Schol.), wo ausgeführt wird, die ganze Natur sei ein Individuum, dessen Teile, d. h. alle Körper, insgesamt unendlichfach, ohne irgendeine



Veränderung des Individuums als Ganzen wechseln. Hier wird zwar der Ausdruck „unendlicher Modus“ nicht erwähnt, aber offenbar gemeint. Auch im 50. Brief an L. Meyer wird derjenige Modus erwähnt, durch den die Modi von der Ewigkeit herkommen. Es finden sich keine anderen Stellen, in denen der Ausdruck erwähnt oder erläutert wird. Wie ist er zu verstehen?

Nachdem im Kurzen Traktat diese unendlichen Modi auch „Sohn Gottes“ genannt wurden, lag die Annahme offen, es handle sich hier um eine Vermittlung von Unendlichem und Endlichem, die letzten Endes aus dem Neuplatonismus stamme, etwa durch Vermittlung der Kabbala, die Spinoza ja kannte. Daß auch sonst, nicht bloß in diesem Punkte, Berührung mit dem Neuplatonismus in der Philosophie Spinozas zu finden ist, kann nicht bezweifelt werden, und man braucht nicht einmal auf die Lehren der Kabbala zurückzugreifen, da ja sowohl im ganzen Mittelalter als auch in der Renaissance pantheistisch-neuplatonische Ideen in mannigfachen Formen weiterlebten. Ebenso klar ist, daß Spinoza der Idee eines unendlichen Modus wirklich eine vermittelnde Rolle zugeacht hat. Es besteht eine Stufenleiter, deren höchster Punkt die Gottheit ist, von der es dann abwärts geht zu den unendlichen Modis, die aber schon der *natura naturata* zugehören, aus denen dann wieder Modi unendlicher Natur folgen, gleichsam unendliche Modi zweiten Grades<sup>73</sup>; zuletzt kommen dann die endlichen Modi, die Einzeldinge. Aber folgendes kann doch nicht bestritten werden: 1. daß hiermit trotz der Mittelstellung der unendlichen Modi kein Weg vom Unendlichen zum Endlichen gefunden ist, denn auch aus den unendlichen Modis folgen keine endlichen, sondern immer und immer wieder unendliche, 2. daß Spinoza den unendlichen Modis nirgends, weder ausdrücklich noch stillschweigend, eine solche zu den Einzeldingen führende Vermittlerrolle zumutet, 3. aus dem einfachen Grunde nicht, weil er sich das Problem, wie das Endliche aus dem Unendlichen hervorgeht, überhaupt an keiner Stelle seiner Schriften gestellt hat<sup>74</sup>. Daraus folgt aber dann, daß der Ausdruck „Sohn Gottes“ im Kurzen Traktat nichts anderes ist als eine Anbequemung an einen geläufigen Begriff, der ihm etwas ganz anderes bedeutet. Dann aber

bleibt die Frage ungelöst, was die unendlichen Modi zu bedeuten haben.

Spinozas Beispiele geben vielleicht Aufschluß, wenn wir sie richtig erklären, denn sie sind nur ganz lakonisch angeführt. Es ist zu bemerken, daß von den Beispielen die materiellen immer einleuchtender sind, als ob die geistigen ihnen nur nachgebildet wären. Bewegung und Ruhe sind ein unendlicher Modus, d. h. alle Modi des Attributs Ausdehnung sind in einem gewissen Verhältnis von Bewegung und Ruhe, mit anderen Worten, sind den Gesetzen der Bewegung unterworfen. Der unendliche Modus ist kein Individuum wie der zeitlich und räumlich begrenzte, er ist Allgemeines und Ewiges. Spinoza bedient sich oft des Begriffs der Naturgesetze. So sagt er im Theologisch-politischen Traktat, in dem er sich vielfach an theologische Begriffe anlehnt, daß die allgemeinen Naturgesetze nur Gottes Ratschlüsse sind, die aus der Notwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur folgen (I, 445). Einige Seiten später: „Weil sich aber die Naturgesetze ins Unendliche ausdehnen und gewissermaßen unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit von uns begriffen werden, und weil die Natur ihnen gemäß nach bestimmter und unveränderter Ordnung verfährt, so zeigen sie uns gewissermaßen die Unendlichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes an“ (I, 449). Im 32. Brief an Oldenburg (1665), der an ihn die Frage gerichtet hatte, wie zu erkennen sei, daß in der Natur jeder Teil mit seinem Ganzen in Übereinstimmung stehe, und wie er mit den übrigen zusammenhänge, antwortet er in ganz elementarer Weise, alle Schuldefinition und Schulbegriffe beiseitelassend, was diese Antwort besonders lehrreich macht. Er führt aus, daß er unter dem Zusammenhang der Teile nichts anderes versteht, als daß die Gesetze oder die Natur des einen Teils sich so den Gesetzen oder der Natur des anderen Teils anpassen, daß sie so wenig wie möglich im Gegensatz zueinander stehen. Bezüglich des Ganzen und seiner Teile betrachtet er die Dinge insofern als Teile eines Ganzen, als ihre Natur sich wechselseitig so einander anpaßt, daß sie soweit wie möglich untereinander übereinstimmen<sup>75</sup>. In bezug auf den Geist faßt er sich natürlich kürzer, da wir hier über den gesetzlichen Zusammenhang viel weniger wissen; er sagt



nur: „Ich nehme . . . an, daß es in der Natur auch eine unendliche Möglichkeit des Denkens gibt, die insofern, als sie unendlich ist, die ganze Natur objektiv in sich enthält, und deren Gedanken in derselben Weise erfolgen, wie die Natur als ihr Vorgestelltes.“ Hier haben wir die beiden unendlichen Modi, Bewegung und Ruhe einerseits und unendliches Denken andererseits, nur daß sich Spinoza nicht der termini technici bedient, die er wieder erklären müßte, was, wie er sagt, zu weit führen würde. Es wird ihm so schwer, dies einem Laien wie Oldenburg auseinanderzusetzen, daß er diesen Teil des Briefes mit der charakteristischen Wendung schließt, er wisse nicht, ob er seine Frage richtig verstanden, oder ob er nicht etwas anderes beantwortet, als jener gefragt habe. Wir aber haben ihn verstanden. Er hat die Gesetzmäßigkeit des Universums als unendlichen Modus bezeichnen wollen, ohne sich dieses Ausdrucks zu bedienen. Derselbe Gedanke findet sich übrigens in dem schon oben zitierten Satz von der Natur als einem Individuum, das trotz der Veränderung seiner Teile als Ganzes unverändert bleibt, offenbar vermöge der Gesetzmäßigkeit des Ganzen.

Hier ist nun der Ort, wo dieser Ausdruck, der sich bei Spinoza nur an der erwähnten Stelle der Emendatio findet, zur Sprache kommen kann, da er ganz offenbar in diesen Zusammenhang gehört. Es handelt sich um die systematische Ordnung und Vereinigung aller unserer Vorstellungen. Das ist nur möglich, wenn wir von Gott ausgehen, aus ihm alle unsere Ideen von physischen Dingen oder realen Wesen ableiten und dabei soviel wie möglich nach der Reihenfolge der Ursachen von einem realen Wesen zu einem anderen fortschreiten. Es ist aber unter dieser Reihenfolge nicht die Reihenfolge der veränderlichen Einzeldinge zu verstehen, da deren unendliche Menge und die unendlichen Umstände, die bei jedem vorwalten, unsere Fassungskraft übersteigen, sondern nur die Reihenfolge der festen und ewigen Dinge (I, 33). Was ist nun unter diesen festen und ewigen Dingen zu verstehen?<sup>76</sup> Bei jenem Ausdruck müssen Spinoza die unendlichen Modi vorgeschwebt haben, da es ja nichts gibt als Gott und dessen Modi, unter den Modi aber nur die unendlichen fest, beständig, unveränderlich genannt werden können. Auch wissen wir, warum er in der Emendatio nicht den

Ausdruck „unendliche Modi“ gebraucht, weil er sich ja dort auf den logischen Standpunkt stellt und diesen ohne Rücksicht auf seine Metaphysik darstellen will. Wo er aber seine Ansicht frei von dieser Beschränkung vortragen kann, wie in der Ethik, bedarf es dieses uneigentlichen Ausdrucks nicht. Daß aber damit eigentlich die Naturgesetze gemeint sind, geht auch daraus hervor, daß es sich um die Kausalzusammenhänge in der Natur handelt, nicht um die konkreten, die ja unübersichtlich mannigfaltig und zahlreich sind, sondern im Gegensatz zu diesen um die Reihenfolge der festen und ewigen Dinge, von denen es sogar ausdrücklich heißt, daß in ihnen die Gesetze als in ihren wahren Gesetzbüchern eingeschrieben sind, nach denen alles einzelne geschieht und geordnet wird. Diese ausdrückliche Erwähnung der Gesetze läßt nun doch hier eine Lücke erkennen, die zwischen dem Wortlaut und der Auffassung klafft. Die festen und ewigen Dinge sind dem Wortlaut nach nicht die Gesetze des Geschehens, weil es ja heißt: die festen und ewigen Dinge und die Gesetze. Gesetze und feste ewige Dinge sind also nicht Eines! Auch heißt es dann von den festen und ewigen Dingen, daß sie einzeln sind (*singularia*) und ein Gesetz kann man doch unmöglich ein Einzelnes nennen. Gesetz ist seiner Natur nach ein Allgemeines. Aber andererseits ist das Allgemeine ja nichts Wirkliches, ist ein *ens rationis*. Der Begriff des Gesetzes wird zwar oft erwähnt, aber nie erörtert, weil es ja nur Gott und dessen Modi gibt. Deshalb geht Spinoza den prinzipiellen Erörterungen dieses Begriffs aus dem Wege. Aber was sind dann Gesetze? Sie sind die Verhaltensweisen der Dinge, wurzeln also im Wesen der Dinge, so daß man austatt „Gesetz“ eigentlich „Dinge“ sagen muß, „sofern sie sich in beständiger und ewiger Weise verhalten“. Deshalb kann man statt Gesetz unendlicher Modus sagen, oder *res fixae et aeternae*. Auch erkennt Spinoza ihre Allgemeinheit an, trotzdem sie *singularia* sind. Er sagt am Schluß des zitierten Satzes, „daß sie zwar einzeln sind, aber doch für uns „wie Allgemeines“ (*tamquam universalia*), wie Gattungsbegriffe und nächste Ursache aller Dinge. Damit ist unsere Interpretation vollständig bekräftigt, und die *res fixae et aeternae* sind genau dasselbe wie die *modi infiniti*, der große gesetzmäßige Zusammenhang aller Dinge,

die materielle Welt als einheitliches Ganzes, *facies totius universi*, die geistige Welt als Gottes unendlicher Verstand, wobei wieder darauf hingewiesen werden muß, daß der *facies* kein gleichbedeutender Ausdruck auf geistigem Gebiet beigestellt wird. Davon muß noch gesprochen werden.

Die äußeren Umrisse des Systems stehen nun klar vor uns. Gott ist, in ihn mündet, aus ihm kommt alles. Die verschiedenen Sphären des Seins sind in ihm Eins, desgleichen die ungeheure Mannigfaltigkeit innerhalb dieser Sphären. Und alles verknüpft die Weltenkette der Notwendigkeit. Nichts kann anders sein, als es ist, nichts anders geschehen, als es geschieht. Der unendliche Reichtum des Urgrunds entläßt sich notwendig in einen ebenso unendlichen schöpferischen Reichtum der Folgen. Diese Notwendigkeit knüpft das Entfernteste an das Erste und bewirkt die Einheit des Alls. Alles ist mit allem verbunden, sozusagen horizontal und vertikal und in allen unzähligen Richtungen. Deshalb kann gesagt werden, Gott ist in allem und alles ist Gott. Nirgends ist Schein. Die Einzeldinge sind wirkliche Einzeldinge, Gott ist wirklicher Gott; die Einzeldinge tasten die Einheit Gottes nicht an, Gott nicht die Wirklichkeit der Einzeldinge. So wie die Figuren im Raum nicht ohne den Raum denkbar sind, der wirkliche Raum alle Figuren umfaßt, diese Figuren der Einheit des Raumes nichts anhaben können und der Raum sich unbeschadet der Unendlichkeit der in ihm verzeichneten Figuren in ihnen allen offenbart, so verhält es sich mit Gott und den von ihm abhängigen Modi. Nur der eine Unterschied besteht, daß die Figuren in den Raum wir einzeichnen, die Modi sich aber selber in Gott einzeichnen, d. h. notwendig aus Gott folgen. Die Modi haben ihre reale Existenz, aber eine beschränkte. Auch über die Unveränderlichkeit Gottes bei allem Reichtum des Weltgeschehens lehrt uns der Raum. Denn verändert sich der Raum, trotz der unendlichen Folgen, die ihm anhaften? Er bleibt immer derselbe, einig, unteilbar, unveränderlich. Das Analogon der geistigen Welt ist nicht so sinnenfällig zu konstruieren, oder vielmehr, es muß überhaupt erst konstruiert werden. Der unendliche Verstand Gottes ist nicht so selbstverständlich.

In dem berühmten Anhang zum ersten Teil der Ethik ist ein Hinweis auf die Mathematik besonders lehrreich. Er will



hier den Zweckgedanken als das Urvorurteil des Denkens ausjäten. Die Menschen tun alles um eines Zweckes willen, um des Nutzens willen, den sie erstreben. So wird der Zweck dominierend in ihrem Denken, so betrachten sie alles als Mittel zu einem Zweck, nämlich zu ihrem Nutzen, und schließen, daß Gott alles zu ihrem Nutzen geschaffen habe. Daher auch dann der Aberglaube. Und trotzdem sie tagtäglich die Erfahrung machen, daß es ebenso viel Schädliches wie Nützlichendes in der Natur gebe, das den Frommen ebenso betreffe wie den Gottlosen, wäre doch das Vorurteil unausrottbar gewesen, „wenn nicht die Mathematik, in der es sich nicht um Zwecke, sondern nur um Wesen und Eigenschaften von Figuren handelt, den Menschen eine andere Wahrheitsnorm gezeigt hätte“ (I, 71). Die Mathematik kennt in der Tat keine Zwecke, nur Grund und notwendige Folge. Desgleichen geht alles in der Natur mit ewiger Notwendigkeit und höchster Vollkommenheit vor sich. Die Lehre vom Zweck in der Natur stellt alles auf den Kopf, sie sieht als Wirkung an, was in Wahrheit Ursache ist, und umgekehrt. Diese Formel haben sich alle modernen Lehrer der natürlichen Entwicklung zu eigen gemacht. Ebenso behandelt er die Begriffe Gut und Schlecht, Häßlich und Schön, Ordnung und Verwirrung. Das alles sind Begriffe, denen nicht der Verstand, sondern die Einbildung (*imaginatio*) zugrunde liegt. Jeder beurteilt die Dinge nach der Beschaffenheit seines Gehirns, oder vielmehr, er hält die Erregungen der Imagination für die Dinge selbst (*imaginationis affectiones pro rebus accipit* [I, 74]). Es sind aber nur Wesen der Einbildung (was hier gleichbedeutend ist mit sinnlicher Wahrnehmung), *entia imaginationis*.

Gott ist das ewige, unendliche Prinzip der Notwendigkeit, mit der alles, was ist, aus seinem Wesen folgt.

#### B. DIE LEHRE VOM GEIST (*MENS*)<sup>77</sup>

Es mußte öfter darauf hingewiesen werden, daß wir vom Attribut des Denkens bisher kaum mehr als den Namen gehört haben. Wir wissen, was unter Ausdehnung zu verstehen ist. Was heißt Denken?

Im ersten Teil wird diese Frage aufgeworfen und in einer Weise beantwortet, die in eine Sackgasse zu führen scheint. Spinoza sagt: Wenn Verstand und Wille zu Gottes ewiger



Wesenheit gehören, so ist unter diesen beiden Attributen (er gebraucht hier den Ausdruck Attribut im uneigentlichen Sinne, da ja der Wille kein besonderes Attribut neben dem Verstande ist) offenbar etwas ganz anderes zu verstehen, als was die Menschen gewöhnlich damit meinen. Sie stimmen höchstens im Namen überein, wie das Sternbild Hund und das bekannte Tier (I, 17. Schol.). Er führt dafür folgenden Beweis. Unser Verstand ist nach (*posterior*) oder gleichzeitig mit den erkannten Dingen, der göttliche ist, seiner Kausalität gemäß, vor (*prior*) ihnen. Die Wahrheit und wirkliche Wesenheit der Dinge ist deshalb wie sie ist, weil sie in Gottes Verstand als Idee existiert. Gottes Verstand ist die Ursache der Dinge, was auch die bemerkt haben, die sagen, Gottes Verstand, Gottes Wille und Gottes Macht seien eins und dasselbe. Wenn aber Gottes Verstand die Ursache der Dinge ist, so muß er von ihnen verschieden sein, „denn das Bewirkte unterscheidet sich von seiner Ursache genau in dem, was es von der Ursache hat“<sup>78</sup>. Dieses seltsame Prinzip wird durch ein Beispiel erläutert. Ein Mensch ist z. B. die Ursache der Existenz, nicht aber der Essenz eines anderen Menschen, denn die Essenz ist eine ewige Wahrheit. Da nun Gott Ursache sowohl der Essenz wie der Existenz unseres Verstandes ist, so ist sein Verstand nach Essenz und Existenz von dem unseren verschieden und kann höchstens im Namen mit ihm übereinstimmen.

Wie sollen wir ihn aber dann überhaupt erkennen, und was für ein Verstand ist er? Mit welchem Recht nennen wir das göttliche Attribut Verstand? Das Sternbild Hund und das Haustier haben in der Tat nichts miteinander gemein; hat unser Verstand ebenso wenig mit dem göttlichen gemein? Das ist die Ausrottung des Anthropomorphismus aus dem Gottesbegriff bis in das äußerste Extrem. Alles auf Grund des Prinzips, daß die Wirkung von ihrer Ursache gerade in dem grundverschieden ist, was sie von der Ursache hat. Es heißt aber, daß der Modus nichts anderes ist als Gottes Attribut in gewisser und bestimmter Weise ausgedrückt. Also ist der menschliche Verstand als endlicher Modus nichts anderes als eine Modifikation des göttlichen Attributs des Denkens. Und da soll er von diesem so verschieden sein, wie das Sternbild Hund von dem Haustier<sup>79</sup>?

Was heißt ferner überhaupt „Denken“? Unter Denken kann zweierlei verstanden werden, das Denken als psychischer Vorgang und als Erkenntnis, d. h., was es ist und was es bedeutet. Spinoza bedient sich nicht dieser Ausdrücke, aber er kennt, wie wir sehen werden, diesen Unterschied. Wie grenzt er diese beiden Betrachtungsweisen ab und wie bezieht er sie aufeinander?

Alle Ausführungen, die wir in bezug auf den göttlichen und menschlichen Verstand finden, lösen uns nicht die aufgestellte Frage. Das Denken, wie wir schon wissen, ist eines der unendlich vielen Attribute Gottes, das Gottes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. II, 1. Schol.: „Wir können den Begriff eines unendlichen, denkenden Wesens bilden, weil ein denkendes Wesen, je mehr es denken kann, desto mehr Realität enthält; was also unendlich vieles auf unendlich viele Weisen denken kann, ist an Kraft des Denkens unendlich.“ Der Beweis geht direkt von unserem Denken aus. In Gott gibt es notwendigerweise eine Idee von seiner Wesenheit und von allem, was aus seiner Wesenheit folgt. Diese Idee kann nur einzig sein. Alle Ideen sind Ideen Gottes, sofern er als ein denkendes Ding angesehen wird. Man denke aber nicht, daß sich Gott etwa so erkennt, daß er sich zum Objekt wird, wie wir uns vorstellen, daß unsere Erkenntnis entsteht, indem die Dinge uns zum Objekt werden. Die Idee Gottes und alles, was aus ihr folgt, ist einzig und allein Folge aus dem Attribute des Denkens. Die Selbständigkeit der Attribute ist bis zur äußersten Spitze durchgeführt. Nur der Punkt der obersten Spitze ist gemeinsam, nämlich Gott (ib. Prop. 1—6).

Wie kommt es nun doch zum Gleichnis Hund-Sternbild und Hund-Tier? Gottes Verstand ist nicht wie der des Menschen. Wie ist er aber? Wir müssen mit der Erklärung warten, bis uns der Begriff der Idee ganz klar wird.

Der berühmte Satz: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge“ (*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* [I. pr. 7]) ist nach dem bisherigen selbstverständlich. Spinoza gibt auch keinen Beweis, er verweist nur auf das Axiom, daß die Erkenntnis der Wirkung von der Erkenntnis der Ursache abhängt und diese in sich schließt (*eandem involvit* [I. 4. Ax.]<sup>80</sup>). Das



Axiom bezieht sich sowohl auf das Reich des Ausgedehnten als auch auf das der Ideen. Die Idee ist aber Idee eines Dinges. Also entspricht jedem Dinge eine Idee und die beiden Reihen, laufen notwendig parallel.

Dennoch ist das Scholion zum Lehrsatz von ausschlaggebender Bedeutung. Denn wenn die Trennung am schärfsten formuliert ist, ist Gott am nächsten. Wenn nämlich die denkende und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe sind, nur unter verschiedenen Attributen begriffen, so ist auch der Modus der Ausdehnung und die Idee dieses Modus eine und dieselbe Sache, nur auf zwei Arten ausgedrückt. Das haben auch einige Hebräer wie durch einen Nebel gesehen, die sagten, daß Gott, Gottes Verstand und die von ihm erkannten Dinge ein und dasselbe seien. Beispiel: Der Kreis in der Natur und die Idee dieses tatsächlich existierenden Kreises sind ein und dasselbe Ding, durch verschiedene Attribute erklärt. Die Reihen laufen parallel. Die Idee des Kreises als Modus des Denkens kann nur durch einen anderen Modus begriffen werden, und dieser wieder durch einen anderen, ins unendliche. Der Kreis als Modus der Ausdehnung folgt aus einem anderen Modus der Ausdehnung usf. Dasselbe gilt von all den anderen unendlichen Attributen, die aber unserer Erkenntnis verschlossen sind.

Daraus folgt, daß sich in Gott auch die Ideen aller anderen Attribute und die Ideen ihrer Modi vorfinden, die wir aber nicht erkennen. So laufen unendlich viele solcher Parallelen nebeneinander, von denen wir nur zwei erkennen. Aber die Sache ist noch nicht geklärt. Das fühlt auch Spinoza, der am Schluß des wichtigen Scholions erklärt, er könne das hier nicht klarer auseinandersetzen.

„Idee“ ist nach unserem Sprachgebrauch eine Vorstellung, zu der ein Vorgestelltes, das Ding, das wir vorstellen, gehört. Wie die Vorstellung entsteht, gehört in die Psychologie; welchen Erkenntniswert sie besitzt, wird nach den Grundsätzen der Logik als Erkenntnislehre entschieden. Bei Spinoza, wie wir schon sahen, ist die Idee ein metaphysischer Begriff, sie ist Modus des Attributs des Denkens, und ihr Wert wird durch die Prinzipien der Metaphysik, d. h. der Lehre von Gott und dessen Attributen, entschieden. Ist ja das, was wir zur Erkenntnislehre rechnen, bei Spinoza ein Teil



der Metaphysik, d. li. es gibt Ansätze zur Begrenzung der beiden Gedankenreihen, aber sie sind nicht strenge durchgeführt. So kann denn Spinoza den Satz aufstellen, der Geist sei nichts anderes als die Idee eines wirklich existierenden Einzeldings (II, 11), also sei der menschliche Geist ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes (Coroll. II, 11). Da aber die Idee Erkenntnis des Einzeldinges ist, dessen Idee sie ist, hat der Geist Kenntnis von dem, was im Körper vorgeht. Das kann so ausgedrückt werden: Der Mensch besteht aus Körper und Geist, und der menschliche Körper existiert so, wie wir ihn empfinden (ib. 13, Cor.). Man sieht, die Seele wird hier rein logisch gefaßt; sie ist Erkenntnis des Leibes. Dies gilt nun ganz allgemein. Jedem Modus der Ausdehnung ist ein Modus des Denkens, eine Idee als Geist beigeordnet, und Spinoza wirft auch ganz kurz hin, alle Individuen seien, wenn auch in verschiedenem Grade, beseelt. Man kann diese Ansicht eine Art von Panpsychismus nennen, darf aber nicht vergessen, daß Seele hier Idee, Idee aber Erkenntnis bedeutet, so daß dieser Panpsychismus eher Panlogismus genannt werden mag. Vom Verhältnis der Attribute zueinander sagt uns Spinoza nichts weiter, als daß einem Ding desto mehr Attribute zukommen, je mehr Realität es hat, ferner, daß jedes einzelne Attribut nur durch sich selber begriffen werden kann (I, 9 pr.). Besonders den letzten Satz wird er nicht müde zu wiederholen; so erklärt er nochmals in II, 6, mit bezug auf die Modi, daß die Modi eines jeden Attributes Gott nur insofern zur Ursache haben, als er unter dem betreffenden Attribut betrachtet wird; kurz, die Attribute können nicht eines auf das andere zurückgeführt werden, außer soweit sie in letzter Instanz Attribute der einen Substanz sind. Aber Denken und Ausdehnung sind doch in ganz eigener Art aufeinander bezogen, nämlich wie Gedanken und Objekt des Gedankens. Idee, Gedanke ist sicherlich etwas anderes, *toto genere* anderes als das, was durch den Gedanken erkannt wird. Aus der *Emendatio* wissen wir (s. oben), daß das Dreieck und die Idee, der Begriff, die Erkenntnis des Dreiecks gänzlich verschieden sind. Das Dreieck hat drei Seiten und drei Winkel, die Idee des Dreiecks hat weder Seiten noch Winkel. Ebenso könnten wir sagen, die Idee von Rot sei nicht rot, die Idee des Bittern nicht bitter, die



Idee des Schmerzes nicht schmerzhaft. Dennoch aber ist die Idee des Dreiecks mit dem Dreieck unlöslich verbunden. Man kann dafür kein erläuterndes Beispiel anführen, weil dieses Verhältnis ganz eigen, einzig in seiner Art ist. Wir brauchen aber auch kein Beispiel, weil das das Klarste ist, was es gibt. Jeder Begriff ist der Begriff seines Objekts. Es ist eigentlich eine Tautologie, zu sagen, der Begriff beziehe sich auf sein Objekt; sage ich „Begriff“, so heißt das „Begriff des Objekts“. Man kann doch nicht ins Blaue hinein begreifen, man begreift immer etwas, den Gegenstand, das Ding. So verschieden auch Begriff und Sache sind, so beziehen sie sich doch in so unlösbarer Weise aufeinander, daß eigentlich nur wieder der Verstand sie in Gedanken voneinander lösen kann. Gewiß, der Gedanke ist in mir, sein Gegenstand außer mir; aber der Gedanke ist nichts, wenn es nicht der Gedanke (Idee, Begriff) des Gegenstandes ist, dessen Gedanke er ist. Muß nicht jeder Begriff der Begriff des Begriffenen sein? Und ebenso, muß nicht jeder Gegenstand, wenn ich ihn denke, der Gegenstand dieses Denkens sein? Also läuft das Attribut des Denkens immer parallel mit dem der Ausdehnung; steige ich aber von der Höhe des Attributs zur Tiefe der Einzeldinge, der Modi herab, dann sehe ich, daß der Modus des Denkens auf den der Ausdehnung in einer Weise aufs innigste bezogen ist, die wir eben Denken nennen. Das Denken denkt die Ausdehnung. Deshalb sagt Spinoza immer, man müsse vom Gegenstande ausgehen, nicht weil er, wie gesagt wurde, zum Naturalismus neigt, sondern weil Denken immer Denken des Gegenstandes ist.

Je konsequenter Spinoza die im Kurzen Traktat konzipierten Gedanken in der Ethik zu Ende dachte, desto mehr wuchs das Übergewicht der idealistischen Auffassung über die realistische. Es ist eine geradezu horrende Verkennung Spinozas, wenn man ihn einen Materialisten nennt, wie vielfach geschehen. Denken und Ausdehnung sind zwei koordinierte Attribute in unserer Auffassung. Aber das Denken hat eigentlich von Anfang das Übergewicht. Gott denkt, und Gott ist ausgedehnt, soweit wir ihn verstehen. Aber an sich denkt Gott nicht nur die Ausdehnung, sondern alles, was aus Gottes Unendlichkeit folgt, alle seine unendlichen Attribute und alle unendlichen Modi seiner

unendlichen Attribute. Der Strahl des Denkens reicht über unsere Sphäre hinaus, in die Welt des ewig uns Verschlossenen. Diese wird uns heimlicher, wenn wir wissen, daß auch dort der Gedanke waltet<sup>81</sup>.

Das Grundproblem aller Erkenntnistheorie, wie der Verstand zu der Erkenntnis der außer ihm liegenden Dinge gelange, ist für Spinoza kein Problem. Da allen Modi der Ausdehnung, d. h. den Dingen entsprechende Modi des Denkens, d. h. Ideen, d. h. Erkenntnisse, parallel laufen, so ist die Frage in einer Weise gelöst, die eher ein Zuviel als ein Zuwenig enthält. Denn nun entsteht die Frage, wie es überhaupt zu einem Irrtum, zu einem Falscherkennen kommen kann. Auf dem Boden der Metaphysik ist diese Frage unlöslich; Spinoza muß den Standpunkt ändern und von den Tatsachen der Erfahrung ausgehen, um den Irrtum erklären zu können.

Es ist auch ganz konsequent, wenn er im Scholion zu II, 17 erklärt, daß die Vorstellungen der Seele (*imaginatio-nes*), an und für sich betrachtet, überhaupt keinen Irrtum enthalten, dieser vielmehr nur entsteht, wenn wir nicht wissen, daß der Gegenstand der Vorstellung unmöglich ist. Der Irrtum ist nichts Positives, er besteht nur in einem Mangel an Erkenntnis (ib. 35. Schol.).

Das Beispiel, das er hier gibt und IV, 1. Schol. ausführlicher und verständlicher wiederholt, deutet aber anderswohin, auf einen Gedanken, der sich schon im Kurzen Traktat ankündigt. Die Sonne scheint uns ungefähr 200 Fuß von uns entfernt. Die Täuschung stammt daher, daß wir ihre wahre Entfernung nicht wissen. Wissen wir sie, dann hört der Irrtum auf. Aber die Sonne erscheint uns immer noch so nahe wie zuvor, weil wir uns die Entfernung nach dem Eindruck vorstellen (*imaginari*), den die Sonne auf unser Auge macht. Das Beispiel aber weist uns darauf hin, daß wir einen Unterschied machen müssen zwischen den Eindrücken der Sinne, den *imaginatio-nes*, und den Ideen. Die meisten Irrtümer stammen aus der Verwechslung der beiden. So verknüpfen die meisten Menschen das Wort Gott mit Bildern der Sachen, die sie gewöhnlich sehen, und er setzt hinzu, daß dies schwer zu vermeiden ist, weil sie immer von Körpern affiziert werden. Es bleibt also dabei: der Irrtum oder die Falschheit besteht



nur in einem Mangel an Erkenntnis. Aber die Vorstellung, die *imaginatio*, muß gesondert untersucht werden.

Für diesen Begriff ist der Ausdruck „Vorstellung“ wegen unseres Sprachgebrauches keine passende Übersetzung, aber auch „Einbildung“ trifft nicht Spinozas Meinung. Am besten wäre es vielleicht mit „sinnlicher Vorstellung“ zu verdeutschen. Im Scholion zu II, 17 definiert Spinoza: „Jene Affektionen des Körpers, deren Ideen äußere Körper als uns gegenwärtig darstellen, werden wir Bilder der Dinge nennen, obgleich sie nicht Bilder der Gegenstände zeigen. Wenn nun die Seele den Körper auf diese Weise betrachtet, werden wir sagen, sie stellt sinnlich vor.“ Ganz klar sind diese Sätze nicht; im ersten Satz heißen die Affektionen des Körpers Bilder der Gegenstände, im zweiten stellt die Seele sinnlich vor, aber offenbar gehört die sinnliche Vorstellung doch zur Seele, zum Körper dagegen die *imago rei*, das Bild des Dinges. Volle Aufklärung bringt hierüber das Scholion zu IV, 1: „Die sinnliche Vorstellung ist eine Idee, die mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers als die Beschaffenheit des äußeren Körpers anzeigt, aber nicht deutlich, sondern verworren.“ Damit sind wir auf den Zustand des Körpers als den Anlaß zur Bildung dieser und anderer Ideen verwiesen<sup>82</sup>.

Spinoza hatte die Absicht, die allgemeinen Prinzipien der Körperlehre in einem eigenen Werke darzulegen, brachte sie aber nicht zur Ausführung. Im zweiten Teil der Ethik behandelt er nur soviel davon, wie er zu seiner Seelenlehre braucht; im ganzen hält er sich dabei an Descartes und zeigt im eigentlich Physischen wenig Eigentümliches.

Für die Psychologie ist zuerst der Begriff des Individuums wichtig. Er wird rein mechanisch gefaßt. Wenn mehrere Körper so vereinigt sind, daß sie einander ihre Bewegungen nach einer gewissen Regel mitteilen, so sagen wir, daß sie ein Individuum ausmachen (Def. zu II, 2). Wenn die Teilkörper auch beständig wechseln, aber anstatt der ausgetretenen andere von derselben Natur treten, so behält das Individuum seine vorige Natur (ib. Lemma 4) auch dann, wenn nur die Regel der Bewegung und Ruhe zwischen den Teilen dieselbe bleibt usw. Es können sich ferner Individuen höheren Grades bilden, und so gelangt Spinoza zu dem Satz, daß die ganze Natur ein Individuum

ist, dessen Teile, d. h. alle Körper insgesamt, ohne irgendeine Veränderung des Ganzen unendlich wechseln (ib. Schol. zu 7), — eine gleichsam empirische Bestätigung des Einheitsgedankens, der seine ganze Philosophie beherrscht.

Anthropologisch ist wichtig, daß der menschliche Körper ein Individuum höherer Gattung ist, d. h. aus sehr vielen Individuen zusammengesetzt, die ihrerseits wieder vielfach zusammengesetzt sind (ib. Postulatum 1). Diese und folglich der ganze menschliche Körper können von äußeren Körpern vielfach affiziert werden. Die Seele aber hat die Fähigkeit, diese Affektionen wahrzunehmen. Wenn wir nun hinzunehmen, daß jede solche Affektion von der Natur des affizierenden und des affizierten Körpers abhängt (ib. 1. Axiom nach Lemma 3), so folgt der höchst wichtige psychologische Satz, daß auch die Affektionen des menschlichen Körpers die Natur dieses Körpers und des affizierenden Körpers in sich schließen; aus diesem wieder der erkenntnistheoretische, daß die sinnlichen Eigenschaften in der Wahrnehmung subjektiver Natur sind, den Spinoza nur nicht so ausgesprochen hat. „Die Ideen, die wir von Körpern haben, zeigen mehr den Zustand unseres Körpers, als die Natur der äußeren Körper an“ (ib. 16. Cor. 2).

Ebenso einfach und überzeugend ist die Ableitung des Phänomens, daß wir Nichtvorhandenes auch als Gegenwärtiges empfinden können. Desgleichen wird die Assoziation der Vorstellungen und der Erinnerung aus den Affektionen des menschlichen Körpers erklärt und von den logischen Verbindungen unterschieden.

Dieser ganze psychologische Teil ist in seiner Gedrungenheit und Struktur bewundernswert. Er weiß auch die Klippe zu umschiffen, wie es kommt, daß die Seele, welche die Idee, also die Erkenntnis des Körpers ist, diesen doch nicht unmittelbar erkenne. In der Pr. 12 heißt es ja ausdrücklich, daß die menschliche Seele alles wahrnehmen muß, was im Körper geschieht. Aber Pr. 19 bringt die Lösung. Nur durch die Ideen der Affektionen, welche der Körper erleidet, erkennt die menschliche Seele den menschlichen Körper; im vorigen Satz stand der Ausdruck, daß die Seele alles erkenne, was im Körper geschieht. „Geschieht“ bedeutet hier „affiziert wird“. Diese Affektionen nimmt die Seele wahr, und nur durch die Idee dieser Affektionen den Körper.



In überraschender und reif durchdachter Weise wird an dieser Stelle das Selbstbewußtsein erklärt. Auch von der menschlichen Seele muß es in Gott eine Idee geben, d. h., da die Seele nichts ist als die Idee des Körpers, so muß es auch eine Idee dieser Idee in Gott geben. Die Seele ist ein wirklich existierendes Einzelding, von dem es wieder eine Idee gibt (ib. Pr. 20). Und wie die Seele mit dem Körper vereinigt ist, so die Idee der Seele mit der Seele (ib. Pr. 21). Wir wissen aber, daß Seele und Körper im letzten Grunde ein und dasselbe Ding sind, nur unter verschiedenen Attributen angesehen; also sind auch Seele und Idee der Seele ein und dasselbe Ding, aber unter demselben Attribut begriffen. Damit ist der Begriff des Selbstbewußtseins abgeleitet. Es ist nicht etwa eine besondere Kraft der Seele oder ein eigenes Organ des Geistes, es ist Eins mit der Idee; die Idee der Idee ist eine Form der Idee (ib. Schol.), sofern sie als Modus des Denkens, ohne Beziehung aufs Objekt angesehen wird. Daß hier ein Fortgang ins unendliche vorliegt (Idee der Idee, Idee der Idee der Idee usf.), wissen wir schon. Ebenso nimmt die Seele nicht nur die Affektionen des Körpers, sondern auch die Ideen dieser Affektionen wahr, und wie sie den Körper nur aus dessen Affektionen erkennt, so erkennt sie aus den Ideen dieser Affektionen sich selber.

Auf der Schwelle des geistigen Gebietes stehen die Bilder und die Sprache. Daß unter den Bildern nichts Geistiges zu verstehen ist, haben wir schon gesehen. Hier wird es deutlicher ausgesprochen (pr. 49, Schol.): „Denn das Wesen der Worte und Bilder besteht nur in körperlichen Bewegungen, die den Begriff des Denkens nicht im mindesten in sich schließen.“ Ja, Spinoza bemerkt ausdrücklich, daß diese Bilder gar nicht Bilder sind, er nennt sie wohl Bilder, obgleich sie die Gestalten der Dinge nicht wiedergeben (s. oben). Man muß diese drei: Idee, Bild, Wort sorgfältig auseinanderhalten. Aus deren Verwechslung entsteht viel Unheil, wie aus der bald zu erörternden Willenslehre ersichtlich ist.

Nun treten wir über diese Schwelle in das Reich des Geistigen. Hier stoßen wir zuerst auf die *imaginatio*, die sinnliche Vorstellung, die Sinneswahrnehmung. Spinoza unterscheidet *de facto* die *imaginatio* vom Verstand, aber wir suchen vergeblich nach einer scharfen begriff-

lichen Unterscheidung. Bald scheint es, daß Verstand und Imagination nur graduell, bald daß sie generell unterschieden sind, und es entsteht so ein fast unerträgliches Schwanken der Auffassung. Von Gott aus gesehen, existiert dies Problem gar nicht. Vom Menschen ausgehend, ist der Unterschied gegeben und klufftief. So heißt es im Anhang zum ersten Teil, daß jeder die Dinge nach der Beschaffenheit seines Gehirns beurteilt oder vielmehr die Fiktionen der *imaginatio* für die Dinge nimmt (I, 74). Und gleich darauf: daß die Menschen die Dinge lieber imaginieren als verstandesmäßig erkennen. Dennoch bekommen wir keine scharfe Unterscheidung. Die *imaginatio* hängt offenbar mit den Eindrücken der Sinne zusammen; da aber ein solcher Eindruck eher die Beschaffenheit des eigenen als des äußeren Körpers anzeigt, so wird zwar dieser äußere Körper als wirklich existierend betrachtet (II, 17), aber wir haben keine vollkommene Erkenntnis desselben. Diese Bilder täuschen nicht, aber sie sind mangelhaft. Eine vollkommene Erkenntnis nennen wir *adäquat*, welcher Ausdruck schon am Anfang des zweiten Teils definiert wird. Wir erhalten also durch die Sinne keine adäquate Erkenntnis der äußeren Dinge, keine des eigenen Körpers, auch nicht der eigenen Seele. Deren Erkenntnis ist verworren und verstümmelt (*cognitio mutilata et confusa* [s. bes. Pr. 29, Coroll.]). Bei Descartes ist die wahre Einsicht klar und bestimmt; bei Spinoza kommt die Verstümmelung hinzu, was für ihn höchst wichtig ist. Er kann keinen anderen Wertunterschied zwischen Verstand und *imaginatio* machen, als daß die letztere nicht vollständig ist. Das sahen wir schon im Kurzen Traktat; da jeder körperlichen Affektion eine Idee entsprechen muß, die ja nichts anderes ist als die Erkenntnis dieser Affektion, so kann auch diese Idee nicht falsch sein. Wohl aber kann sie verstümmelt sein, da die Affektionen des Körpers sowohl die eigene Natur desselben als die Natur des affizierenden Körpers in sich schließen, also eine Verworrenheit entsteht und eine Verstümmelung, da nicht alles, was in der Natur zusammengehört, von uns in diesem Falle betrachtet wird.

Auch fällt ins Gewicht, daß wir die Dinge durch die Sinne nicht in ihrer wahren Verknüpfung betrachten, sondern wie sie sich zufällig darbieten. Das nennt Spinoza



auch Betrachtung von außen (*ex rerum nempe fortuito occursu . . . et non interne . . .* [29 Schol.]). Die von „innen“ ist adäquat, vollkommen, trotzdem die Sinne an ihr, wie wir sehen, beteiligt sind.

Bedenken müssen noch die Bestimmungen über Zeit und Raum erregen. Über den Raum heißt es (s. das umfangreiche Scholion zu I, 15), daß wir die körperliche Substanz und überhaupt alle Größen als teilbar denken, während sie doch unteilbar sind. Darauf ist zu erwidern, daß wir eben die Größe auf zweierlei Art begreifen, nämlich einerseits abstrakt und oberflächlich, wenn wir sie imaginieren, andererseits als Substanz, was allein durch den Verstand geschieht. In der Imagination erscheint sie uns als endlich, teilbar und aus Teilen zusammengesetzt; fassen wir sie aber ins Auge, wie sie im Intellekt ist, dann erscheint sie als unendlich, einzig und unteilbar. Das ist jedermann klar, der zwischen Imagination und Intellekt zu unterscheiden weiß (I, 52).

Mit der Zeit verhält es sich ähnlich wie mit dem Raum. II. Pr. 44, I. Coroll. heißt es, daß es bloß von der Imagination abhängt, die Dinge hinsichtlich der Vergangenheit sowohl wie der Zukunft als zufällig zu betrachten. Spinoza gibt dann im Scholion eine psychologische Erklärung des Ursprungs der Zeitvorstellung mit Hilfe der Ideenassoziation, der Erinnerung und Erwartung. Wir brauchen darüber nicht ausführlich zu berichten, es ergibt sich für uns, die wir durch Kant genauer orientiert sind, daß die Anschauung der Zeit, die hier abgeleitet werden soll, überall schon vorausgesetzt wird. Wichtiger ist, daß wir die Dinge unter einer gewissen Art der Ewigkeit auffassen, wenn wir sie nach der Natur der Vernunft auffassen: *de natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere* (ib. Cor. 2). Darauf weist schon die 8. Definition (der Ewigkeit) im Anfang der Ethik hin: „Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, sofern sie als notwendige Folge aus der Definition eines ewigen Dinges begriffen wird.“ Während also der Begriff der Ausdehnung, wie er sich der Imagination darstellt, nur korrigiert werden muß, um als wahr erkannt zu werden — was ja auch daraus hervorgeht, daß die Ausdehnung, richtig aufgefaßt, ein ewiges und unendliches Attribut der Substanz ist —, bedeutet der Begriff der Zeit für die vernunftgemäße

Auffassung nichts Wahres. Denn Zeit und Ewigkeit sind *toto genere* verschieden. Gott ist nicht in der Zeit, er ist ewig. Setzen wir in der angeführten Definition der Ewigkeit anstatt „Ding“ ein Konkretum, z. B. Dreieck, so ist klar, daß der Begriff des Dreiecks weder Vergangenheit noch Gegenwart noch Zukunft hat; er ist ewig, seine Existenz hat keine Beziehung zur Zeit. Es dauert nicht länger oder weniger lang als z. B. der Kreis. So verhält es sich aber mit jeder Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges (ib. 45), da ja die Einzeldinge ohne Gott nicht begriffen werden können. Im Scholion bemerkt er dann ausdrücklich, daß unter Existenz hier nicht die Dauer, d. h. die Existenz verstanden werden soll, sofern sie abstrakt und gleichsam als eine gewisse Art der Größe begriffen wird, sondern die Existenz der Einzeldinge selbst, sofern sie in Gott sind. Wir wissen allerdings, daß ein Einzelding nur durch ein anderes Einzelding bestimmt wird, auf gewisse Weise zu existieren, aber die Kraft, mit der jedes in der Existenz beharrt, folgt aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes. Die Schwierigkeit, diese Auseinandersetzung zu begreifen, entsteht offenbar aus dem Umstand, daß Spinoza den Begriff der Zeit aus der wahren Weltbetrachtung ausmerzt. Die Vernunft faßt die Dinge unter einer Art von Ewigkeit auf, auch die endlichen, die entstehenden wie die vergehenden. Auch in diesen ist Ewigkeit, nicht wie die Ewigkeit Gottes, dessen Essenz die Existenz in sich schließt — deshalb sagt Spinoza *sub quadam aeternitatis specie* —, aber doch eine Art Ewigkeit, da ja alles, auch die endlichen Dinge, in Gott sind und ohne ihn weder sein noch begriffen werden können. Aus der Ewigkeit Gottes müßte sich die Ewigkeit aller seiner Folgen ergeben. Nun sind aber die endlichen Dinge vergänglich; wie nun die Vergänglichkeit aus der Ewigkeit folgen soll, sucht diese gewundene Ableitung zu erklären. Auf die geometrischen Lehrsätze paßt sie wunderbar. Aus der unendlichen Ausdehnung, die ewig ist, folgt die Ewigkeit des Begriffs des Dreiecks, das ein Einzelding ist. Das Dreieck kann nicht vergehen. Es ist auch nicht unabhängig von Gott (d. h. von Gott unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet), denn ohne Ausdehnung kein Dreieck. Wie dagegen die endlichen Dinge aus Gott abge-



leitet werden sollen, weiß die Spinozasche Philosophie nicht zu beantworten. Es muß darauf noch zurückgegriffen werden. Hier ist vorläufig nur festzustellen, daß die Zeit, sagen wir die empirische Zeit, nicht zur wahren Natur der Dinge, die zeitliche Auffassung nicht zur wahren Auffassung der Natur der Dinge gehört, also ein Geschöpf der Imagination ist. Wie aber die Zeit in die Welt hineinkommt — das ist die große Frage. Spinoza stellt sie nicht, kann sie also auch nicht beantworten.

Damit haben wir den Wert der imaginativen Erkenntnis bestimmt und besprechen den ersten Punkt mit der sammenhängenden Wertbestimmung im wichtigen 2. Schol. des 40. Lehrsatzes. Spinoza nennt diese Art der Wahrnehmungen (*perceptiones*) Erkenntnis aus unsicherer Erfahrung (*experientia vaga*); sie beziehen sich auf Einzeldinge, die uns durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne verstandesmäßige Ordnung vergegenwärtigt werden. Ganz dieselbe Natur haben Begriffe aus Zeichen, z. B. aus Worten, die uns durch Assoziation an solche imaginierte Dinge erinnern. Jede dieser Arten soll Erkenntnis ersten Grades, Meinung oder *imaginatio* heißen. Das ist also die erste, die unterste Stufe der Erkenntnis, deren drei Gattungen wir bereits aus dem Kurzen Traktat und der *Emendatio* kennen.

Die zweite Gattung der Erkenntnis wird ungemein kurz behandelt; sie ist die Vernunfterkennntnis (*ratio*) und stammt aus Gemeinbegriffen (*notiones communes*) und adäquaten Ideen von den Eigenschaften der Dinge, deren Gewinnung wir sonst als Schlußverfahren bezeichnen. Vorerst behandelt Spinoza die Gemeinbegriffe. Was allen Dingen gemein und was gleicherweise im Teil wie im Ganzen ist, läßt sich nur adäquat begreifen (z. B. Räumlichkeit, Bewegung), da ja hier die Verstümmelung, infolge der Gemeinsamkeit der Eigenschaften, nicht statthat. Je mehr nun der Körper mit anderen Körpern gemein hat, desto größer wird seine Fähigkeit sein, mehrerlei adäquat wahrzunehmen. Spinoza hebt nirgends hervor, daß so die Gemeinbegriffe in der sinnlichen Wahrnehmung wurzeln, aber dennoch adäquat sind. Diese Gemeinbegriffe, die also adäquate Erkenntnis geben, bilden die Grundlagen des Schlußverfahrens. Von den Gemeinbegriffen sind sorgfältig die sogenannten transzendentalen Ausdrücke

(*termini transcendentales*) wie: Wesen, Ding, Etwas zu unterscheiden, die höchst verworren sind, weil ihnen eine viel zu große Anzahl von Bildern zugrunde liegt, als daß wir sie deutlich sondern könnten. Ähnlicher Natur sind die allgemeinen Begriffe (*notiones universales*), wie Mensch, Hund usw., die sich außerdem bei verschiedenen Menschen verschieden gestalten, je nachdem diese auf verschiedene gemeinsame Eigenschaften der Dinge achten. Daraus entstehen dann Streitigkeiten unter den Philosophen, die die Naturdinge durch die bloßen Bilder der Gegenstände erklären wollen.

Ebenso kurz wird die dritte Gattung der Erkenntnis behandelt, die er intuitive Wissenschaft nennt (*scientia intuitiva*). Diese Gattung der Erkenntnis schreitet von der adäquaten Idee der formalen Wesenheit einiger Attribute Gottes zu der adäquaten Erkenntnis der Wesenheit der Dinge fort. Es folgt das Beispiel der Regel *de tri*, wie im Kurzen Traktat und in der *Emendatio*.

Wir haben den Wahrheitsgehalt der verschiedenen Gattungen des Erkennens bestimmt; wo ist aber die Gewähr für diese Bestimmung, welches ist die Norm der Wahrheit? Wir erhalten auf diese Frage eine metaphysische und eine erkenntnistheoretische Antwort. Die metaphysische lautet: Eine wahre Idee in uns ist eine Idee, die in Gott adäquat ist, sofern er durch die Natur der Seele erklärt wird. Aber von dieser Idee muß es in Gott, wie wir schon wissen, auch eine Idee geben, also eine Idee der Idee, d. h. wir wissen, daß wir wissen, daß wir unseres Wissens gewiß sind (II, 43 Dem.). Erkenntnistheoretisch ausgedrückt, ist die Idee nicht etwas Stummes wie ein Gemälde auf einer Tafel, sondern etwas Lebendiges, das Verstehen selbst. Die wahre Idee ist ein Akt des Denkens, sie ist ihre eigene Norm. Das wird dann in der berühmten klassischen Form ausgedrückt: Wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Wahren (*Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est* [ib. Schol.]). Die wahre Idee verhält sich zur falschen wie Wesen zu nichts. Wie kommt es aber dann, daß wir falsche Ideen dennoch oft für wahr halten? Dies erklärt Spinoza so: Die falsche Idee als solche kann keine Gewißheit in sich schließen; wenn sich jemand dennoch

mit seinen falschen Ideen zufrieden gibt, so sagen wir darum noch nicht, daß er gewiß sei, sondern nur, daß er nicht zweifle. Nicht zweifeln aber ist nichts Positives, während wir unter Gewißheit etwas Positives verstehen.

Wille und Verstand und alle anderen sogenannten Vermögen sind rein eingebildete oder metaphysische allgemeine Wesen, wie wir sie aus den besonderen zu bilden pflegen. Es gibt nur einzelne Ideen und einzelne Wollungen; so wie es nur einzelne Steine gibt und keine Steinheit, einzelne Menschen und nicht den Menschen. Spinoza ist konsequenter Nominalist, nur der und das Einzelne existiert wahrhaftig, die Allgemeinbegriffe sind nur subjektive Zusammenfassungen, wenn man sich auch dieser allgemeinen Begriffe notwendigerweise bedienen muß. So setzt er bald nach obigem Satze fort, daß er unter Wille (wie Descartes) das „Vermögen“ verstehe, zu bejahen und verneinen, also nicht, was wir heute damit meinen, die Begierde, kraft deren die Seele Dinge erstrebt oder verabscheut. Also gibt es in der Seele keinen unbedingten oder freien Willen, sie wird, um etwas zu wollen, von einer Ursache bestimmt, die ebenfalls von einer anderen bestimmt wird usw. (48. Schol.). Dieses Vermögen der Bejahung und Verneinung ist aber identisch mit der Idee selbst (Pr. 49). Beispiel: Die Seele bejaht, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind. Die Bejahung ist nicht etwas neben der Idee. Es ist nicht so, daß ich die Idee des Dreiecks habe und außerdem bejahe, daß die drei Winkel usw., sondern jede Wollung ist die Idee selber. Also sind Wille und Verstand dasselbe (ib. Cor.). Damit ist der Gipfelpunkt dieser Gedankenkette erreicht, alles Geistige ist auf den Verstand zurückgeführt, die Seele ist vollständig rationalisiert. Hier setzt dann die Polemik gegen Descartes ein, der lehrt, daß der Wille sich weiter erstrecke als der Verstand, d. h. daß der Wille die Macht habe, einer Idee seine Zustimmung zu verweigern oder zu gewähren, und daraus den Irrtum erklärt. Denn der Wille benütze nicht immer das Vermögen, einer unklaren Idee seine Zustimmung zu verweigern, was er tun könnte, da er vom Verstand verschieden sei und die Macht habe, sich frei zu entscheiden (s. ib. Schol.). Spinozas Antwort auf die Einwendung der Kartesianer brauchen wir nicht aus-

8 Alexander, Spinoza



führlich anzuführen. Da das Vermögen des Willens nichts Reelles ist, brauchen wir über die Unendlichkeit und Freiheit dieses nicht existierenden Wesens keine Worte zu verlieren. Wohl können wir in der Tat unsere Zustimmung zu einer Bejahung oder Verneinung verweigern, das geschieht aber nur, wenn wir wahrnehmen, daß wir die Sache nicht adäquat erkennen. Der Zweifel ist in diesem Falle ebenso notwendig wie in dem anderen Fall die Bejahung und Verneinung. Auf das Argument der Freiheitslehrer, daß wir, wenn wir keinen freien Willen hätten, im Falle des Gleichgewichts ebensowenig anfangen könnten wie Buridans Esel, der vor zwei gleichen und gleich weit entfernten Bündeln Heu verhungern müßte, antwortet Spinoza mit einem Witz und im Ernst. Ein Mensch in dieser Lage sei vielleicht eher für einen Esel als für einen Menschen zu halten und etwa einem Menschen, der sich erhängt, oder einem Kind, einem Toren, einem Wahnsinnigen gleich zu achten. Aber verhungern und verdursten würde er unter solchen widersinnigen Voraussetzungen jedenfalls.

Schließlich wird sich noch die Frage aufdrängen, wie es sich mit den Begierden verhält, von denen Spinoza den Willen scheidet. Sie wird in der Lehre von den Affekten beantwortet werden.

Spinoza hat im allgemeinen die Erfahrung nicht als lügenhaft zurückgewiesen, ja ausdrücklich erklärt, wir dürften nicht an ihr zweifeln, da ja der menschliche Körper so existiere, wie wir ihn empfinden (II, 17. Schol.). Aber er betrachtet sie als die niedere Stufe der Erkenntnis, *experientia vaga*. Da er dieser *experientia vaga* keine andere entgegenstellt, so ist ihm offenbar alle Erfahrung *vag*. Wenn er sagt, daß wir nicht an ihr zweifeln dürfen, so ist das ein Seitenhieb auf Descartes, der ja seinen allgemeinen Zweifel zu allererst auf die Erfahrung anwendet. Einen Empiriker kann man Spinoza gewiß nicht nennen. Er hat den Begriff der Erfahrung erkenntnistheoretisch weder geprüft noch erörtert, auch nicht untersucht, wie sich die einzelnen Gattungen der Erkenntnis zueinander verhalten. Für ihn war die wahre Erkenntnis die durch das Schlußverfahren und durch Intuition, aber auch den Rechtsgrund dieser beiden hat er nicht angegeben. Im Kurzen Traktat war die Intuition eine Art mystischer Ver-



einigung mit dem Objekt; diesen Gedanken hat er in der Ethik fallen gelassen, aber durch nichts ersetzt.

Seine ganze Erkenntnislehre ist metaphysisch orientiert und wendet sich nur in einigen wenigen Punkten spezifisch erkenntnistheoretischen Gedanken zu. *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* ist deren Inbegriff, weshalb auch dieser Satz fälschlich psychologisch gedeutet wird. Aus Gott folgt die Kette der Dinge in derselben Reihenfolge und Verknüpfung wie die der Ideen. Folglich entspricht jedem Einzelding und jeder Verknüpfung von Einzeldingen eine Ideenverknüpfung, und diese nennen wir Wahrheit, Erkennen. Das ist eigentlich ganz selbstverständlich, da ja die beiden Attribute selber in der Substanz Eins sind und ebenso die Modi der Substanz die Geschiedenheit ihrer attributiven Inhärenz in der Einheit der Substanz verlieren. Dies wäre nun nicht weiter zu diskutieren, wenn in diesem ewigen Fluß der Modi nicht der Modus „menschliche Seele“ auftauchte, durch den die Doppelbeziehung der Ideen einerseits auf Gott, andererseits auf die menschliche Seele, als das Organ des Erkennens, entsteht. Man könnte versucht sein, die Reihenfolge der Ideen, wie sie aus Gottes Denken fließt, als Platonische Ideen zu deuten, als Musterbilder der Dinge, die von den in der Seele vorhandenen sich ebenso unterscheiden, wie die Platonischen Erinnerungen von den Ideen. Diese Deutung ist aber im höchsten Grade unstatthaft. Bei Spinoza sind die Ideen Begriffe, welche die Seele als denkendes Ding bildet, sie sind nicht stumme Bilder, sondern Denkkakte; aber gerade als solche sind sie in Gott, sind Denkkakte Gottes, weil ja die Seele und auch der Körper in Gott sind, die Seele als Idee des Körpers, der Körper als Gegenstand der Idee. Es ist nur eine Lücke in dem Gedankengang Spinozas, daß die Frage ungelöst bleibt, wie es kommt, daß die Wesenheit Gottes individuelle Körper und also auch individuelle Seelen aus sich entlasse. Weil unendlich vieles in unendlicher Weise aus jener unendlichen Wesenheit folgt? Hier sind wir wieder an dem Punkt angelangt, zu dem uns die metaphysischen Gedankengänge Spinozas geführt haben.



## C. DIE LEHRE VON DEN AFFEKTEN

Das Gedankenreich Spinozas läßt sich von seinem Gipfelpunkt aus nicht überblicken. So haben wir vom Begriff Gottes aus keine Aussicht auf die empirisch gegebene Welt, zu der wir ja von oben einen Weg finden sollen. Ebenso verdeckt sich für uns vorerst von da aus der Zugang zur Erkenntnis der Erkenntnis, und man sieht nicht, wie im Reiche des Gedankens Wertunterschiede entstehen sollen, die ja im empirisch gegebenen Wissen unbedingt vorhanden sind. In derselben Lage befinden wir uns auch an dem Punkt, den wir erreicht haben. Alles was ist und geschieht, gehorcht dem unbedingten Gesetz der Notwendigkeit; was wir tun, müssen wir tun, was wir sind, müssen wir sein. Wie soll es da zu einer ethischen Wertung unserer Handlungen kommen? Ja wir wissen sogar schon, daß Gut und Schlecht subjektive Auffassungsweisen sind, denen nichts Reales entspricht. Da wir aber doch einen Wertunterschied entdeckt haben, den zwischen adäquater und inadäquater Erkenntnis, wird wohl auch die ethische Wertung in diese logische verankert werden müssen.

Vorerst ist die Lehre von den Affekten zu erledigen, um den Weg zur ethischen Wertschätzung zu gewinnen. Den Affekten ist das ganze III. Buch der Ethik gewidmet, das umfangreichste, das sich auch in das IV. fortsetzt. Es hebt sich als ein fast selbständiger Teil aus dem Ganzen heraus, mit dem es eigentlich nicht viel inniger zusammenhängt als etwa die Lehre von den Bewegungen, die Spinoza nicht ausführlich behandelt hat. Es ist eine Mechanik der Affekte, die auch demgemäß vorgetragen wird. Es ist ein Kapitel der Physik der Seele. „Ich werde,“ sagt er am Schluß der Vorrede zu diesem Teil, „die menschlichen Handlungen und Triebe ebenso betrachten, als wenn die Untersuchungen es mit Linien, Flächen und Körpern zu tun hätten.“ Es ist, was die Anlage dieser Lehre und den Reichtum der Ausführungen anlangt, das originellste des ganzen Werkes, trotzdem Spinoza hier und nur hier erklärt, wieviel er den ausgezeichneten Männern verdankt, die über die rechte Lebensweise viel Vortreffliches geschrieben und den Sterblichen Ratschläge voll Klugheit gegeben. „Allein,“ setzt er hinzu, „die Natur und die Kräfte der Affekte und andererseits, was die Seele zu deren Bemeisterung vermag, das hat, soviel ich weiß, noch niemand bestimmt.“ Er erwähnt dann den



„hochberühmten Descartes,“ der Ähnliches versucht, dabei aber nichts weiter gezeigt hatte als „den Scharfsinn seines großen Geistes“. Das aber schätzt Spinoza offenbar nicht allzu hoch ein, wenn es sich um die Wahrheit handelt. Weniger Geist, mehr Erkenntnis! will er damit sagen.

Diese Gesichtspunkte hat er dann mit großartiger Konsequenz durchgeführt und ein Ganzes von geradezu klassischer Vollendung geschaffen. Er hat schon im Kurzen Traktat diese Materie behandelt, aber doch noch in beinahe sklavischer Abhängigkeit von Descartes, dessen *Passions de l'âme* er als Vorlage benützt. In der Ethik dagegen wird ein systematischer Aufbau gegeben. Spinoza stellt die Grundformen der Affekte auf und leitet aus ihnen ihre wichtigsten Erscheinungsweisen ab. Aber es ist keine Konstruktion a priori, keine Metaphysik der Affekte; er treibt hier einfach empirische Psychologie. Nur Anfang und Schluß der Affektlehre hängen mit seiner Metaphysik zusammen. Nicht seine metaphysischen Prinzipien helfen ihm beim Aufbau der Lehre, sondern seine feine Beobachtung und Kenntnis des menschlichen Seelenlebens. Wer ihn für einen Weltfremden hält, der lese aufmerksam das III. und IV. Buch der Ethik, und er wird über seine Welt- und Menschenkenntnis staunen. Gewiß, er bleibt allen diesen Erscheinungen gegenüber objektiv, aber doch nicht so, als ob es sich um geometrische Gebilde handelte. Sein Kopf bleibt klar, aber sein „Affekt“ schwingt sichtbar mit. Denn geometrische Gebilde brauchen nicht überwunden zu werden, die Affekte hingegen sind das zu überwindende Material seines Ethos.

Daß aber auch hier der Faden der Deduktion abreißt, und die innere Erfahrung dessen, was gegeben ist, wieder einsetzt, gleichwie in der Erkenntnislehre, wird sich alsbald bei der Erörterung der notwendigen Ausgangspunkte ergeben.

Was ist ein Affekt? Affekt ist ein Körperliches und ein dazu gehöriges Geistiges; als körperlich ist er eine Affektion des Körpers und als geistig die Idee dieser Affektion; diese Affektionen haben das Kennzeichnende, daß sie die Wirkungskraft des Körpers vermehren oder vermindern. Ferner sind die Affekte Handlungen oder Leiden; unter Handlung ist ein Affekt zu verstehen, von dem wir selber die adäquate Ursache sind; unter Leiden ein Affekt, dessen adäquate Ursache nicht wir sind. Die adäquate Ursache aber ist eine solche, deren Wirkung durch sie allein klar und deutlich



wahrgenommen werden kann; die inadäquate ist nur Teilursache, d. h. ihre Wirkung kann nicht durch sie allein verstanden werden. Das sind die drei Grunddefinitionen, die der adäquaten und inadäquaten Ursache, die des Handelns und Leidens und die des Affekts. Die erste ermöglicht die zweite, diese die dritte. Die erste ist logisch, die zweite biegt den logischen Begriff in einen ethischen um, die dritte ist psychologisch. Denn nur durch Selbsterforschung erkennen wir, ob wir uns durch einen Affekt gefördert oder gehemmt, vermehrt oder vermindert fühlen. Affekt ist immer nur Förderndes oder Hemmendes, und wenn dies auch zugleich körperlich und geistig ist, so hat doch für uns nur die geistige Seite Bedeutung, da sie uns Förderung und Hemmung zum Bewußtsein bringt. Also wird der Affekt nur zum Schein aus dem metaphysischen Begriff der Affektion abgeleitet, in Wirklichkeit wird er empirisch im Bewußtsein vorgefunden. Aber auch der Begriff des Handelns und Leidens ist trotz seiner rein logischen Fassung kein logischer Begriff; denn dann würde es eine Handlung des Dreiecks bedeuten, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind, da dies aus der Definition des Dreiecks in adäquater Weise folgt. Ohne Bewußtsein ist der logische Begriff der Wahrheit ebenso unmöglich wie der ethische des Handelns. Ich muß die Wahrheit erkennen und ich muß die Handlung tun.

Auf Grund dieser Begriffe müssen wir nun die menschlichen Handlungen untersuchen; aber dazu haben wir noch einen Begriff vonnöten, der sich eigentlich als ein uns schon bekannter Begriff nur in neuer Beziehung darstellt. Es ist der Begriff des Strebens: Jedes Ding strebt, soviel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren (III, 6). Gleich der folgende Lehrsatz schärft uns aber ein, daß dieses Streben nichts ist als die wirkliche Wesenheit des Dinges selbst (*ipsius rei actualis essentia*). Alles ist, was es ist, und bleibt, was es ist, wenn es nicht durch äußere Ursachen zerstört wird, so daß der Ausdruck „Streben“ nicht etwas Neues ist, das zur Wesenheit des Dinges hinzukommt, sondern eben diese Wesenheit selber. Der Satz vom Selbsterhaltungstrieb ist alt, er ist einer der Grundpfeiler der Stoa, aber erst Spinoza hat ihn mit dem Wesen der Dinge identifiziert. Dennoch steckt in dem Ausdruck „Streben“ etwas, was sich von dem ruhig in sich versunkenen Sein der

Dinge unterscheidet, etwas Aktives, das aber nicht ein bloßes Folgen ist; man kann nicht sagen, das Dreieck strebt nach der Winkelsumme  $180^\circ$ , obgleich das aus dem Wesen des Dreiecks folgt; im Streben liegt etwas, was allerdings unsagbar ist, aber dennoch jedem von uns aus der eigenen Erfahrung bekannt ist, und dies benützt dann auch Spinoza, wenn er im Schol. zu 9 dieses Streben, auf die Seele bezogen, Wille (*voluntas*), auf Seele und Körper bezogen, Trieb (*appetitus*) nennt. Er setzt aber sogleich hinzu, um eben kein neues Element einzuführen, daß der Trieb nichts anderes ist als des Menschen Wesenheit selbst, aus deren Natur das, was zu ihrer Erhaltung dient, notwendig folgt, wonach der Mensch bestimmt ist, dies zu tun. Trieb ist also sowohl körperlich als geistig zu verstehen; hat man aber das Bewußtsein des Triebes, so bedient man sich des Ausdrucks Begierde, was offenbar als Synonym von Wille in der eben angeführten Bedeutung gilt, so daß also Begierde als bewußter Trieb (*appetitus cum eiusdem conscientia*) definiert werden kann. Trieb kann geistig und körperlich verstanden werden, Begierde nur geistig.

Trotzdem das Bestreben eines Dinges, sich zu erhalten, so nachdrücklich mit dem Wesen des Dinges identifiziert wird, haben doch diese Bestimmungen das Ansehen der Sache sehr verändert. Es ist Bewegung in das ruhende Sein geraten. Das Sein selber wird zu einem bewegten. Der Mensch stemmt nicht nur jeder Veränderung das Trägheitsmoment seiner Wesenheit entgegen, er tut, er handelt, um sich zu erhalten. Ist seine Handlung diesem Zwecke angemessen, dann ist sein Streben zweckmäßig, richtig, gut. Was uns erhält, ist gut. Also nicht deshalb erstreben wir etwas, weil wir es für gut erachten, sondern weil wir es erstreben, ist es gut (im selben Schol.).

Diese ganze Gedankenreihe klingt ganz voluntaristisch, wie wir heute sagen. Wenn Spinoza erklärt, die Wesenheit des Dinges sei identisch mit seinem Streben, so kann der Satz leicht umgekehrt werden: Streben, Wollen ist das Wesen des Dinges. Das Wollen ist das Ursprüngliche, Bleibende, Wesentliche der Seele. Spinoza wäre dann nicht nur Nominalist, wie Duns Scotus, er würde ihm sogar in seinem Voluntarismus folgen. Damit stimmt dann auch, daß nicht der Gedanke den Willen, sondern der Wille den Gedanken beherrscht. Wir wollen nicht, was wir als gut



erachten, sondern weil wir es wollen, erachten wir es als gut. Das aber ist genau das Gegenteil von dem, was wir bis zu diesem Punkte für Spinozas Meinung hielten. Es hieß im zweiten Teil, daß Wille und Verstand dasselbe sind, aber so, daß der Wille nichts Besonderes neben dem Verstande ist, weil der Wille gar nichts anderes ist als das Vermögen, zu bejahen und zu verneinen, also ein rein theoretisches Vermögen, letzten Endes aber überhaupt kein Vermögen, sondern nur die Idee selbst. (II, 49 mit dem Beispiel des Dreiecks, wie oben [S. 110] schon erwähnt wurde.) Hier wird der Wille nicht mit dem Verstande, sondern mit dem Trieb der Selbsterhaltung identifiziert, aber doch auch Wille genannt. Offenbar ist hier der Ausdruck Wille in anderem, und zwar im gewöhnlichen Sinne des Wortes gebraucht. Während wir früher im Gedankengang Spinozas eine äußerste Intellektualisierung, Rationalisierung der Seele fanden, stoßen wir hier auf eine Auffassung, die nichts anderes als Voluntarisierung ist<sup>83</sup>.

Das Streben, sich zu erhalten, oder wie wir nunmehr sagen können, die Begierde nach dem, was zur Erhaltung dient, ist der erste Affekt, der uns schon bekannt ist. Wir wissen ferner, daß schon in der Definition des Affekts das Merkzeichen eingeschlossen ist, er vermehre oder vermindere, fördere oder hemme die Wirkungskraft des Körpers, dem dann im Geistigen eine Idee entspricht. Diese Idee wollen wir nun benennen. Es ist Freude (*laetitia*) und Trauer (*tristitia*). Freude ist ein Leiden (*passio*), durch das die Seele zu größerer Vollkommenheit, Trauer, durch das sie zu geringerer Vollkommenheit übergeht. Will ich aber den Affekt der Freude auf Seele und Körper zugleich beziehen, so heißt er Lust oder Heiterkeit (*titillatio vel hilaritas*), die Trauer aber Schmerz oder Trübsinn (*dolor vel melancholia*) — die lateinischen Ausdrücke müssen miterwähnt werden, da die deutschen Übersetzungen nicht genau sind; Spinoza selbst bemerkt von seiner Terminologie, daß sie mit dem gebräuchlichen Sinne der Worte nicht immer genau übereinstimme, aber ihm am nächsten komme. Aus diesen vier Grundaffekten leitet er dann alle anderen ab. Man sieht aber klar, daß Freude und Trauer uns nur aus der Erfahrung bekannt sind, und wenn so die Deduktion in diesem Punkt notwendigerweise versagt, so werden wir reichlich durch den Reichtum



an Erfahrungstatsachen entschädigt, ja die Affektenlehre Spinozas ist ein glänzendes Beispiel für eine gedankliche Aufarbeitung des Erfahrungsmaterials und kann diesem Teil der Logik als musterhafte Vorlage dienen.

In alle Einzelheiten können wir nicht eingehen, es muß uns genügen, wenn wir die Gliederung des Ganzen kenntlich machen oder besonders Bemerkenswertes hervorheben.

Liebe und Haß und die aus diesen entspringenden Affekte hat Spinoza natürlich mit besonderer Sorgfalt studiert, und seine Ausführungen sind trotz ihrer syllogistischen Form, die hier ganz besonders seltsam anmutet, von der größten Bedeutung. Den Eingang dazu bildet, was man die Entdeckung eines wichtigen psychologischen Gesetzes nennen kann, das erst in neuester Zeit in seiner Wichtigkeit erkannt worden ist. Es ist der Satz, daß die Seele vorzustellen strebt, was die Wirkungskraft des Körpers vermehrt oder fördert (III, 12), wenn es sich hingegen um Vorstellungen handelt, welche die entgegengesetzte Wirkung haben, sich an Dinge zu erinnern sucht, die deren Existenz ausschließen. In unserer psychologischen Sprache ausgedrückt heißt das, daß die Assoziationen unserer Vorstellungen unter der Herrschaft der Triebe stehen, was im Gegensatz zur Assoziationspsychologie einen voluntaristischen Mechanismus des Seelenlebens anzeigt. Die Seele flieht die ihr unangenehmen Gedanken. Daraus wird der seltsame Ausdruck verständlich, daß Liebe nichts anderes ist als Freude, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache, und Haß Trauer, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache (13. Schol.). Der Kern von Freuds Verdrängungstheorie ist in diesem Satze enthalten. In sehr geistvoller Weise zeigt dann Spinoza, wie Sympathie und Antipathie auf diesem Boden erwachsen, und wie ein Ding zugleich Liebe und Haß erregen, also uns in einen Zustand versetzen kann, der mit dem des theoretischen Zweifels eine Ähnlichkeit hat und ein Wogen des Gemüts (*fluctuatio animi*) genannt werden kann (III, 17). Handelt es sich um Bilder vergangener oder zukünftiger Dinge, so ist der Affekt derselbe, nur daß in solcher Weise zustande gekommene Affekte nicht sehr beständig sind und durch Bilder anderer Dinge leicht gestört werden. Diese Affekte sind Hoffnung und Furcht, Sicherheit und Verzweiflung, Freudigkeit und Gewissensbisse (*spes, metus*,



*securitas, desperatio, gaudium, conscientiae morsus*). Aus den Begriffen der Liebe und des Hasses wird der Affekt des Mitleids und der Mitfreude (III, 22), aus dem des Hasses der Neid (*invidia*) abgeleitet (ib. 23), der nichts anderes ist als der Haß selbst, soweit er den Menschen beeinflußt, sich an dem Übel eines anderen zu erfreuen und über sein Wohl zu betrüben. In musterhafter Weise wird dann (25, 26) erklärt, was es heißt, sich oder den geliebten Gegenstand zu überschätzen: Hochmut (*superbia*), die Überschätzung der eigenen Person, während die der anderen von ihm Überschätzung (*existimatio*) genannt wird. Die Unterschätzung des anderen ist *despectio*. Wenn ein ähnliches Ding in einen Affekt versetzt wird, so werden wir vermöge dieser Ähnlichkeit in einen ähnlichen Affekt versetzt; es entsteht das Mitleid (*commiseratio*), der Wetteifer (*aemulatio*), je nachdem es sich um einen Affekt der Traurigkeit oder einen der Begierde handelt (27. Schol.). Hierher gehören noch die Affekte des Wohltuns: das Wohlwollen (*benevolentia*), die Gunst (*favor* [22. Schol.]), ferner auf der negativen Seite die Entrüstung (*indignatio*). Die Rückwirkung der Affekte anderer auf unsere eigenen erklärt den Affekt des Ehrgeizes (*ambitio*), da man strebt, etwas zu tun oder zu unterlassen, allein um den Menschen zu gefallen; ist dieses Streben nicht zu heftig, nennt man es Liebenswürdigkeit (*humanitas* [29. Schol.]). In bezug auf die Handlungen anderer, die uns zu ergötzen bestrebt sind, entstehen die Affekte Lob und Tadel (*laus et vituperium* [ib.]). Man lese das Scholium zu 30, wo in einfacher und ingenüser Weise die Affekte des Ruhmes (*gloria*) und der Scham (*pudor*), der Selbstzufriedenheit (*acquiescentia in se ipso*) und Reue (*poenitentia*) als solche erklärt werden, in denen wir uns selber zum Objekt der Liebe oder des Hasses machen. Mit dem geometrischen Gleichmut, den uns Spinoza versprochen, erklärt er, daß es um die Natur der Menschen zunächst derartig bestellt ist, daß sie diejenigen bemitleiden, denen es schlecht geht, und diejenigen beneiden, denen es gut geht, und daß beides aus derselben Quelle folgt; dazu dann noch die treffende Bemerkung, daß die Erfahrung dies bei Kindern deutlich zeigt, weil deren Körper, wie Spinoza sagt, sich im Gleichgewicht befindet, vielleicht besser einer un-

beschriebenen Tafel gleicht, auf der sich jeder Eindruck rasch und ungehindert geltend macht. Etwas drastisch wird die Eifersucht charakterisiert. Von besonderem Wert ist der Nachweis, daß, wenn sich die Liebe in Haß verkehrt, dieser Haß größer ist, als wenn ihm Liebe nicht vorangegangen wäre (38). Überhaupt werden die Phänomene des Hasses mit besonderer Sorgfalt aufgesucht und zergliedert, offenbar weil die Menschen viel mehr Anlaß zu diesen Beobachtungen geben. Damit in Verbindung wird die Angst (*terror*) und Schüchternheit (*verecundia*) abgehandelt. Mit dem Haß hängt der Zorn (*ira*) zusammen, ebenso die Rache (*vindicta* [40. Schol.]). Spinoza erweist sich auch in diesen Gedankengängen nicht als Pessimist, aber gekannt hat er den Menschen, wenn er sagt, daß die Menschen weit bereitwilliger sind, Rache zu üben, als Wohltaten zu vergelten (41. Schol.). Über den Haß gegen ein ganzes Volk oder eine ganze Klasse geht er kurz hinweg; er erwähnt seiner, aber er verweilt nicht dabei, trotzdem er hier über ganz spezielle Erfahrungen verfügte.

Eine Reihe anderer Affekte entspringt aus der Betrachtung der Dinge und ist so gleichsam intellektueller Natur. Solche sind Bewunderung (*admiratio*), Bestürzung (*consternatio*), die auch schon früher figurierte, Hochachtung (*veneratio*), Entsetzen (*horror*), Verehrung (*devotio*) = Liebe mit Bewunderung verbunden; auch andere Affekte können so mit Bewunderung verbunden sein, aber für die selteneren Kombinationen der Affekte finden wir keine Namen. Als entgegengesetzter Affekt entwickelt sich Geringschätzung (*contemptus*), wenn wir, wie Spinoza treffend zeigt, mehr an das denken, was im Objekte nicht ist, als an das, was in ihm ist. Aus dieser entspringt dann der Spott (*irrisio*), die Verachtung (*dedignatio*) usw. (52. Schol.). Aus der Selbstbetrachtung der Seele entspringt eine ganze Reihe interessanter Affekte, Demut (*humilitas*), Selbstzufriedenheit (*philautia* oder *acquiescentia in se ipso*), und diese bestärken ihn abermals in der Ansicht, daß die Menschen von Natur zu Haß und Neid geneigt sind und die Eltern das ihrige tun, um diese Neigung zu verstärken, da sie die Kinder durch den Stachel der Ehre und des Neides zur Tugend anspornen (55. Schol.). Hier bricht er selber

die Erörterung mit der Bemerkung ab, daß die Affekte je nach der Art des uns affizierenden Objektes verschieden sind. Außerdem ist noch zu bemerken, daß die Affekte auch individuell, je nach der verschiedenen Wesenheit der Menschen, verschieden sind, was sich ja nach allem Vorhergehenden von selbst versteht.

Ganz kurz werden am Schluß die Affekte erwähnt, die sich auf uns als Handelnde beziehen. Diese haben mit Trauer nichts zu tun, da wir im Handeln adäquate Ursachen unserer Handlungen sind, also adäquate Ideen haben. Affekte, die sich auf die Seele als denkende beziehen, sind Affekte der Seelenstärke (*fortitudo*), die in Willenskraft und Edelmut (*animositas et generositas*) zerfallen. Den seltsamen Gebrauch dieser Ausdrücke erläutern die dazugehörigen Definitionen. *Animositas* ist die Begierde, mit der jeder strebt, sein Sein allein nach dem Gebote der Vernunft zu erhalten, und *generositas* diejenige, mit der jeder strebt, allein nach dem Gebote der Vernunft seine Mitmenschen zu unterstützen und sie sich in Freundschaft zu verbinden. Jene bezwecken nur den Nutzen des Handelnden, diese auch den Nutzen eines anderen. Mäßigkeit, Nüchternheit, Geistesgegenwart gehören zu jenen, Bescheidenheit, Milde usw. zu diesen. Es gibt noch viele Affekte, die aus der Kombination der erwähnten entstehen, aber die genannten sind die wichtigsten.

Das IV. Buch, das den Titel „Von der Macht der Affekte“ führt, ist eigentlich eine Fortsetzung des Vorhergehenden in gerader Linie, nimmt nur den Gesichtspunkt der Kräfte, die die Affekte haben, hinzu; aber auch diese tauchten schon früher auf, so wie der letzte Teil der Ethik sich in diesem vierten ankündigt. Das stimmt auch mit dem überein, was wir von der Entstehung der Ethik wissen. Dramatisch steigert sich in den drei letzten Teilen der Fortgang des Gedankens: die Affekte werden im dritten Teil gleichsam exponiert, im vierten erscheinen sie in ihrer unheilvollen Gewalt, mit der sie den Menschen unterjochen, während zum Schluß der erhebende Gedanke der Erlösung erwacht. Man fühlt auch, wie sich der Anteil, den Spinozas Persönlichkeit an diesem Drama nimmt, gleichfalls immer höher steigert. Trotz geometrischer Methode, trockener Beweisführung, messerscharfer Definitionen, trotz scheinbar gänzlich indifferenter Haltung empfinden wir doch, daß



hier ein innerstes Erlebnis philosophische Gestalt annimmt. Das ist eine Selbstbiographie, wie sie ihresgleichen nicht hat.

Was den Inhalt anlangt, so ist dieser dem des dritten Teils zumindest ebenbürtig. Die Strenge der Ableitungen ist nicht geringer, der Reichtum an Einblicken in die Natur der Seele übertrifft noch die des vorhergehenden Teils. Spinoza kann sich von den Ideen, die er sich hier erarbeitet hat, kaum trennen. Er fühlt ein Bedürfnis der Präzision, das sich gar nicht genug tun kann. Wie er im dritten Teil am Schluß alle behandelten Affekte noch einmal sorgfältig definiert und manches ergänzt, so fühlt er das Bedürfnis, am Schluß die ganze Materie noch einmal systematisch zusammenzustellen und in Hauptsätzen (*capita*) zu formulieren. Seine schriftstellerische Kunst im Ausdruck des Gedankens kann sich hier voll entfalten.

Daß es sich um eine Wertung der Affekte handelt, geht schon daraus hervor, daß er gleich in der Vorrede, dann in den auf sie folgenden Grunddefinitionen die Maßstäbe festsetzt, deren ja jede Wertung bedarf. Diese Maßstäbe gehen aus dem Begriff der Vollkommenheit und den Begriffen von Gut und Schlecht hervor. Nun wissen wir aber, daß Vollkommenheit, wenn es sich nicht um Gott handelt, und ebenso Gut und Schlecht nur Weisen (*Modi*) des Denkens sind. Alles was ist, ist notwendig, und alles fließt aus Gott. „Jenes ewige und unendliche Wesen, das wir Gott oder die Natur heißen, handelt mit derselben Notwendigkeit, mit der es existiert“ (s. I, 188). Der Ausdruck Vollkommenheit hat metaphysisch nur den Sinn, daß wir das Endliche, Begrenzte usw., verglichen mit dem Ewigen, Unendlichen, unvollkommen nennen. Aber auch das Begrenzte ist notwendig, wie es ist. Handelt es sich um menschliche Dinge, dann bilden wir uns aus deren Vergleichung allgemeine Musterbilder, und nennen vollkommen, was diesen gleichkommt<sup>84</sup>. Das übertragen wir dann auf die natürlichen Dinge und legen der Natur die Absicht unter, die Dinge nach Musterbildern geschaffen zu haben. Auch Gut und Böse sind, wie schon des öftern bemerkt, nur *Modi* des Denkens. Aber wir benötigen diese Auffassung, wenn wir Anweisungen zum Leben und Handeln geben wollen; also bedeutet uns Gut dasjenige, was uns dem Musterbild der menschlichen Natur näherbringt, Schlecht, was uns daran verhindert. In der formellen Definition sagt



uns dann Spinoza, daß gut dasjenige ist, wovon wir gewiß wissen, daß es uns nützlich ist (Def. 1), schlecht dasjenige, wovon wir wissen, daß es uns hindert, in den Besitz eines Gutes zu gelangen (Def. 2). Unter Tugend und Kraft ist dasselbe zu verstehen (Def. 8.). So sehr auch diese Sätze der Schrecken von Jahrhunderten gewesen sind, so gewiß ist es, daß es Spinoza gelungen ist, die Sätze von der Notwendigkeit alles Seins und Geschehens mit den Forderungen ethischer Wertung in Einklang zu bringen. Der Mensch tut, was er vermöge der Notwendigkeit seiner Natur tun muß. Aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt, daß er seinen Nutzen suchen muß. Aber sein wahrer Nutzen ist eben, wie sich zeigen wird, dasjenige, was den höchsten ethischen Wert besitzt. Diese Ethik ist, trotzdem es so klingt, im Grunde weder utilitaristisch noch voluntaristisch. Sie ist rationalistisch, ist eine Ethik des Erkennens.

Den Kernpunkt des vierten Teiles spricht der 7. Lehrsatz aus, der einen tiefen Einblick in die menschliche Natur gewährt. „Ein Affekt kann nur gehemmt oder aufgehoben werden durch einen Affekt, der entgegengesetzt und stärker ist als der zu hemmende Affekt.“ Die Erkenntnis des Wahren wird oft vor allerlei Gelüsten die Segel streichen müssen. *Video meliora proboque, deteriora sequor*, sagt der römische Dichter so knapp und treffend (ib. 17. Schol.). Auch auf den Prediger beruft sich Spinoza, der da sagt: Wer das Wissen mehrt, mehrt den Schmerz (ib.). Gewiß ist dennoch Wissen besser als Nichtwissen, und der Verständige wird schließlich die Affekte leichter beherrschen als der Tor; aber wir müssen die schwachen Punkte unserer Natur kennen, eben um sie dann ausreichend befestigen zu können. Der Beweis des 7. Lehrsatzes wird so geführt, daß dem Affekt der Seele eine Affektion des Körpers entspricht, welche das Streben hat, in ihrem Sein zu verharren, solange sie nicht durch eine entgegengesetzte und stärkere Affektion des Körpers aufgehoben wird. Nun könnte man ja sagen, daß aus der Erkenntnis des Guten eine Begierde entspringt, die ja auch ein Affekt ist, aber da fragt sich eben, welcher der beiden Affekte der stärkere ist, der aus der Erkenntnis entspringende oder der andere. Die Erkenntnis allein tut es nicht; der aus ihr entspringende Affekt muß nicht nur entgegengesetzt, sondern auch stärker sein.



Wovon hängt aber die Stärke der Affekte ab? Wir sind ein Teil der Natur, als solcher wird unsere Kraft von der der äußeren Ursachen unendlich übertroffen, es ist also unmöglich, daß wir nicht leiden. Wir müssen der gemeinsamen Ordnung der Natur folgen, ihr gehorchen und uns ihr anpassen. Dies im allgemeinen. Die Stärke der Affekte hängt aber von mannigfachen Umständen ab. So ist ein Affekt stärker, wenn wir uns seine Ursache als gegenwärtig vorstellen; der Affekt gegen ein zukünftiges oder vergangenes Ding ist bei sonst gleichen Umständen gelinder; stellen wir uns aber das zukünftige Ding als schnell herannahend vor, werden wir in lebhaften Affekt geraten; ein als notwendig vorgestelltes Ding versetzt uns in lebhafteren Affekt als ein nicht notwendiges. Die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten hemmt den Affekt nur, sofern sie als Affekt angesehen wird; aber eine Begierde, die wohl aus der wahren Erkenntnis des Guten und Schlechten entspringt, kann dennoch durch andere Affekte unterdrückt werden; der Sieg dieser letzteren ist um so leichter, wenn sie die Gegenwart für sich haben, während sich jene nur auf die Zukunft bezieht. Die Begierde, die aus Freude entspringt, ist stärker als die aus Trauer entspringende.

Welches sind nun die Gebote der Vernunft? Welche Affekte stimmen mit den Regeln der menschlichen Vernunft überein? Spinoza spürt hier selber, wie wenig die mathematische Form zu diesen Erörterungen paßt, und ehe er diese Fragen in der „weitläufigen geometrischen Ordnung“ bespricht, formuliert er jene Gebote in gewöhnlicher Sprache. Man kann übrigens alle diese Gebote auf ein einziges zurückführen. Jeder suche seinen Nutzen, soweit es wahrhaft sein Nutzen ist. Hierher gehört das Streben nach der Erhaltung des eigenen Seins, und dieses Streben begreift es in sich, daß alle Menschen den gemeinsamen Nutzen aller suchen, was die Grundlage der ganzen Staatslehre in sich begreift (17. Schol.). Das Streben nach Selbsterhaltung ist die erste und einzige Grundlage der Tugend (22. Cor.). Aber Selbsterhaltung ist dasselbe wie nach der Leitung der Vernunft Handeln, also kann jener Satz auch so formuliert werden: Streben nach Einsicht ist die erste und einzige Grundlage der Tugend (26. Dem.). Von da ist dann nur ein Schritt nötig, um ans Ziel zu gelangen: Das höchste Gut der Seele ist



die Erkenntnis Gottes, und die höchste Tugend der Seele ist Gotterkennen (28 Dem.).

Es ist ein feststehender Punkt, in Spinozas Denken, daß zum wahrhaft ethischen Leben das Leben in der Gemeinschaft gehört, was er in keiner seiner Schriften hervorzuheben versäumt. Hier wird diesem Gedanken eine ganze Reihe von Lehrsätzen gewidmet, die sich in spinozischer Art langsam und von weither, aber wie eine Heeresabteilung unter voller Sicherung des Weges, dem Ziele des Gedankens nähern. Man kann hier sehr klar das Verfahren Spinozas beobachten. Zuerst wird bewiesen, daß ein Ding, das von uns gänzlich verschieden ist, unsere Wirkungskraft weder fördern noch hemmen kann (29). Hat es aber etwas mit unserer Natur gemein, so kann es durch dieses Gemeinsame nicht schlecht für uns sein (30), also ist es für uns gut, woraus folgt, daß ein Ding uns um so nützlicher ist, je mehr es mit unserer Natur übereinstimmt (31); sofern die Menschen aber den Leidenschaften unterworfen sind, stimmen sie der Natur nach nicht überein, da man der Ohnmacht nach nicht übereinstimmt (32); auch wissen wir schon von früher her, daß die Menschen, sofern sie von Affekten bedrängt werden, sehr voneinander abweichen (33), ja, in dieser Beziehung einander auch entgegengesetzt sein können (34). Nun erfolgt die entscheidende Wendung des Gedankenganges. Nur sofern die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, stimmen sie der Natur nach notwendig immer überein (35); daraus folgt, daß es für den Menschen unter den Einzeldingen kein nützlicheres gibt als den Menschen; daß ferner jeder, der am meisten seinen eigenen Nutzen sucht, auch dem anderen am nützlichsten ist; freilich leben die Menschen selten nach der Leitung der Vernunft, sie sind einander neidisch und quälen einander, aber ein einsames Leben können sie doch nicht ertragen, und deshalb brauchen sie die staatliche Gemeinschaft (35. Cor., 1—2. Schol.). Das höchste Gut derer, die den Weg der Tugend gehen, ist allen gemein, und alle können sich dessen in gleicher Weise erfreuen (36). Damit verknüpft sich dann wieder ein entscheidender Gedanke, daß, wer den Weg der Tugend geht, das Gut, das er sich erstrebt, auch für die übrigen Menschen begehren wird, was so leicht zu erweisen ist, daß wir den Beweis übergehen können (37, in zwei Beweisarten). Hier findet sich dann auch im



ersten Scholion die wichtige Bemerkung über Religion. Unsere Handlungen und Begierden, sofern wir Gott erkennen, rechnet er zur Religion (*quicquid cupimus et agimus, cuius causa sumus quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscimus, ad religionem refero*); die Begierde, Gutes zu tun, die daraus entsteht, daß wir nach der Leitung der Vernunft leben, heißt *pictas*, die Begierde solcher Menschen, sich die anderen in Freundschaft zu verbinden, *honestas* (Ehrbarkeit), ehrbar das, was sie loben und schimpflich (*turpe*), was Freundschaften zu schließen verhindert. Als Nebenwirkung mag gelten, daß es übel angebrachte Empfindsamkeit ist, wenn man sich scheut, Tiere zu schlachten (ib.).

Ein zweites Scholium bringt den Schluß dieser Skizze einer philosophischen Grundlegung der Staatslehre, die, wie bekannt, unter dem Einfluß von Hobbes steht, aber sich ohne Zwang in Spinozas Gedankenkette eingliedert<sup>85</sup>. Lebten die Menschen unter der Leitung der Vernunft, so würde jeder, ohne den anderen zu schädigen, zu seinem Rechte gelangen. Unter der Herrschaft der Affekte aber geraten sie in Konflikt miteinander. Um dann doch zu der höchst nötigen Eintracht zu gelangen, müssen sie auf ihr natürliches Recht verzichten und einander Sicherheit dafür geben, einander nicht zu schädigen, und diese Sicherheit kann nur darin bestehen, daß sie durch die Furcht vor eigenem größeren Schaden davon abgehalten werden. Die Gemeinschaft erhält das Recht, über Gut und Schlecht zu urteilen, eine gewisse Lebensweise für jeden vorzuschreiben und entsprechende Gesetze zu schaffen. Eine solche Gemeinschaft heißt Staat und ihre Glieder heißen Bürger. Im Naturzustand also gibt es weder Gut noch Schlecht, gibt es kein Verbrechen, das nichts anderes ist als Ungehorsam gegen den Staat, gibt es kein Eigentum; alles gehört allen, nichts ist gerecht oder ungerecht, denn dies sind nur äußere Begriffe (*notiones extrinsecae*).

Zu Spinozas Wertung der übrigen Affekte sei hier nur erwähnt, daß er den finsternen und traurigen Aberglauben brandmarkt, der verbietet, sich zu ergötzen (45. Schol.). Man lese das ganze Scholium, um Spinoza kennenzulernen. „Keine Gottheit ergötzt sich an meinem Ungemach . . . in je größere Freude wir versetzt werden, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über, desto mehr

<sup>9</sup> Alexander, „Spinoza



haben wir Anteil an der göttlichen Natur . . . Dem weisen Mann ziemt es, sich mit Maß an wohlschmeckenden Speisen und Getränken zu laben und zu stärken, ebenso auch an Wohlgerüchen, an der Lieblichkeit grünender Pflanzen, an Schmuck, Musik, körperlichen Spielen, Theater und anderen derartigen Dingen, aus denen jeder ohne irgendwelchen Schaden eines anderen für sich Vorteil ziehen kann . . .“ Er selber lebte allerdings höchst enthaltsam, aber nicht aus Askese, sondern weil ihm höhere Freuden wurden.

Aus seiner Lehre vom Haß folgt auch, daß, wer nach der Leitung der Vernunft lebt, des anderen Haß, Zorn, Geringschätzung usw. gegen sich durch Liebe und Edelmut zu vergelten strebt. Denn Haß wird durch Gegenhaß vermehrt, durch Liebe aber ausgetilgt, so daß der Haß in Liebe übergeht. Welche Anforderungen stellt da die Vernunft an den schwachen Menschen! Aber auch das Evangelium stellt sie! Spinoza scheint sie erfüllt zu haben, diesen Eindruck hatten die, die ihn heilig nannten.

Die Affekte der Hoffnung und Furcht können nicht gut sein, da sie zur Traurigkeit gehören; die Affekte der Überschätzung und Unterschätzung sind immer schlecht. Daß Spinoza aber das Mitleid bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an sich schlecht und unnütz nennt, wird auf den ersten Anblick gewiß großes Befremden erregen, wengleich ihm manche Moderne darin nachfolgen. Offenbar leitet ihn die Starrheit seines Schemas, daß Mitleid Trauer ist, also an sich schlecht; was man aber aus Mitleid tut, nämlich den Bedürftigen Hilfe zu bringen, tun wir nach dem Gebote der Vernunft. Können wir aber das Mitleid unterdrücken, und wenn wir es können, sollen wir es? Der Schlußatz des Schol. (zu 50) öffnet hellere Perspektiven. Spinoza sagt, er spreche ausdrücklich nur von dem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt. Allein wie viele solcher gibt es? Und leben auch diese immer nur nach der Leitung der Vernunft?

Wenn die Zufriedenheit mit sich selbst der Vernunft entspringt, ist sie die höchste, die es geben kann, und das Höchste, das wir hoffen können (52 u. Schol.). Deshalb lassen wir uns am meisten durch den Ruhm leiten und können ein Leben in Schande kaum ertragen.

Die Demut ist keine Tugend und entspringt nicht aus der Vernunft (53), auch die Reue nicht. Wer eine Tat bereut,



ist zwiefach elend und ohnmächtig. Dennoch bringen diese Affekte wie auch Furcht und Hoffnung mehr Nutzen als Schaden, weil die Menschen eben selten nach dem Gebote der Vernunft leben. „Schrecklich ist die große Menge, wenn sie sich nicht fürchtet“ (*Terret vulgus, nisi metuat*). Davon weiß Spinoza ein Lied zu singen. Also können Menschen, die diesen Affekten unterworfen sind, leichter dazu gebracht werden, nach der Leitung der Vernunft zu leben.

Man kann schließlich von allen aus Affekten erzeugten Begierden sagen, daß sie blind sind und ohne Nutzen wären, wenn die Menschen nach dem Gebote der Vernunft lebten. Denn die Vernunft kann uns zu allen diesen Handlungen bestimmen (59), und eine Begierde, die aus der Vernunft entspringt, kann kein Übermaß haben (61), da sie ja die Essenz des Menschen selbst ist; auch hat in diesem Fall die zeitliche Auffassung keinen Einfluß auf die Seele (62), und die Gegenwart verblendet uns nicht durch ihre sinnliche Kraft; wer aus Furcht das Gute tut, wird nicht von der Vernunft geleitet; die Abergläubischen, welche die Menschen einschüchtern, „gehen auf nichts anderes aus, als den anderen ebenso elend zu machen, wie sie selbst sind“ (63. Schol.).

Es gibt auch eine Dynamik der aus der Vernunft entspringenden Begierde. So wird der Vernünftige von zwei Gütern dem größeren, von zwei Übeln dem kleineren nachgehen, ein größeres zukünftiges Gut an Stelle eines kleineren gegenwärtigen erstreben, ein gegenwärtiges kleineres Übel an Stelle eines größeren zukünftigen ertragen. Der Knecht der Affekte handelt, ohne zu wissen, was er tut; der von der Vernunft Geleitete ist niemandem zu Willen als sich selbst, er ist ein Freier. Und mit dem mächtigen Akkord des Lobgesanges auf den Freien, der hinüberleitet zum letzten Teil, schließt der vierte Teil.

Wie voll klingt in diesem Lobgesang gleich der erste Ton! Der freie Mensch denkt an nichts weniger als den Tod, und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern ein Nachsinnen über das Leben (67). Daraus folgt, daß die Tugend des freien Menschen sich ebenso groß im Vermeiden wie im Überwinden von Gefahren zeigt. Groß denkt Spinoza über Wohltaten. Der freie Mensch, der



unter Unwissenden lebt, ist bemüht, deren Wohltaten, soviel er kann, zu vermeiden (70). Er kodifiziert hier gleichsam sein eigenes Leben. Auch die Dankbarkeit hat nie jemand tiefer erfaßt. Nur die freien Menschen sind einander vollkommen dankbar, während die von blinden Begierden Geleiteten die Dankbarkeit mehr als ein Handelsgeschäft oder einen Fallstrick ansehen (71). Der freie Mensch handelt niemals betrügerisch, sondern immer mit Redlichkeit, er wird, selbst um dem Tode zu entgehen, keine Unredlichkeit begehen (73). Den Schluß bildet wieder der Blick auf das staatliche Leben. Der von der Vernunft geleitete Mensch ist freier im Staat, wo er nach dem gemeinsamen Beschluß lebt, als in der Einsamkeit, wo er nur sich selbst gehorcht. Denn, ihn treibt nicht die Furcht zum Gehorsam, ihn bewegt die Vernunft, sein eigenes Sein zu erhalten und also auf das gemeinsame Leben Rücksicht zu nehmen.

Das alles und noch mehr gehört zur Seelenstärke, von der im dritten Teil (s. oben S. 124) die Rede war; Seelenstärke aber gehört zum wahren Leben und zur Religion (73. Schol.). Es bleibt noch übrig, zu erwägen, was die menschliche Tugend vermag, wie weit sie reicht. Das ist der Beschluß der Aufgabe, die zu lösen ist.

#### D. DIE LEHRE VON DER MENSCHLICHEN FREIHEIT

Wir haben in den beiden vorhergehenden Teilen die ganze Breite des zeitlichen menschlichen Lebens durchmessen, wir haben die Affekte und ihre Macht kennengelernt und wir wissen, welches das Prinzip ist, das Befreiung aus diesem Wirrsal bringen wird. Es ist die wahre Erkenntnis, deren ewiges Objekt Gott ist. Vorerst aber kann der Kampf erleichtert werden, der dem Menschen bevorsteht, um sich zu befreien. Es ist gleichsam eine Strategie der Seele, die Hilfstruppen herbeischafft und Teilerfolge erringt, um die Macht der Affekte zu schwächen. Dann aber werden wir gleichsam die Hauptschlacht schlagen, uns dem Ewigen zuwenden und so den Ring vollenden. Denn von Gott gingen wir aus, zu ihm kehren wir zurück. Er leitet unsere Erkenntnis der Welt und er bringt uns das Heil. Er lehrt uns die Ewigkeit kennen und er lehrt uns die Ewigkeit in unserem eigenen Innern finden. Es sind gleichsam drei Hauptprobleme, die nach Lösung verlangen.



Das erste die Frage nach den Hilfsmitteln zur Bändigung der Affekte, das zweite die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, das dritte die Frage nach dem höchsten Grad des Erkennens als Mittel und Vollendung des Heils. In ruhig sachlicher Weise kündigt uns Spinoza den letzten Schluß seines Denkens. Jene heitere Ruhe schwebt über diesem Denken, welche die Vollendung des weisen und freien Mannes ist. Die Kämpfe sind vorüber, der Sieg errungen; er wird aber nicht mit Fanfaren und Jubeltönen gefeiert, er soll als das Selbstverständliche hingenommen werden. Der Gedanke schwingt sich leicht beflügelt zur höchsten Höhe, nur das Leben ist schwer, schwer ist es, den Weg zu gehen, der zur Höhe führt. Wie ein tiefer Seufzer tönen die Schlußworte der Ethik: „Denn wenn das Heil leicht zugänglich wäre und ohne große Mühe gefunden werden könnte, wie wäre es möglich, daß fast alle es unbeachtet lassen? Aber alles Vorzügliche ist ebenso schwer wie selten.“ Auch das ist ein Selbstbekenntnis. Denn nur wer so ehrlich um die Wahrheit und das Heil gekämpft hat, wird sich nie genug tun, aber in dem, was er vollbracht hat, das Glück des Lebens, die *acquiescentia in se ipso*, das Höchste, was uns gegeben ist, finden.

Der Kampf gegen die Affekte kann nicht mit den Waffen der Rhetorik, mit großen Worten geführt werden, er ist ein Kleinkrieg, der tagtäglich unsere Wachsamkeit erfordert, weshalb auch die scheinbar kleinen Mittel nicht gering geschätzt werden dürfen. Die Stoiker meinten, wie Spinoza in der Vorrede zum fünften Teil erwähnt, daß die Affekte von unserem Willen unbedingt abhängig wären, aber die Erfahrung zwang sie zur Einsicht, daß nicht geringe Mühe und Übung vonnöten sei, um sie zu beherrschen. Auch Descartes lehrt die Herrschaft des Willens über die Affekte, die er mittels der Theorie von der Zirbeldrüse zu stützen sucht. Aber diese Theorie ist unhaltbar, und Spinoza lehnt sie mit scharfer Kritik ab.

Um nun den erwähnten Kleinkrieg zu beginnen, müssen wir feststellen, daß es keinen Affekt gibt, von dem wir uns nicht wenigstens teilweise einen klaren und deutlichen Begriff machen können. Die Kenntnis des Feindes ist sicherlich die erste Bedingung, ihn wirksam zu bekämpfen. Kennt man den Affekt, so leidet man weniger unter ihm. Überhaupt hört jeder Affekt auf, eine Leidenschaft zu sein,



sobald wir uns von ihm eine klare und deutliche Idee bilden (2—4). Auch hierin können wir ein Präludium der Psychoanalyse finden.

Dieser Teil ist eine kleine Erziehungslehre zur wahren Tugend, die sich gewiß zum Teil auf seine eigene Praxis stützt; auseinandergelegt klingt das alles ein wenig pedantisch, und vom sittlichen Takt, der solche Gedankenketten in einen Moment verdichtet, weiß Spinoza nichts zu sagen, weil er eben das intuitiv Erkannte nur so entfaltet mitteilen kann und dies dem rationalistischen Charakter des Denkens in seinem Zeitalter entspricht.

Eine andere Reihe von Sätzen entsteht, wenn unsere Gedanken auf Gott bezogen werden. Wer sich und seine Affekte klar und deutlich ansieht, bezieht sie auf Gott (14), liebt infolgedessen Gott, und diese Liebe muß die Seele am meisten einnehmen, da sie ja mit allen Affektionen des Körpers verbunden ist. In Gott gibt es keine Leidenschaften, er kennt keine Freude und Trauer, da ja in Gott nichts Inadäquates ist und er nicht zu größerer oder geringerer Vollkommenheit übergehen kann. Auch kann er niemand lieben oder hassen. Deshalb können wir nicht danach streben, daß Gott uns wieder liebe, wohl aber danach, daß alle Gott lieben mögen. Diese Gedankenreihe faßt sich in der Erkenntnis zusammen, daß die klare Einsicht, deren Grundlage die Erkenntnis Gottes ist, wenn sie auch die Affekte, sofern sie Leidenschaften sind, nicht unbedingt aufhebt, dennoch bewirkt, daß die Affekte nur einen sehr kleinen Teil der Seele ausmachen. Ferner erzeugt sie die Liebe zu Gott, der unveränderlich und ewig ist, und den wir sicher besitzen. Diese Liebe kann nur wachsen und den größten Teil der Seele einnehmen (20. Schol.).

Die Frage der Unsterblichkeit der Seele gehört zu denen, welche die Grundprinzipien eines Systems auf die Probe stellen, ihre Tragfähigkeit und Reichweite ans Tageslicht bringen.

Erwägt man, daß die Seele nichts als die Idee des Körpers ist, so scheint es sich von selbst zu verstehen, daß mit dem Körper auch die Seele zu sein aufhört. Ähnliches spricht Spinoza aus (21), nur macht er einen Unterschied zwischen Denken und Imaginieren (Vorstellen). Dieses letztere ist an den Körper gebunden. „Die Seele kann sich nur, solange der Körper dauert, etwas vorstellen und sich



der vergangenen Dinge erinnern.“ Aber gleich der folgende Satz (22) erklärt, daß es in Gott notwendig eine Idee gibt, die die Wesenheit dieses und jenes menschlichen Körpers unter einer Art der Ewigkeit ausdrückt, denn von Gott stammt nicht nur die Existenz der Körper, sondern auch deren Wesenheit. Folglich kann die menschliche Seele nicht völlig mit dem Körper zerstört werden. Was ist also an ihr ewig? Diese Idee in Gott, die die Wesenheit des Körpers unter einer Art der Ewigkeit ausdrückt, ein ewiger Modus, welcher Begriff im ganzen System nur von da an vorkommt (23. Schol., vgl. 40. Schol.). Man wird an die *res fixae et aeternae* in der *Emendatio* erinnert. Ja noch merkwürdiger ist, daß in demselben Scholium (zu 23) erklärt wird, daß wir empfinden und erfahren (*sentimus experimurque*), daß wir ewig sind. Wohl ist das eine Verstandeseinsicht, aber auch die durch den Verstand begriffenen Dinge empfinden wir, womit übereinstimmt, daß dieses Begreifen eine Art von Sehens ist; die Augen der Seele sind nämlich die Beweise (ib.). Auch dieser Gedanke, daß wir ein gleichsam intellektuelles Gefühl haben, kommt nur dieses eine Mal bei Spinoza vor<sup>86</sup>. Da er aber weiter keine Konsequenzen nach sich zieht, können wir es dabei bewenden lassen. Spinoza liegt der Gedanke, eine gewisse Art der Unsterblichkeit zu beweisen, so sehr am Herzen, daß er gegenüber dem Einwand, wir erinnerten uns nicht, vor dem Körper existiert zu haben, als Gegengrund geltend macht, daß wir unsere Ewigkeit gewissermaßen empfinden. Zeitliches Bewußtsein, Erinnerung ist mit dieser Art von Unsterblichkeit nicht verbunden, wohl aber eine innere Zuversicht auch in unserem jetzigen Leben. Der Ausdruck „ewiger Modus des Denkens“ enthält daher nichts, was uns stutzig machen sollte. Wir wissen ja, daß die Wesenheit eines Dinges eine ewige Wahrheit ist (s. oben S. 77). „Ein Mensch“, sagt Spinoza im Schol. zu I, 17, wie schon zitiert, „ist die Ursache der Existenz, nicht aber der Wesenheit eines anderen Menschen, denn diese ist eine ewige Wahrheit; in der Existenz sind die Menschen verschieden, in der Essenz stimmen sie überein; wenn die Existenz des einen untergeht, geht darum die des anderen nicht unter; wenn aber die Wesenheit des einen zerstört oder falsch werden könnte, so würde auch die Wesenheit des anderen

zerstört werden.“ Aus dieser Erörterung geht hervor, daß die Essenz des Menschen allen Menschen gemeinsam, also eine Art von Gattungsbegriff ist. Dann ist aber ein solcher ewiger Modus nicht individuell, also auch die Unsterblichkeit nicht.

Daß hier eine gewisse Schwierigkeit besteht, soll nicht geleugnet werden. Zum Teil liegt sie im Begriff der Essenz, wie wir oben gesagt haben. Die Idee dieser Essenz ist der ewige Modus. Dem ist schwer nachzudenken. Aber auch sonst liegt im Begriff der Unsterblichkeit eine Schwierigkeit, die sich Spinoza nicht ganz klar gemacht zu haben scheint. Ewig ist die Substanz und ewig sind ihre Attribute. Ewig sind auch diejenigen Modi, die unmittelbar aus den Attributen folgen, und ewig diejenigen Modi, die aus diesen ewigen Modi folgen. Dies scheint klar zu sein. Aber zeitlich begrenzt, endlich und vergänglich sind die Einzelmodi. Wie kommt die Substanz zu diesen? Und abgesehen von der Schwierigkeit, sie abzuleiten: sie sind ja doch in Gott, ohne den sie nicht sein noch begriffen werden können — wie sollen sie da gänzlich vergänglich sein? Wo ist also der Punkt, der sie vor völliger Vergänglichkeit bewahrt? Da sollen es nun die Ideen der Wesenheit, der Dinge, in unserem Falle des Menschen sein. Aber wir sehen, diese Ideen sind nicht Ideen von Einzeldingen. Wie tief wurzelt das Individuum in Gott? Wir wollen im Schlußwort auf dieses Problem zurückkommen, um uns zunächst der Frage nach der dritten Gattung der Erkenntnis zuzuwenden.

Ausgegangen wird von der schon vorher gegebenen Definition, daß die Intuition von der adäquaten Idee einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis der Wesenheit der Dinge fortschreitet, wozu das angeführte Beispiel der Regel de tri so wenig paßt wie die Faust aufs Auge. Wenn wir in der Regel de tri auf einen Blick das Verhältnis von 1 zu 2 erkennen und ohne weiteres Nachdenken zu 3 dann 6 als demselben Verhältnis entsprechend finden, wie läßt sich damit das Fortschreiten von einigen Attributen Gottes zur adäquaten Erkenntnis der Wesenheit der Dinge vergleichen? Erst hier, wo Spinoza den Begriff der Intuition braucht, findet er ein Charakteristikum, das er bisher weder hier noch in der Emendatio deutlich angeführt hat. Nachdem er zeigt, daß das höchste Streben der Seele und ihre



höchste Tugend darin besteht, die Dinge in der dritten Gattung der Erkenntnis anzusehen (25) — da wir ja so die Dinge aus Gott und Gott aus den Dingen erkennen —, und hinzusetzt, daß aus dieser Erkenntnisart die höchste Zufriedenheit der Seele entspringt — da sie ja so zur höchsten Vollkommenheit gelangt —, werden uns folgende wichtigen Sätze mitgeteilt. Wenn die Seele sich und den Körper unter einer Art Ewigkeit begreift, dann hat sie notwendig die Erkenntnis Gottes und weiß, daß sie in Gott ist und durch Gott begriffen wird (30), das aber kann sie nur, insofern sie selbst ewig ist (31); aus dieser Erkenntnisart entspringt die höchste Freude, die Freude als Zufriedenheit der Seele mit sich selbst, und die Freude an dem Urquell derselben, an Gott, und dies ist die geistige Liebe zu Gott (*amor intellectualis dei* [32]), die selber ewig ist (33). Keine andere Liebe ist ewig als diese (34. Cor.). Eingeschoben sind gleichsam zwei Sätze, daß Gott sich selbst mit unendlicher geistiger Liebe liebt — da er ja unendlich vollkommen ist —, unter Begleitung der Idee ihrer Ursache, was, wie wir wissen, die Definition der Liebe ist. Dies leitet den monumentalsten Satz der Ethik ein: „Die geistige Liebe der Seele zu Gott ist Gottes Liebe selbst, mit der sich Gott selbst liebt; nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Wesenheit der menschlichen Seele, insoweit diese unter einer Art der Ewigkeit betrachtet wird, erklärt werden kann; d. h. die geistige Liebe der Seele zu Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, mit der sich Gott selber liebt“ (36). Spinoza weiß in die wunderlichen „Sofern“-Sätze schließlich ein gewisses Pathos zu legen, das nicht am wenigsten auf der durchscheinenden Größe des Gedankens beruht. Denn was ist unsere Seele anders als Gott, „sofern“ er durch die Wesenheit der menschlichen Seele erklärt wird? Wenn wir „Gott“ sagen, dann sagen wir „das Unendliche“; wenn wir „menschliche Seele“ sagen, dann sagen wir dasselbe, „sofern“ wir Gott als auf die menschliche Seele beschränkt ansehen. (Analog: Wenn wir „Raum“ sagen, dann sagen wir „das Unendliche“; wenn wir „Dreieck“ sagen, sagen wir „Raum“, „sofern“ wir ihn in dieser Weise begrenzt ansehen.) Wenn wir „geistige Liebe der Seele zu Gott“ sagen, sagen wir „Handlung der Seele“. Wenn wir „Gottes Selbstliebe“ sagen, dann sagen wir „Gott“, „sofern“



er, der sich selbst betrachtet unter Begleitung der Idee seiner selbst, durch die menschliche Seele erklärt werden kann. In diesem Sinne können wir sagen: „Gott, sofern er sich selbst liebt, liebt die Menschen“, ja, „Gottes Liebe zu uns und unsere zu Gott sind ein und dasselbe“, und darin besteht unser Heil, unsere Freiheit, unsere Glückseligkeit. Darin stammen wir von Gott ab und hängen beständig von ihm ab. Und erst jetzt folgt das Neue in der Erklärung der Intuition, sie ist die Erkenntnis der Einzeldinge, die soviel wichtiger ist als die allgemeine Erkenntnis, und die auch erst hier klar und unzweideutig ihren Namen erhält. Ihre Wichtigkeit wird dann durch eben dieses Beispiel erläutert. Daß alles seinem Wesen und seiner Existenz nach von Gott abhängt, wissen wir schon aus dem ersten Teil. Wenn wir aber intuitiv aus der Wesenheit des Einzeldinges dasselbe erkennen, dann erst erfüllt uns diese Erkenntnis mit Glück und Seligkeit. Erst hiermit fügt sich die Erkenntnisform der Intuition in die Struktur der Metaphysik Spinozas ein. Die Universalien haben keinen Daseinswert, sie bezeichnen kein Wirkliches, sie sind verworren und unklar. Die Gemeinbegriffe sind adäquat, dienen dem Schlußverfahren, haben aber keine sinnlich überzeugende Kraft. Die intuitive Erkenntnis endlich ist die des wahrhaft Wirklichen, des Einzelnen, des Individuellen, aber in seiner Abhängigkeit vom Göttlichen. Auch die Intuition hat eine Art sinnlicher Kraft. Gewiß berührt sich Spinoza hier mit der Mystik, aber er bleibt an der Schwelle stehen. Nicht weil er vor ihr zurückscheut, sondern weil sein Gott begreiflicher Natur und seine Intuition schließlich eine Art von Kurzschrift des Erkennens ist.

Auch der Tod wird rationalisiert. Je mehr Wahrheit wir uns erringen, desto weniger können uns die Affekte anhaben, ein desto größerer Teil unserer Seele bleibt unverletzt, bleibt ewig. Wir können selber an unserer Unsterblichkeit arbeiten. Je mehr Wahrheit in uns ist, desto weniger von uns verfällt dem Tode. Die imaginative Seele stirbt, der Verstand ist ewig. Jene leidet, dieser handelt. Nur der Handelnde lebt wahrhaftig. Die erkennende Seele ist ein ewiger Modus des Denkens.

Was aber entspricht diesem ewigen Modus des Denkens auf der Seite der Körperlichkeit? Hier läßt sich Spi-



noza den Satz der Parallelität entgleiten. Der Geist ist über der Natur. Der Geist kann unsterblich werden. Vom Körper wissen wir nichts ähnliches.

Auch der Zustand der Seele, den wir Glückseligkeit nennen, ist ohne physische Begleiterscheinung. Glückseligkeit ist das letzte Wort seiner Ethik. Sie ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst. Und wir erfreuen uns ihrer nicht deshalb, weil wir die Gelüste hemmen, sondern umgekehrt: weil wir uns ihrer erfreuen, können wir die Gelüste hemmen.

Weisheit also führt uns zum Heil. Nicht die abstrakte, die tote, sondern die aus der denkenden Betrachtung des Lebens und der Welt aufsteigende, die wir uns durch die aktive Betätigung des Verstandes erringen, die uns von der Knechtschaft der Affekte befreit, die uns zu Gott hinleitet.

Die Philosophen haben den Verstand vom Willen geschieden und demgemäß die theoretische Philosophie von der praktischen. Der Philosoph der Welteinheit hat auch gegen diesen Dualismus angekämpft. Für ihn ist Erkennen das einzige wahrhafte Handeln. Der Denkende ist der Aktive. Alle Aktivität kommt vom Denken. Der Gedanke ist das herrschende Prinzip des Lebens.

In der Metaphysik sind Denken und Ausdehnung gleichberechtigte Prinzipien der All-Einheit. Je mehr sich aber der innerste Gehalt dieser Metaphysik auseinanderlegt, desto mehr gewinnt der Gedanke das Übergewicht über die Körperlichkeit. In der Metaphysik ist Gott die Einheit des Alls, das Höchste. Je tiefer wir aber in Gott eindringen, desto plastischer tritt das Einzelindividuum hervor, dessen Seele uns den einzigen Zugang zu Gott bietet. Der Gedanke des Menschen ist die Brücke zu Gott, er ist das Prinzip der Freiheit, er wird zum Prinzip der Ewigkeit, er macht den Menschen unsterblich. Wie sollte es auch anders sein? Jede Philosophie ist Denken des Individuums über das Ganze. Sie muß das Denken zur Axe des Weltganzen machen, sie proklamiert durch ihre Tat den Primat der Vernunft über die Welt. Spinoza hat das nicht ausgesprochen: aber es ist der letzte Sinn seiner Lehre.



## ZUSAMMENFASSUNG

Mit vollendeter logischer Kunst, deren Handwerk er sich bei den scholastischen Meistern angeeignet hatte, fügte Spinoza den Bau seines Systems zusammen. Es war nicht das Werk eines glücklichen Wurfs, es war mühevollste Kleinarbeit eines ganzen Lebens. Ein wirklicher Bau; nach einem festen Plan und aus beständigem Material aufgeführt. Man bekommt davon eine Ahnung, wenn man bedenkt, daß 259 Lehrsätze mittels Definitionen, Axiomen, Lehrsätzen usw. bewiesen werden müssen, oft mehrfach, nicht zu vergessen höchst wichtige Scholien, die eigentlich das Wesen seiner Gedanken, frei von der mathematischen Form, enthalten. Wie oft muß er an diesen Sätzen gefeilt und ihre Reihenfolge geändert haben! Vom Anfang der Ethik wissen wir das genau! Manchesmal fühlt er selber das Bedürfnis, vor der geometrisch ausgeführten Reihenfolge der Sätze die natürliche vorhergehen zu lassen. Eine merkwürdige Gedankenarbeit, die natürlich voraussetzt, daß unter der erstarrten Oberfläche dieser Form der lebendige Strom des Denkens weitergehe, sich auch so fühlbar mache, d. h. daß in der Kleinarbeit der Formulierung, Demonstration und Erläuterung der Sätze nicht die Einheit des Gedankens Schaden nehme.

Spinoza war ein synthetischer Geist von seltener Kraft des Denkens. Wenn man sich in ihn einlebt, wenn man ihm willig und mit gespannter Aufmerksamkeit folgt, eröffnen sich oft durch die Formulierung eines Begriffs, durch eine Wendung des Gedankens hindurch Ausblicke auf einen Horizont seines Denkens, der weit über die mathematische Formulierung hinausreicht. Er hat sich im *mos geometricus* ein Netz geknüpft, das ihn selber gefangen hält und das er an einzelnen Stellen zerreißen muß, um zu sich selber zu gelangen. Jeder große Denker gibt Anlaß zu ähnlichen Erfahrungen. Die eine ist, daß er zu Grenzen seines Denkens gelangt, die er nicht als solche erkennen kann. Für diese Erfahrung gilt der banale Satz, daß niemand aus



seiner Haut heraus kann; wir haben auf solche Grenzen in Spinozas Denken hingewiesen. Die andere ist, daß selbst bei den Größten nicht der ganze Gehalt ihres Denkens in dessen diskursive Form eingeht, daß ihnen selber also notwendigerweise manches unbewußt bleibt, was trotzdem reelle, bestimmende Macht in ihrem Denken ist. In der Ethik ist das Studium der Scholien am allerwichtigsten. In diesen übersetzt Spinoza selber seine Gedanken ins Natürliche. Was sich aus den Scholien belegen läßt, kann am ehesten als das Wesen seiner Gedanken angesprochen werden.

Fast alle Spinozaforscher sind darin einig, daß das Mystische in seinem Denken eine wesentliche Rolle spielt, daß er im tiefsten Grunde seiner Seele Mystiker ist. Es ist daran gewiß etwas Wahres, aber in anderem Sinne, als man gewöhnlich meint. Besonders jene Gedanken des Kurzen Traktates haben zu dieser Meinung Anlaß gegeben, in denen die Intuition als Vereinigung der Seele mit dem Objekt, die Erkenntnis Gottes als ihre Vereinigung mit ihm erklärt wird. Auch der fünfte Teil der Ethik, der von der Liebe Gottes so feierlich, fast ekstatisch spricht, klingt mystisch genug. Aber es gilt, folgendes zu bedenken.

Es ist doch eine merkwürdige Mystik, die ihre Ahnungen und Visionen in die trockene, fast geschäftsmäßige Sprache der Mathematik zu übersetzen sucht und sich in der diskursiven Ausbreitung des Gedankens nie genug zu tun vermeint. Die mystisch klingenden Ausdrücke des Kurzen Traktates hat Spinoza in der Ethik nie wiederholt, sie sind auch schon in der *Emendatio* nicht enthalten. Desgleichen hat er die symbolischen Ausdrücke Sohn Gottes, Gnade usw. später gänzlich gemieden, auch sind diese Ausdrücke der gebräuchlichen theologischen Terminologie entnommen und durch ihre sofortige Erläuterung der mystischen Sphäre gänzlich entrückt. Wohl versenkt er sich in den Gedanken Gottes, aber durchaus nicht in der Weise der Mystiker, sonst hätte er nicht die scholastischen Beweise Gottes im Kurzen Traktat und in der Ethik mit so besonderer Sorgfalt ausgeführt. Jedes mystische Gemüt muß sich gerade durch diese Beweise und Ausführungen ganz besonders abgestoßen fühlen. Das Unausprechliche wird hier nicht zum Ereignis, sondern zur trockenen Schulformel.

Allerdings könnte man sich einen Spinoza konstruieren,



der eben beides in sich vereinigt, Feuer und Wasser, die scharfe, verstandesgemäße Analyse und die tiefinnerliche mystische Anschauung, jene aus der Kabbala, diese aus Descartes herleiten; aber dann wäre er ein Unikum, dem auch Pascal nicht zur Seite gestellt werden könnte, da Pascal nie seine Mystik versteckt oder verleugnet hat. Und dabei haben wir hierbei nur formale Seiten seines Systems berührt. Spinozas Gott ist genau so rationalistisch wie seine Beweise für ihn. Der Mystiker schwelgt in Gott und gibt ihm alles zu eigen, sich und die Welt. Das tut allerdings auch Spinoza. Aber dieser Gott ist trotz seiner Vollkommenheit und Unendlichkeit verstandesmäßig fest umschrieben. Er mengt sich als Gott nie in den Weltlauf ein. Die Einzeldinge werden nur durch andere Einzeldinge bestimmt, nie unmittelbar durch Gott. Sie sind alle in ihm, durch ihn, ja sie sind Er, aber sie können in ihrer Endlichkeit und Vergänglichkeit Ihm ebensowenig anhaben wie Er ihnen. Sie können, weil Er ist, nicht auseinanderfallen, aber durch Ihn ist jedes, was und wie es ist, so daß manche Ihn pluralistisch erklären wollen, was ebenso falsch ist, wie Spinozas Gott dem Ozean zu vergleichen, dessen Wellen nur „zufällige Ansichten“ seines Wesens sind. Nie ist ein Gott verstandesmäßiger gedacht worden, — und das soll Mystik heißen?

Nur ein Punkt ist bedenklich, die Intuition. Sie wird geschieden vom Erkennen durch Schlußverfahren und als höchste Erkenntnis gepriesen. Das ist doch mystische Anschauung, die sich gleichsam unmittelbar in den Besitz des Objektes setzt! Und im Kurzen Traktat liegt ja der mystische Ursprung der Intuition klar vor Augen!

Auch das können wir nicht ohne weiteres zugeben. Jene Intuition ist nicht die intellektuelle Anschauung Kants, sie ist auch nicht die intellektuelle Anschauung Schellings oder gar die eines Bergson. Man sehe doch die Intuition Spinozas genau an! Schon das ist bezeichnend, daß er sie erklärt. In allen drei Darstellungen, die er von ihr gibt, gilt als Beispiel das momentane Erkennen des Verhältnisses der Zahlen und der Regel de tri. Das ist gewiß eine merkwürdige Mystik des Erkennens. Man vergleiche damit, wenn man Mystik kennenlernen will, die Ekstase Plotins, die diesem so selten im Leben zuteil ward. Bei Spinoza ist die Intuition etwas, was wir in den aller-



gewöhnlichsten Verstandesoperationen finden, zum Beispiel eine bloße Abbréviation, bei den Mystikern ist sie das Aller-  
außerordentlichste, was dem Menschen nur als das seltenste  
Glück zuteil wird, bei Schelling eine augenscheinliche Be-  
gabung des philosophischen Geistes, bei Bergson eine ganz  
andere Auffassung des Geschehens, die im Philosophen  
eine gänzlich veränderte Erkenntnis der Dinge bewirkt.

Allerdings deckt das Beispiel Spinozas nicht seine philo-  
sophische Praxis, und seine Intuition beschränkt sich durch-  
aus nicht auf das blitzrasche Erfassen von Zahlenpropor-  
tionen und ähnlichem. Ja man versteht gar nicht, wie  
dieses Beispiel auf die Funktion paßt, die er der Intuition  
zuerteilt, es sei denn in der Unmittelbarkeit des Erfassens.  
Denn seine Intuition geht, wie wir gesehen haben, auf  
das Individuelle, das sie in seinem Zusammenhang mit dem  
Ewigen begreift, ohne Vermittlung des Schlußverfahrens,  
das ja nur auf das Allgemeine geht. Das Einzelwesen aus  
Gott verstehen, dafür gibt es allerdings keine logische Regel,  
man erfaßt es oder erfaßt es nicht, aber man beweist es  
nicht. Man kann Gott und seine Attribute beweisen; man  
kann beweisen, daß alle Einzeldinge nur in Gott sind und  
aus seiner Wesenheit folgen; aber das Einzelding in Gott  
schauen, das bringt kein Syllogismus zustande, das ist das  
Werk der *scientia intuitiva*, des unmittelbaren geistigen  
Schauens, wofür in anderer Sphäre des Erkennens das  
Regeldetri-Beispiel angeführt wird, ohne daß Spinoza über  
die Inkongruenz des Beispiels, über die Notwendigkeit,  
darüber hinaus zu gehen, auch nur eine Andeutung gegeben  
hätte.

Jedenfalls ist uns klar, daß er alles getan hat, um  
sein System selbst von dem bloßen Verdacht des Mysti-  
zismus zu reinigen. Auch seine Intuition hat er, soweit  
wie möglich, rationalisiert. Aber beweist nicht gerade dieses  
Bestreben, die Mystik zu verleugnen, daß ihm die Mystik  
tief im Herzen wurzelt?

Wir müssen selbst die so gemilderte Frage verneinen.  
Wenn Spinoza Mystiker ist, dann sind es alle Metaphysiker.  
Nicht-Mystiker sind diejenigen, die sich auf den „gesunden  
Menschenverstand“, auf die unbefangene, natürliche Auf-  
fassung der Dinge berufen, aber auch nur, weil sie nicht  
weiter denken wollen und können, aus instinktiver Furcht,  
daß es Fragen gebe, die über die unbefangene Auffassung



der Dinge hinausgehen und den gesunden Menschenverstand in die peinlichste Verlegenheit setzen. Denn der „gesunde Menschenverstand“ verliert in diesem Moment das stolze Bewußtsein seiner Souveränität und verliert damit alles. Jede Philosophie beginnt mit dem Staunen über das Wunder des Seins, während der gesunde Menschenverstand nie staunt, und am wenigsten über das Sein. Alle Philosophie versucht dann, sich dieses Wunder mittels des Denkens auszudeuten, und wird so in einer Welt heimisch, die sich von der sinnenfälligen notwendig unterscheiden muß, aber zur sinnenfälligen dennoch Brücken zu schlagen versucht. Das ist nicht Mystik, sondern Philosophie, oder alle Philosophie wird zur Mystik, die aber doch nichts anderes ist als Verzicht auf jede Einsicht mittelst des Verstandes, während Philosophie immer die Obhut des Verstandes sucht, und die Abgrenzung gegen das Unbegreifliche auch nur mittelst des Verstandes vor sich geht, der aber dann bei dieser Grenze Halt macht. Spinoza lehrt, daß die Substanz aus unendlichen Attributen besteht, wir aber nur deren zwei erkennen. Hat er je den Versuch gemacht, diese Schranken mystisch zu durchbrechen? Spinoza lehrt die Unendlichkeit, Unteilbarkeit der Attribute, also das Gegenteil dessen, was die Sinne zeigen; ist es Mystik, wenn er an dieser Unendlichkeit festhält, trotz des Sinnenscheins? Er lehrt, daß der Gedanke über der Sinneswahrnehmung steht und nur der Gedanke die Wahrheit ist, die die Wirklichkeit erfüllt. Aber er lehrt nirgends, daß über dem Gedanken noch etwas steht, was noch Realeres zeigt als den Gedanken. Über die Grenzen des Erkennens hat er sich nie prinzipiell ausgesprochen, dieser Begriff steht also nicht im Vordergrund seines Denkens, ist für ihn kein bewußtes Problem, eben weil er das vollste Zutrauen zum Denken hat. Man muß das Mystische ganz anders fassen, um den Philosophen einen Mystiker zu nennen, der geradezu ein Fanatiker des Verstandes, der klaren und deutlichen Einsicht ist. Geheimnis ist alles; wer darüber den Verstand als Führer verliert und verläßt, um sich anderswo in dessen Besitz zu setzen, wird zum Mystiker; wer sich aber auch in diesem Bewußtsein dem Verstand anvertraut, ist Philosoph, nicht Mystiker.

Zum selben Resultat gelangen wir, wenn wir das Leitmotiv dieser Philosophie ins Auge fassen. Sie ist die Philo-



sophie der strengsten Einheit; sie entstammt dem Bedürfnis nach Einheit, wie es wenige Philosophen so intensiv empfunden, von dem sich noch weniger so folgerichtig leiten ließen; dieses Bedürfnis aber ist spezifisch verstandesmäßig. Spinozas Pantheismus ist dem gleichen Einheitsbedürfnis entsprungen, jedenfalls verdankt er ihm die Art seiner Ausgestaltung. Auch von der Mystik gehen Wege zum Pantheismus; aber dem mystischen Pantheismus ist nicht das Bedürfnis nach Einheit die Hauptsache, sondern das gefühlsmäßige Glück, sich in Gott zu versenken, mit ihm eins zu werden. Spinozas Glück ist das Glück des Verstandes, das Glück, das All durch die Erkennung seiner Einheit zu begreifen. Wir haben gesehen, daß die Einheit der Welt für ihn Grundvoraussetzung ist, weil die Welt nur so begreiflich wird. Wäre sie nicht eins, dann wäre sie gar nicht Welt, dann wäre sie das Chaos. Ja diese Einheit ist mehr als Voraussetzung, sie ist Tatsache, nach der sich alles Denken richten und einrichten muß. In Spinozas Denken wird die Einheit nicht aus Gott abgeleitet, sondern umgekehrt Gott aus dieser Einheit. Freilich ist Gott das πρότερον τῆ φύσει, aber die Einheit ist das πρότερον πρὸς ἡμᾶς, das uns zu Gott führt. Das Urbedürfnis des Verstandes ist auch seine Urfunktion, er verlangt Einheit und er stiftet sie. Es ist die Großtat Kants, diese Einheit, den Urquell des Denkens, im Begriff der synthetischen Einheit a priori erkenntnistheoretisch sichergestellt zu haben; Spinoza hat, ohne eigentliche Erkenntnistheorie, die Metaphysik der Einheit geschaffen. Seine ganze Philosophie ist die Durchführung des Einheitsgedankens. Dies ist der tiefste Grund, warum der Begriff der Kausalität bei ihm immer die Neigung hat, in den Begriff der logischen Folge umzuschlagen. Nur der Begriff des logischen Folgens ist verständlich, der Begriff des Verursachens bleibt immer ein Fremdes, das wir hinnehmen müssen, aber nicht verstehen. Es ist zu verwundern, daß man diese innersten Motive des Spinozasehen Denkens so selten klar erkannt hat.

Sicherlich hat der Einheitsgedanke Schwierigkeiten zu besiegen, die unüberwindlich scheinen. Einen dieser Gegensätze, den zwischen Denken und Ausdehnung, löst Spinoza durch den Substanzbegriff, der ja eben die Einheit der unendlichen Attribute ist. Zu allem, was wir über diese



Fragen gesagt haben, sei folgendes hinzugefügt: Was ihn hier beruhigt, ist doch wohl der Gedanke, daß er das Verhältnis der beiden uns bekannten Attribute näher kennt, und daß dieses das Innigste ist, das sich denken läßt. Dieser Dualismus kann der Welteinheit keinen Abbruch tun. Denn das Denken ist ja nichts anderes als das Korrelat zur Ausdehnung. Die Ausdehnung ist das Objekt des Denkens. Was wäre das Denken ohne Objekt? Etwas, was sich gar nicht ausdenken läßt, ein Ungedanke. Das Denken ist die Selbsterkenntnis Gottes. Und dieser Gedanke beruhigt ihn auch in bezug auf die unendlich vielen Attribute, die unserer Erkenntnis entzogen sind, die aber in Gottes Denken ebenso erkannt werden wie das uns bekannte Attribut der Ausdehnung, also gleichfalls mit dem Denken Gottes in unlösbarer Verbindung stehen.

Weniger verwirrend ist der Gegensatz innerhalb der Sphäre des Denkens zwischen sinnlicher Wahrnehmung und reinem Denken, auch ist darüber an seiner Stelle alles Notwendige schon gesagt. Jede rationale Einstellung der Philosophie wird das Denken, was den erkenntnistheoretischen Wert anlangt, ohne Zögern über die sinnliche Wahrnehmung setzen, aber Schwierigkeiten finden, den psychologischen Charakter und das ontologische Wesen der sinnlichen Wahrnehmung zu bestimmen. Für Spinoza steht die Sache so, daß nur das Denken adäquate Vorstellungen liefert, die Sinne inadäquate; damit ist die Frage der Wertung entschieden, und der Unterschied ist nur ein gradueller. Psychologisch genommen scheint der Unterschied größer, da die sinnliche Wahrnehmung (*imaginatio*) immer mit Gehirnvorgängen (*imago*), mit Eindrücken durch die Sinne auf das Gehirn zusammenhängt, während das reine Denken ohne solche Abhängigkeit verläuft. Das wären dann zwei spezifisch verschiedene Arten des Geistigen, und die Verschiedenheit verschärft sich noch, wenn man bedenkt, daß im sinnlichen Eindruck die Seele leidet, im Denken aber aktiv ist. Der ontologische Gesichtspunkt bringt die Lösung. Wenn Denken und Ausdehnung substanziell Eins sind, das Denken immer nur das Denken der Ausdehnung, ihre wahre Erkenntnis ist, so ist auch die sinnliche Wahrnehmung Erkenntnis, aber verstümmelte, die auf diesem Wege allein nie zu einer ganzen, also adäquaten werden kann, dennoch aber durch Ergänzung und Zusammenfassung (Erkennt-



nis des zweiten Grades), die Sache der Vernunft ist, adäquat werden kann. Auch der Gehirnanregung (*imago*) für sich entspricht ein Geistiges, aber ein Mangelhaftes. So ist die Einheit der Erkenntnis mit der Einheit des Seins vereinigt. Daß aber diese Überlegungen nicht im Vordergrund von Spinozas Denken stehen, geht schon daraus hervor, daß er seine diesbezüglichen Gedanken nur gelegentlich ausspricht, wenn er ihrer bedarf, aber prinzipielle Festlegungen meidet.

Um so sorgfältiger ist er darauf bedacht, die Welt des Erkennens und der Sittlichkeit in Einklang zu bringen; ist ja dieser Einklang einer der charakteristischsten Züge seiner Weltauffassung.

Notwendigkeit des Seins, des Soseins, des Geschehens beherrscht das All. Also auch das Sein, das Werden, das Handeln und Leiden der Menschen. Diese Notwendigkeit kann mit der der Geometrie verglichen werden, in der es keine Freiheit im Sinne des Auchanderssein- oder tunkönnens gibt. Kann man aber von der Sittlichkeit der Geometrie, der Physik, der Stürme und Erdbeben sprechen? Und muß man nicht von einer Sittlichkeit des Menschen und der Menschengemeinschaft sprechen? Stehen hier nicht zwei ganz verschiedene Welten einander gegenüber?

Andererseits wankt das ganze Gebäude seiner Weltanschauung, wenn an dem Grundsatz der Notwendigkeit des Seins, Geschehens, Tuns und Leidens gerüttelt wird. Gott existiert notwendig, vermöge seiner Wesenheit, und alles ist notwendigerweise in Gott und folgt aus ihm. Freiheit ist nichts anderes als innere Notwendigkeit; Unfreiheit ist äußerer Zwang. Gott ist also notwendigerweise frei, weil ihm nichts äußeren Zwang antun kann, da nichts außer ihm ist. Die Einzelwesen sind notwendig unfrei, können sich aber auch zur Freiheit, d. h. zur inneren Notwendigkeit durchringen, soweit dies den Einzelwesen möglich ist. Andere Freiheit gibt es für sie nicht. Vom Stein aber wird niemand die Möglichkeit einer solchen Entwicklung zu innerer Notwendigkeit behaupten. Der Stein gehorcht der äußeren Notwendigkeit. Der Stein ist in keinem Sinne frei.

Woher aber der Unterschied zwischen Stein und Mensch? Auch diese Frage hat Spinoza nicht prinzipiell erörtert. Aber es ist offenbar, daß es das Bewußtsein des Menschen ist, von dem diese seine Sonderentwicklung aus-

geht. Spinoza hat das nirgends so klar ausgesprochen. Warum nicht? Weil ihm nichts daran lag, den Menschen in irgendwelcher Weise als Ausnahmefall zu behandeln, sondern nur, ihn der allgemeinen Notwendigkeit zu unterwerfen. Auch befreit ihn der Umstand, daß er ein Bewußtsein hat, nicht von der Herrschaft der Notwendigkeit. Und bloß darauf kam es Spinoza an, also prüfte er nicht weiter die Tatsache des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, trotzdem sein Meister Descartes gerade davon ausging. Daran werden wir alsbald nochmals erinnert werden.

Wie ist nun das Bewußtsein der Springpunkt der sittlichen Entwicklung? Diese gründet sich auf den Satz, daß jedes Wesen notwendigerweise in seinem Sein beharren will. Das gilt allerdings auch für den Stein. Aber der Stein weiß nichts davon, während der Mensch das Bewußtsein jenes Strebens hat. Ja nicht nur jenes Strebens, sondern auch der Freude daran, in diesem Streben gefördert, und des Schmerzes, daran behindert zu werden. So entstehen im Bewußtsein Freude und Trauer, Liebe und Haß; diese zwei und das Streben, die Begierde, mit der sie so verknüpft erscheinen, sind die Grundformen der Affekte, die das Material ausmachen, aus denen sich das sittliche Leben aufbaut. Aber noch immer klafft hier eine Lücke. Noch immer ist es wie bei dem Stein, nur daß zum Streben hier noch das Bewußtsein hinzutritt. Wenn der Stein in seiner Substanz vermindert wird, dann ist sein Selbsterhaltungsstreben geschädigt, und, falls er Bewußtsein hätte, würde er darüber betrübt sein und die Ursachen seiner Verminderung hassen, im entgegengesetzten Fall müßte er Freude und Liebe empfinden. Ist hier Raum für Sittlichkeit?

Ein letztes Kettenglied schließt den Ring. Des Menschen eigentlichstes Wesen ist Erkennen, sein Urstreben ist auf Wahrheit gerichtet. In der Wahrheit, im Erkennen gibt es aber Stufen, es gibt unvollkommenes und vollkommenes Wissen. Nur im Menschen gibt es das. Der Stein weiß nichts von sich, also bleibt er wie er ist, wenn ihm von außen nichts angetan wird. Aber der Mensch gelangt zu seinem wahren Wesen, zu seinem Selbst in der adäquaten Erkenntnis. Diese ist der Gipfelpunkt des Selbsterhaltungsstrebens. Also wird er darin die höchste Förderung seines Seins, die höchste Liebe finden, die geistige Liebe, die



Liebe zu Gott, da Gott ja die Wahrheit ist. Alles ist notwendig. Die Abfolge aller Wesen aus Gott, die Wechselwirkung aller Wesen aufeinander, die Erkenntnis, der Irrtum, die Erkenntnis der Wahrheit. Auch das Spiel der Leidenschaften ist notwendig, die aus der inadäquaten Erkenntnis entspringen, aber auch die Befreiung von den Leidenschaften durch die Erkenntnis der Wahrheit. Wir müssen irren und müssen von den Leidenschaften geschüttelt werden. Aber wir müssen auch die Enttäuschungen an den Leidenschaften erleben. Wir müssen nach Genuß, Besitz und Ruhm streben, und wenn es die Zeit vergönnt, müssen wir aus der schweren Illusion erwachen, hierin Heil und Glück zu finden. Und wir müssen durch den Irrtum hindurch zur Wahrheit streben und in dieser unser Heil suchen. Die Wahrheit allein kann uns frei machen, und sie macht uns frei. In den Ring der Notwendigkeit ist die Sittlichkeit als Heilsprinzip eingefaßt. Alles ist notwendig, notwendig ist unser Streben nach Wahrheit; also notwendig, daß wir unser Heil finden.

Es wurde gefragt, wie gelangen wir vom Erkennen zum Handeln? Die Antwort ist: das Erkennen ist die einzige wertvolle Handlung im Leben.

Aber noch fehlt der Schlußstein: Wir können unser Sein, unser Wesen nur im Gemeinschaftsdasein, im Staat, ausleben. Also ist der Staat notwendig. Er gehört zum Sittlichkeitsleben. Er ist die großartigste und notwendigste Veranstaltung, unser Heil hier auf Erden zu finden. Sein Wert hängt davon ab, wie er uns auf diesem schweren Wege fördert. Er muß uns vor allem die Freiheit des Denkens geben. Dies lehrt der Theologisch-politische Traktat. Der Staat ist gewiß nicht Selbstzweck. Er ist für uns da, nicht für sich, sondern für unser Glück und Heil. Aber nur im Staat können wir vollkommen werden, also ist er um des höchsten Wertes da. Von Gott kommen wir, zu ihm gehen wir notwendigerweise in der Erkenntnis, darin vollendet sich die Einheit des Systems.

Besiegelt wird diese Philosophie der großen Einheit durch das Leben Spinozas. Seine Lehre und sein Leben sind eins. Er hat wirklich seine Philosophie gelebt. Er hat im Wissen, in der Wahrheit sein Heil gefunden, aber nie das tatenlose Leben der Spekulation gelebt, auch nicht die sterile Freude am Erkennen, an der Konstruktion des Systems

verherrlicht. Von Anfang an vertritt er das Prinzip, das Leben in und für die Gemeinschaft als notwendige Ergänzung des erkennenden Lebens zu bestimmen. Er war ein guter Bürger seines Vaterlandes, trotzdem seine Familie und seine Glaubensgenossenschaft aus dem fernen Süden kamen und das Spanische seine Muttersprache war. Er hat in Erfüllung seiner Bürgerpflicht den Theologisch-politischen Traktat geschrieben und später die nicht ungefährliche Sendung in das Hauptquartier des Prinzen von Condé übernommen. Als die Brüder de Witt dem Pöbel vom Haag zum Opfer fielen, hat er, dieses einzige Mal, seine Selbstbeherrschung verloren und wollte die grausige Tat mit Gefährdung seines Lebens brandmarken. Seine Philosophie war eine Philosophie des Lebens, eine Philosophie der Arbeit und der Tat. Er ist mit seinem Streben, die Menschen zu erleuchten, ein Bürger des kommenden Jahrhunderts, des Zeitalters der Aufklärung geworden. Er wußte die Schicksale seines eigenen Lebens, die ihm doch ein kümmerliches Dasein und vielfache Enttäuschung in bezug auf die Empfänglichkeit für die Anerkennung der Wahrheit brachten, von seiner philosophischen Einsicht in die bleibenden Werte des Lebens zu scheiden. Er vergaß dabei seines siechen Körpers und wohnte bei Gott, der ihm gewährte, die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu betrachten. Er fühlte in seinem persönlichen Bewußtsein die Einheit seiner Vernunft mit dem göttlichen All. Aber nie schwoll dieses Bewußtsein zum überheblichen Selbstbewußtsein an. Er hat sich gleichsam entpersönlicht, um nichts als das Gefäß der Wahrheit zu werden, das für sich nichts erstrebt und nichts bedarf, weder äußerer Anerkennung und Ehre, noch des gefährlichen Rausches der Mystik. Es hat nie eine vollkommene Einheit von Lehre und Leben gegeben, als er sie verwirklicht hat.

Die Einzelausführungen, die wir gegeben haben, lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die Philosophie Spinozas zwei Ausgangspunkte hat, den einen von Gott, den andern vom Menschen. Dies liegt auch in der Natur der Sache. Es ist wie bei einem Tunnelbau. Man fängt die Bohrung immer an den beiden Endpunkten an; ist die Berechnung richtig, dann werden die gebohrten Wege sich planmäßig treffen. Spinozas Philosophie geht von Gott aus, das ist der erste Teil der Ethik. Dann folgt ein neuer



Anfang vom Menschen aus, das sind die Teile II—V. Die beiden Wege treffen sich in Gott. Da man aber Gleichnisse nie überspannen soll, so muß man sagen, daß es ein treibendes Motiv in Spinozas Denken ist, die Ergebnisse der beiden Wege in Einklang zu bringen; die Prinzipien der Gotteslehre auf den Menschen anwendbar zu machen und wiederum den Menschen aus Gott zu begreifen. Oder: die Gotteslehre wird im Hinblick auf den Menschen gestaltet, die Menschenlehre im Hinblick auf die Gotteslehre. Ja, wir wissen schon, daß die Menschenlehre aus der Gotteslehre nicht wirklich abgeleitet wird, daß sie sich vielmehr mit ihrer empirischen Bestimmtheit und Unabweisbarkeit in die Gotteslehre eindringt und auf sie zurückwirkt. Diesem Dualismus kann niemand entgehen. Die oberste Erkenntnis, die des dritten Grades, die *scientia intuitiva*, zielt nicht auf die Erkenntnis Gottes, sondern auf die Erkenntnis des Einzelnen aus Gott, sie hat also ein empirisches Element zu ihrem Ausgangspunkt.

Die Betrachtung des Alls von Gott aus ist ein wohlgefügtes Ganze, das Spinoza selber im Anhang zum ersten Teil in aller Kürze zusammenfaßt: „Hiermit habe ich die Natur Gottes und seiner Eigenschaften entwickelt, nämlich daß er notwendig existiert, daß er einzig ist, daß er allein kraft der Notwendigkeit seiner Natur ist und handelt, daß er die freie Ursache aller Dinge ist und in welcher Weise er es ist, daß alles von Gott ist und von ihm damit abhängt, daß es ohne ihn weder sein noch begriffen werden kann, und schließlich, daß alles von Gott vorher bestimmt ist, und zwar nicht durch Freiheit des Willens oder durch ein unbedingtes Gutdünken, sondern durch Gottes unbedingte Natur oder unendliche Macht.“ Das ganze Beweisgerüst dient zum Aufbau der Sätze von Gottes notwendigem Sein und notwendigem Wirken. Notwendigkeit ist das erste große Wort dieser Philosophie, das zweite, daß nichts außer Gott ist. Daß dies nicht Akosmismus ist, braucht nicht wiederholt zu werden. Wie konnte man Akosmismus nennen, was gerade eine neue Begriffsbestimmung des Kosmos ist? Gott ist der Kosmos, die *natura naturans*. Außer Gott aber existiert nichts, weder ein anderer Gott, noch Dinge, die von ihm unabhängig wären. Aus Gott kann nichts herausfallen, ins Nichts versinken. Es ist alles notwendigerweise aus ihm, in ihm, durch ihn.



Von den Attributen und den Modi braucht hier nicht die Rede zu sein, denn Gott ist die Einheit der Attribute und Modi, da alles in Gott ist. Wenn wir „Gott“ sagen, so meinen wir eben die unbedingte Einheit des Alls. Damit aber hat Spinoza eine ewige Position des menschlichen Denkens eingenommen. Nicht die Hypostase der Kategorie der Substanz hat dieses System gezeugt, sondern das Einheitsbedürfnis des menschlichen Denkens, ohne dessen Befriedigung es nicht bestehen kann. Umgekehrt ist der Begriff der Substanz selber ein Erzeugnis des Einheitsbedürfnisses.

Das Beweisgerüst ist aber nicht nebensächlich. Es zeigt in seinen erdachten Ausführungen, wie wir keinen Schritt von dem Wege abweichen können, den die notwendige Einheit Gottes uns vorschreibt. Es kann keine Vielheit Gottes geben, keine Zwecke, keine Willkür, keine Begrenzung Gottes, keine Teile, keinen Zufall. Man kann mit logischen Tüfteleien an den Beweisen rütteln, den Sinn des Ganzen erschüttert man damit nicht. Seit Jacobi ist der Eindruck allgemein, daß man sich den Konsequenzen dieser Philosophie nicht zu entziehen vermag, wenn man sich auf ihren Boden stellt.

Dieser Anblick bietet sich uns dar, wenn wir unseren Standpunkt „von oben“ nehmen.

Doch finden sich im ersten Teil Sätze, die Spinoza in der kurzen Zusammenfassung unerwähnt läßt. Es ist der Satz von den unendlichen Modi und der Satz von der kausalen Bedingtheit jedes endlichen Modus durch einen anderen endlichen Modus, der, wie wir sehen, für die Auffassung Spinozas von der Natur von entscheidender Bedeutung ist. Da aber diese Sätze schon zu der Ansicht „von unten“ gehören, nur die Anknüpfungspunkte für diese Betrachtung von der anderen Seite sind, so brauchte sie Spinoza in der knappen Zusammenfassung nicht zu erwähnen, wenn sie auch um der Systematik des Aufbaues willen im ersten Teil behandelt werden mußten.

Nun wechseln wir den Standpunkt und betrachten das All „von unten“, vom Standpunkt der unübersichtlichen Fülle der Einzel Dinge. Es ist dasselbe All, einmal mittels des Verstandes gedacht, das andere Mal durch Vermittlung der Sinne in uns aufgenommen. Zwei verschiedene Ansichten der Welt, die sich aber nicht wie Schein und Sein unter-



scheiden; auch die sinnlich wahrgenommene Welt ist real, nicht subjektiv, keine Sinnestäuschung; die durch die Sinne angeschaute Welt ist eine verstümmelte inadäquate Auffassung, die durch den Verstand gedachte eine adäquate, vollkommene, wahre.

Die Welt der Einzeldinge ist kein Chaos, das wirr und ungeordnet dem Schoße des All-Einen entströmte. Jeder Modus ist kausal verknüpft mit anderen Modi, die ebenso verknüpft sind mit anderen und so fort ins unendliche. Die ganze Fülle ist eine wohlgeordnete Totalität, als ob es keinen Gott gäbe, oder als ob sie wenigstens nichts mit ihm zu tun hätte.

Und hier erhebt sich nun die Frage: Was ist das Göttliche in dieser Welt der Einzeldinge? Vom Wege, der „von oben“ ausgeht, gelangten wir nicht ohne Sprung nach unten, damit müssen wir uns abfinden. Der Weltenmeister hat niemand in sein Vertrauen gezogen und in den Plan des Weltbaues blicken lassen. Vielleicht aber gelangen wir von der Welt aus zu Gott, von unten nach oben. Wir begreifen die Welt und Gott; aber die Erkenntnis der Welt führt uns zu Gott. Sagt doch Spinoza ausdrücklich: „Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, um so mehr erkennen wir Gott“ (V, 24).

Zwischen Gott und der Welt der Einzeldinge stehen, wie wir wissen, die unendlichen Modi, deren fragwürdige Gestalt uns wie ein Geheimnis anmutet. Aber sie nehmen einen so geringen Raum im System ein! Sie tauchen auf und verschwinden wieder. Wo Spinoza zusammenfassend spricht, erwähnt er sie nicht. Aber er sagt in der Ethik ausdrücklich, daß Gott einige Dinge unmittelbar hervorgebracht hat, andere Dinge durch Vermittlung dieser ersten (Schol. I, 28). Worin besteht nun diese Vermittlung, und welcher Art ist sie? Ist es nicht merkwürdig, daß man in einer so fundamental wichtigen Sache diese Frage an Spinoza richten muß und keine Antwort erhält? Vielleicht hat er sich diese Erörterung für die Physik vorbehalten, da sie ja zum Teil wirklich dahin gehört. Daß aber die unendlichen Modi jene Lücke nicht ausfüllen, ist klar, da ja aus den unendlichen Modi nur unendliche folgen, nie endliche. Es sind offenbar die allgemeinen Bewegungsgesetze, die hier gemeint sind, und die dazu gehörige Idee, über die aber Spinoza nichts verlauten



läßt; auch der schlechthin unendliche Verstand steht gleichsam bloß als Pendant zu dem unendlichen Modus des Attributs der Ausdehnung. Von den unendlichen Modis führt kein Weg nach unten, und auch das Beispiel Bewegung — Ruhe ist nur ein Beispiel dafür, daß das Weltgesetz von Bewegung und Ruhe wohl durch Gott erklärt, aber nie aus Gott abgeleitet werden kann. Das Naturgesetz ist nur empirisch zu entdecken, kann dann allerdings Hinweise auf die göttliche Natur enthalten und unsere Gotteserkenntnis bereichern; das Einzelding aber bringt sie uns philosophisch nicht näher.

Wenn also die unendlichen Modi uns nicht zum Ziele führen, so betrachten wir das Einzelding als solches, um das Göttliche an ihm zu entdecken. Hier bietet sich zuerst der Satz dar, daß die Dinge durch Gott zu existieren beginnen und durch ihn auch in ihrer Existenz beharren (I, 24, Cor. II, 44. Schol.). Es scheint aber, daß wir mit diesem Satz eher zu viel beweisen, was immer zugleich ein Zuwenig bedeutet; denn wenn dem so ist, so ist es allerdings nicht mehr problematisch, wie Einzeldinge existieren können, dafür entsteht dann die Frage, wie sie aufhören können? Nun wird das Einzelwesen gerade durch seine Endlichkeit definiert. Also stehen wir wieder vor der drängenden und quälenden Frage, wie aus dem Unendlichen das Endliche, aus dem Ewigen das zeitlich Vergängliche werden kann. Woher die ganze Zeitlichkeit?

Wie vereinen wir diese zwei Arten von Verursachung, die eine durch Gott, die andere durch die Einzeldinge? Es sind ja dieselben Ausdrücke, und zwar in dicht aufeinanderfolgenden Sätzen? I, 25 sagt, daß Gott die bewirkende Ursache der Existenz und Essenz der Dinge ist; I, 26, daß ein Ding, das etwas zu wirken bestimmt ist, notwendig von Gott bestimmt worden ist; I, 28 sagt, wie bereits erwähnt, daß jedes Einzelding von einem anderen Einzelding zum Existieren und Wirken bestimmt wird. Allerdings kann, ja muß man antworten, daß jedes Einzelding nichts anderes ist als Gott, sofern es als durch irgend einen Modus affiziert eingesehen wird (I, 28. Dem.), denn alles was ist, ist in Gott und hängt von Gott derart ab, daß es ohne ihn weder sein noch begriffen werden kann (ib. Schol.). Dann aber wurzeln alle Einzeldinge in Gott, das Individuum hat ewige



Bedeutung, und daß es zeitliche Existenz hat, wissen wir nicht von Gott her, sondern aus unserer menschlichen Erfahrung. Dies führt Spinoza zu einer neuen Formulierung des Begriffes Modus, die der bisherigen zwar nicht widerspricht, aber doch überrascht und zu demselben Zweck dient, das Individuum in Gott zu verankern. In V, 29. Schol. erklärt er zusammenfassend, daß die Dinge von uns auf zweierlei Weise als wirklich begriffen werden, entweder sofern wir sie als mit Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Ort existierend, oder sofern wir sie als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur begreifen. Die Ideen der Dinge, die wir nach dieser letzten Art begreifen, schließen das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich. Dieser Modus des Denkens wird nun schon in V, 23. Schol. ein ewiger Modus des Denkens genannt. Daß es ewige Modi des Denkens gibt, ist bisher nie ausgesprochen worden. Es gibt unendliche Modi, die auch ewig sind, von denen war in genügendem Maße die Rede. Aber daß Modi der Einzeldinge ewig sein können, war bisher nicht gesagt worden. Das konnten wir erst in dieser Weise klar erkennen, als wir von der menschlichen Seele ausgingen. Spinoza sagt deshalb abschließend in V, 40. Schol.: „Unsere Seele, sofern sie erkennt, ist ein ewiger Modus des Denkens, der von einem anderen ewigen Modus des Denkens bestimmt wird, usf., dergestalt, daß alle diese Modi zugleich Gottes ewigen und unendlichen Verstand ausmachen.“ Damit ist ein Pendant zu I, 28 geschaffen, wo die Bedingtheit der Einzeldinge, ohne Rücksicht auf die Ewigkeit oder Endlichkeit der Modi, ganz allgemein ausgesprochen wurde.

Wie verhält es sich nun mit dem Körper? Der Körper ist ja das Objekt der Idee; wenn diese Idee ein ewiger Modus des Denkens ist, dann müßte ja auch ihr Objekt ein ewiger Modus der Ausdehnung sein? Das wird aber nirgends gesagt, es heißt immer nur, die Idee sei ein ewiger Modus des Denkens; die Seele, sofern sie erkenne, sei ein ewiger Modus des Denkens. Hier scheint der Satz der Parallelität durchbrochen zu sein. Schon in dem Übergang von V, 21 zu V, 22 erklärt Spinoza, daß er nun zu dem übergehen wolle, was die Dauer der Seele ohne Beziehung auf den Körper betreffe, und in dem Schol.



zu V, 40 sagt er: „Das ist es, was ich von der Seele, sofern sie ohne Beziehung auf die Existenz des Körpers betrachtet wird, zu zeigen mir vorgenommen hatte.“ Nun kann man, ja oft muß man sogar solche Abstraktionen in der Betrachtung vornehmen, so wie man in der Physik die Richtung der Bewegung und ihre Geschwindigkeit gesondert studiert; aber hernach muß man dann dennoch die Einheit der Sonderungen wiederherstellen. Geschieht das hier? Entspricht der Unsterblichkeit der Seele eine Unsterblichkeit des Körpers? Es wird zwar oft davon gesprochen, daß es zur Natur der Seele gehöre, die Wesenheit des Körpers unter einer Art von Ewigkeit zu begreifen (z. B. sehr ausdrücklich in V, 29. Dem.), aber Ewigkeit im Sinne der Unsterblichkeit gehört doch nur der Seele an. Die Individualität wurzelt einzig und allein im Geiste.

Der Individualitätsbegriff hat ein merkwürdiges, fast tragisch zu nennendes Schicksal in der Philosophie Spinozas. Eingeführt wird er in rein physikalischer Weise (II, Def. 7, und die Def. nach Lemma 3 zu II, 13). Das Individuum wird rein körperlich, physikalisch charakterisiert; von einer Unteilbarkeit ist natürlich keine Rede, da ja Einzelkörper teilbar sind. Auch werden aus der Art der Zusammensetzung die Aggregatzustände abgeleitet und einige Regeln, nach denen wir trotz Veränderung der zusammensetzenden Teile die Idealität des Individuums behaupten dürfen. Hier wird dann (im Lemma 7, Schol. zu II, 13) mit großem Scharfsinn der Begriff der Individuen zweiten Grades erörtert, nämlich solcher, die aus zusammengesetzten Individuen ersten Grades zusammengesetzt sind, und weiterhin solcher dritten Grades, die aus Individuen zweiten Grades zusammengesetzt sind, usw., was sehr an unsere biologischen Vorstellungen anklingt, und mit dem Satz geschlossen, daß die ganze Natur ein Individuum ist, dessen Teile, d. h. alle Körper insgesamt, unendlichfach wechseln, ohne irgendeine Veränderung des Ganzen. Wir haben damit eine organische Auffassung des Weltganzen, in der aber „organisch“ nach Descartesschen Prinzipien gleichviel bedeutet wie „nach mechanischen Gesetzen bestehend“.

Fragen wir nun aber, was diesem so zusammengesetzten Körper auf der geistigen Seite entspricht, so sagt Spinoza sehr konsequent, daß die Idee des menschlichen Körpers,



der aus sehr vielen und überaus zusammengesetzten Individuen besteht, auch ihrerseits aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt ist (II, 14. Dem.). Was die Zusammensetzung eines Körpers bedeutet, haben wir zur Genüge erfahren. Was aber bedeutet eine zusammengesetzte Idee? Wie ist eine Idee zusammengesetzt? Die Konsequenz ist nur äußerlich gewahrt. Es ist, als ob einem ausgeführten Bild auf der einen Seite nur ein Rahmen ohne Bild auf der anderen Seite entspräche. Die zusammengesetzte Idee ist nur Rahmen; das Bild fehlt. Der zusammengesetzte Körper ist ein räumliches Kontinuum und ein mechanisch gesetzmäßiges Gebilde, die zusammengesetzte Idee ist eine bloße Forderung, über deren Erfüllung nichts verlautet.

Nun scheint ja die Lösung ganz nahezuliegen; die zusammengesetzte Idee ist seelische Einheit. Und Spinoza spricht wirklich immer von der Seele als von einer Einheit; es heißt immer, die Seele tue das oder jenes, sie strebe, sich das und jenes vorzustellen, sie nehme wahr, sie erkenne sich selbst, sie habe diese und jene Fähigkeit usw. Nie fällt ihm aber ein, auf die Seele als auf ein Zusammengesetztes zurückzugreifen. Auch wo von der Seele als Idee des Körpers die Rede ist, wird es als selbstverständlich angesehen, daß diese Idee eine ist. Die Einheit der Seele, trotzdem sie notwendigerweise eine zusammengesetzte Idee ist, wird als Tatsache hingenommen, aber durch nichts begründet. Es ist offenbar, daß Spinoza nie an das Problem gedacht hat, das sich aus seinen eigenen Feststellungen ergibt, wie er überhaupt auf die Natur des Bewußtseins nie näher eingegangen ist. Wohl hat er die Reflexion des Bewußtseins auf seine eigenen Zustände in Betracht gezogen und dafür die Formel gefunden, daß wir auch eine Idee von der Idee haben. Er gibt sogar eine regelrechte Definition dafür (II, 21. Schol.): „Die Idee der Seele, d. h. die Idee der Idee ist nichts anderes als die Form der Idee, sofern sie als Modus des Denkens und ohne Beziehung aufs Objekt angesehen wird; wenn jemand etwas weiß, so weiß er damit unmittelbar, daß er dies weiß, usf. ins Unendliche.“ Diese Einheit hat Spinoza erkannt, aber mit dem Ausdruck „Idee der Idee“ doch allzu starr formuliert.

Überhaupt hat seine ganze Psychologie einen starren,

dinghaften Charakter bekommen, schon durch die Parallelität der Attribute, die ja eine Annäherung der Ideenwelt an die palpable Körperwelt herbeiführt. Die Idee wird ebenso als Ding, *res*, behandelt wie der Körper. Wohl kommt Spinoza der Erkenntnis ganz nahe, daß die Idee nicht ein Ding ist, sondern ein Attribut; wo er den Satz der Evidenz formuliert, daß die Wahrheit sich selbst offenbart, ihre eigene Norm ist, spricht er es auch aus: „Eine wahre Idee haben, bedeutet nichts anderes, als eine Sache vollkommen erkennen“ (II, 43. Schol.). Also doch wohl einen Akt! So wichtig ist ihm der Gedanke, daß er einen treffenden Vergleich findet, der von der Idee alles Dinghafte ausschließen soll; die Idee ist nicht etwas Stummes, „wie ein Gemälde auf einer Tafel“, sie ist „das Verstehen selbst“. Dieser Vergleich scheint ihm so bezeichnend, daß er ihn wiederholt, dort, wo er den Willen mit dem Verstand identifiziert und uns einschärft, daß es überhaupt nichts Ähnliches wie Verstand und Wille gibt, sondern nur einzelne Ideen und Wollungen, die Wollungen aber nur Bejahung und Verneinung sind, welche die Idee in sich schließen (II, 49), so daß Wollung und Idee ein und dasselbe und, wie es abermals im Scholion heißt, die Ideen keine stummen Gemälde auf einer Tafel, d. h. also nichts Dinghaftes, sondern Handlungen oder Akte sind. Ja, er sagt ausdrücklich (in der Erklärung zur II. Def. 3), daß er die Idee deshalb als Begriff (*conceptus*) und nicht Wahrnehmung (*perceptus*) der Seele definiert habe, weil die Wahrnehmung ein Leiden der Seele durch das Objekt, der Begriff dagegen eine Handlung der Seele (*actio*) anzuzeigen scheine. Das dünkt doch so klar wie möglich zu sein, besonders da der letzte Ausdruck, wenn auch abgeschwächt durch das „scheint“, doch in der Definition, also prinzipiell festgesetzt wird. Dennoch verdichtet sich dieser Gedanke nicht zu einem herrschenden. Wie hätte sonst die Bestimmung einer zusammengesetzten Idee entstehen können? Hunderte und hunderte Male figuriert die Idee als etwas Fertiges, als etwas Dinghaftes, und dieser Gebrauch des Wortes Idee verdeckt schließlich die Einsicht Spinozas, daß die Idee ein Akt des Erkennens, nicht ein Fertiges, Fixes, ja Ewiges ist. Es entsteht schließlich ein ganz anderer Begriff des Handelns. Gott ist das Prinzip der Aktivität, weil alles aus seiner Natur notwendig folgt,



und die menschliche Seele ist ein Handelndes, sofern etwas nicht aus äußerem Zwang, sondern aus ihrer eigenen Natur notwendig folgt. Diese Notwendigkeit des Folgens biegt zuletzt in den Begriff der Freiheit um. Die Natur des Denkens als eines Akts, die so geeignet ist, den Begriff des Individuums zu tragen, tritt gänzlich in den Hintergrund.

Aber der Begriff des Individuums, der an dieser Stelle gleichsam verschüttet liegt, bricht, wie wir gesehen haben, an anderer Stelle durch. Unsere Seele, sofern sie erkennt, ist ein ewiger Modus des Denkens, inbegriffen in Gottes ewigen und unendlichen Verstand. Dieser Durchbruch des Individualismus ist dem Geiste der Zeit angemessen. Zwei Seelen wohnen im Innern dieser Zeit. Die eine ist die pantheistische, die sich von der Idee des außerweltlichen Gottes loslöst und das All als gesetzlich in sich geschlossene Einheit zu begreifen sucht. Die Mystik und die naturwissenschaftliche Erkenntnis der Welt münden trotz ihrer Wesensdifferenz in diesen Pantheismus. Aber noch tiefer wurzelt im Innersten der neuen Zeit der individualistische Gedanke, der ihrem gesellschaftlichen, staatlichen, künstlerischen Leben neue Formen gibt, in Descartes philosophische Gestalt gewinnt, um in Leibniz' Monadenlehre seine metaphysische Frucht zu tragen, dann aber einen völligen Gestaltwandel einzugehen und durch die Psychologie hindurch eine Erkenntnislehre zu erzeugen, die eine neue Ära der Philosophie heraufführt. Spinoza ist wie ein erratischer Block auf diesem Wege der Entwicklung. Der individualistische Strom der Zeit scheint in den Tiefen seiner Philosophie zu verschwinden. Er ist nicht verschwunden. Er bricht aus ihrem Innersten hervor. Das Geistige bricht ihm Bahn. Das Individuum ist in seinem wertvollsten Bestand unsterblich, weil es von Ewigkeit her gewesen. Der Gedanke des Individuums ist stärker als selbst die so ängstlich behütete Konsequenz des Systems. Spinozas System wird so gleichsam zur Enzyklopädie der philosophischen Entwicklung. Es umfaßt die formale Ausbildung des Denkens in der Scholastik, in deren Werkstätte ihr Verfasser die Technik des Philosophierens erlernt hat. Es führt den Monotheismus der jüdischen und christlichen Religion, der Anlagen zum Pantheismus hat, zu diesem über. Sein Standpunkt ist die durch Descartes sichergestellte Autonomie



des Denkens, ohne welche die Freiheit des Denkens unmöglich ist. Es muß den Pantheismus naturwissenschaftlich denkbar machen. Diese Philosophie enthält aber auch Ansätze für die Folgezeit, Ansätze zur Aufklärung, zur Wahrung des individualistischen Gedankens, der nie aus der Philosophie verschwinden kann. Alles kommt für uns aus dem Ich; kann die Philosophie ihre eigene Quelle verschütten? Spinozas Philosophie ist der Versuch, die Einheit der Welt trotz der Differenz zwischen unendlichem Gott und endlichem Individuum zu lehren.

Wenn wir so aus dieser Philosophie austreten und von hier aus auf sie zurückblicken, so zeigt sie uns eine andere Gestalt, als da wir in sie eintraten.

Beim Eintritt werden wir in die erhabene Sphäre der Unendlichkeit, der All-Einheit versetzt. Weit von uns ist die Welt der Einzeldinge, die Welt des unphilosophischen Denkens, die sich unserer sinnlichen Erfahrung aufdrängt. Unser Denken zwingt uns zu der Anerkennung dessen, daß, was wir Gott und Natur nennen, ein und dasselbe ist, die ungeschaffene oder sich selbst schaffende Substanz, außer der in Wahrheit nichts existiert, die alles in allem ist, die den scheinbar größten Gegensatz, der sich unserem Denken darbietet, den der Ausdehnung und des Denkens, in sich vereinigt, die das, was wir die Welt der Einzeldinge nennen und in der gewöhnlichen Betrachtungsweise als voneinander unabhängige Wesen betrachten, als endliche Modifikationen in sich trägt und aus sich folgen läßt, aus sich gebiert.

Wir müssen aber auch den umgekehrten Weg gehen, den, der vom Individuum zu Gott führt, und zwar vom menschlichen Individuum, da uns nur dieses unmittelbar gegeben ist. Hier endet die Gleichwertigkeit der Attribute, wenn auch nicht im Prinzip, so doch tatsächlich. Denn vom Körper ist kaum mehr die Rede, es sei denn, daß er beim Beginn des Erkennens eine Art mittelbarer Rolle spielt, durch die Vermittlung der sinnlichen Wahrnehmung und der Erinnerung, und am Schluß wieder zu einer Rolle kommt durch seinen Tod. Aber was wir Tod des Körpers nennen, ist eigentlich nicht das Ende des Körpers, sondern der Seele. Wahrnehmung und Erinnerung zerflattern mit dem Tode des Körpers in nichts.



Gehen wir also vom Menschen aus, so sind zwei Fragen zu lösen. Die erste ist: Wie gelangt das denkende Individuum zu der Erkenntnis, die wir vorgetragen haben, zur Erkenntnis Gottes als des Prinzips der All-Einheit und der Totalität alles Seienden in Gott? Natürlich durch sein Denken. Das Denken muß sich also selbst erkennen. Aber wie?

Ein neues Prinzip dringt in das System ein und droht es zu sprengen. Alles ist und geschieht notwendig, auch der unwahre Gedanke, das falsche Denken. Woher dann dieser Unterschied? Die Welt sieht jetzt doch anders aus, der Parallelismus der Ontologie hilft uns jetzt blutwenig. Was interessiert uns beim Irrtum die *ordo et connexio rerum*? Was kümmert uns, was im Körper vorgeht, wenn wir irren? Im Körper gehen Bewegungs- und Ruhevorgänge vor sich; wer ist neugierig darauf, welche Art von Bewegung und Ruhe einer falschen Idee entsprechen? Hingegen ist es für uns von höchster Bedeutung, ob eine Idee wahr oder falsch ist. Für eine wahre Idee können wir in den Tod gehen, hingegen läßt uns das merkwürdigste mechanische Gesetz in dieser Hinsicht völlig kalt. Es ist ein Novum eingetreten. Es ist unmöglich, die Wahrheit und den Irrtum seelisch so indifferent zu behandeln, als wäre von Eigenschaften der Flächen oder Linien die Rede.

Spinoza fühlt dunkel die Gefahr, die hier der Einheit des Systems, oder sagen wir besser, dessen Stile droht. Er versucht instinktiv, den logischen Wertunterschied auf einen ontologischen zurückzuführen. Der Irrtum ist nichts Positives, er ist ein Defekt, ein Mangel, etwas, was nicht ist. Er ist eine verstümmelte Wahrheit. Er ist wahr, aber nicht ganz, nicht durchaus wahr. Die Sinneserkenntnis ist so. Sie ist immer nur partielle Erkenntnis, die sich für die ganze hält, sie geht auf das Gegenwärtige, das Isolierte, Einzelne und erkennt nicht das Wesen des Einzelnen als Modifikation des Unendlichen. Also in der Unvollkommenheit des Seins der sinnlichen Erkenntnis liegt ihr Unwert oder ihr geringerer Wert. Wird aber die Sinneswahrnehmung ergänzt, indem sie sich auf gemeinsame Eigenschaften des Seienden bezieht, dann geht sie nicht auf Partielles, sondern auf Allgemeines, dann hat sie keinen Mangel, dann ist sie wahr. Das Erkennen durch die Sinne ist ein unvollkommenes Denken, aber es kann vervollkommenet werden.

Aber diese Lösung ist keine. Nicht die ontologische Eigenschaft der Sinneserkenntnis ist Maßstab ihrer Wertbestimmung. Wir müssen wissen, was Wahrheit ist, dann haben wir einen Maßstab für den geringeren Wert der sinnlichen Wahrnehmung selber. Heißt das aber nicht, sich im Kreise drehen? Die Wahrheit am Maßstab der Wahrheit und ihren Maßstab an der Wahrheit erkennen? Durchaus nicht! Es liegt im Begriff der Wahrheit, daß sie sich selber erkennt. *Veritas norma sui*. Wahrheit heißt, einen Gedanken als wahr werten. Diese Wertung läßt ihn uns als wahr erkennen. Wir werten unsere Gedanken. Alle sind notwendig, die wahren und falschen, aber je nachdem sie sind, je nachdem wir sie denken, werten wir sie auch. Es ist fraglich, ob diese Wertung unfehlbar ist, ja, es ist gar nicht fraglich: wir irren oft in dieser Wertung, aber wir haben keinen anderen Wertmaßstab. Hier sieht man den erkenntnistheoretischen und methodologischen Fortschritt in der Philosophie seit Spinoza. Man kann nicht Spinoza gegen Kant ausspielen. Beide sind notwendig. Kant hat das Denken weiter geführt. Man kann vielleicht nicht die Erkenntnistheorie der Metaphysik vorhergehen lassen; aber man muß sie jedenfalls systematisch behandeln. Das lag nicht im Gedankenkreis Spinozas.

Die zweite Frage ist der ersten ähnlich. Gegeben ist die Wertung des Denkens, woher kommt sie? Wie stimmt sie zur Ontologie? Aber ebenso gegeben ist die Wertung unserer Handlungen, und die geht uns noch viel tiefergreifend an als die des Denkens. Woher kommt sie? Das ist die zweite Frage, die sich uns in der Welt menschlicher Seelen entgegenstellt. Alles ist notwendig, wie es ist. Woher diese zweite Wertung?

Die Antwort kennen wir schon. Die zweite Wertung ist keine neue, sie stammt aus der ersten. Nur müssen wir den Begriff des Seins vertiefen durch den Begriff des Strebens. Wir wissen zwar, daß die Dinge durch Gott in ihrem Sein erhalten werden, aber dieses Verbleiben im Sein ist ein Standpunkt des Einzeldings, sein Streben, im Sein zu verharren. In der Welt der Einzeldinge sind nun diese Strebungen Hindernissen unterworfen, und die Macht, mit der sich ein Ding gegen solche Hindernisse behauptet, ist seine Kraft. Physikalisch drückt sich das im sogenannten Gesetz der Trägheit aus. Das sagt uns wieder



nichts. Psychisch betrachtet hingegen empfinden wir die Förderungen unseres Seins als Lust, die Hindernisse als Unlust, d. h. als Freude und Trauer, wovon wir in der allgemeinen Ontologie keine Ahnung hatten, was wir aber hier als Tatsache erfahren. Das sind neue Wertungen in unserem Seelenleben. Da nun das Wesen der Seele im Denken besteht, im Denken uns die Wertung aber schon bekannt ist, als Wahrheit und Irren, wird uns die Wahrheit fördern, mit Lust erfüllen, das Irren uns dagegen hindern und von uns als Unlust empfunden werden. Wo finden wir jedoch die Brücke zum Handeln als dem eigentlichen Gebiet des Ethischen? Im Begriff des Begehrens, der nichts anderes ist als das Streben nach Erhaltung ins Geistige übersetzt. Entspringt nun dieses Begehren aus unvollkommener, unadäquater, sinnlicher Erkenntnis, dann wird es zum Affekt, zur Verdunkelung unseres Geistes, zur Unfreiheit unseres Selbst, während die wahre, die adäquate, die begriffliche und zu allermeist die intuitive Erkenntnis zur Liebe Gottes wird, uns zu unserem wahren Selbst führt und frei macht. Also baut sich die ethische Wertung auf der logischen auf. Allerdings haben die Begriffe des Begehrens, der Lust und Unlust als Pfeiler dieser Ethik dienen müssen. Das Beharren im Sein ist nicht etwas Starres, Totes, es ist ein Vorwärtstreben, es faßt den Höhentrieb nach Vollendung in sich, die Lust und die Unlust sind jedoch gleichsam Zeugen, die uns angeben, was uns frommt, zu diesem Zweck aber durch die Erkenntnis geleitet werden müssen. Damit ist das Übergewicht der Bedeutung des Geistigen im menschlichen Leben festgestellt, ja, der Gedanke der Parallelität ist ganz in den Hintergrund gedrängt worden. Endgültig wird diese Verdrängung durch den Gedanken an die Unsterblichkeit des wahrhaft Erkennenden besiegelt. Hier fällt die Parallelität ganz weg. So siegt der Geist über die Materie.

Gott aber ist jetzt in erweitertem Sinne Einheit alles Seienden. Alles Seiende ist in Gott vermöge der Ewigkeit der Modi, die in gesetzmäßigem Zusammenhange stehen. Alles Vergängliche wurzelt im Ewigen. Alles Endliche ist eine ewige Abwandlung im Unendlichen. Gott ist die unendliche Einheit des Endlichen. Die Idee des Dreiecks ist ewig, sie ist vermöge des Attributs Ausdehnung, aus der sie begriffen wird. Sie steht in gesetzmäßigem Zusammen-



hang mit allem, was aus ihrer Definition folgt, aber auch mit allem, was aus der Ausdehnung folgt. Der Raum ist die Einheit aller dieser Ideen, die ohne ihn gar nicht gedacht werden können, da sie ja nur Modifikationen des Raumes sind. Und ebenso verhält es sich auf der Seite des Geistigen mit allen seinen Modifikationen, wengleich die Gefolgmäßigkeit und der Zusammenhang der geistigen Erscheinungen, außer in der Affektenlehre, nicht durchgeführt ist. Hier greift dann Hegel ein, der im dialektischen Spiel der Ideen diese ungeheure Aufgabe zu bewältigen sucht.

Es liegt ein eigentümliches Schillern über dem System Spinozas. Einerseits geht er vom Körper, der Ausdehnung aus und hat an dieser ein Paradigma, ein Symbol für seine gesamte Seinslehre. Wo er dagegen das Wesen des menschlichen Geistes ins Auge faßt, ringt er sich zur Erkenntnis durch, daß der Geist in Gott überwiegt und den Menschen von der Natur erlöst.

Aber unbeantwortet starrt uns die Frage an: Wie kommt die Vergänglichkeit, die Endlichkeit in die Welt, in Gott? Gott ist zeitlos, wie die mathematischen Wahrheiten, Gott ist unveränderlich, Gott ist unendlich, Gott ist alles. Mit der Endlichkeit könnten wir uns noch irgendwie abfinden. Sie ist als Tatsache der Welt der Einzeldinge gegeben, die ihre Konturen in die Unendlichkeit einzeichnen. Nach mehrerem zu fragen ist vielleicht eine Überfrage. Auch die Sinne zeigen uns ja die Ausdehnung, und was an der Anschauung des Raumes unwahr ist, entstammt aus der verstümmelnden und deshalb irreführenden Tätigkeit der Sinne, die der Verstand korrigiert. Wie ist es aber mit der Zeit? Alles ist zugleich und auf einmal in Gott, wie im Begriff alle seine Bestimmungen zeitlos ruhen, oder wie in einer geometrischen Ableitung alle Sätze zwar nacheinander erkannt werden mögen, aber nicht nacheinander sind. Was ist die Zeit? Woher folgt der Ablauf der Dinge in der Zeit? Wie z. B. wir selber in der Zeit uns läutern, vorwärts schreiten und zuletzt in der Erkenntnis Gottes Seligkeit finden. Ist dieser Ablauf bloßer Schein? Spinoza hat das nie gesagt. Er versucht, den Ursprung der Zeitvorstellung psychologisch zu erklären, aber diese Erklärung der Zeitvorstellung ist keine Erklärung der Zeit. Spinoza stellt ganz außerhalb dieses Gedankenkreises. Er hat nie an die Idealität von Raum und Zeit gedacht. Er hat nie das

Problem der Zeit von dieser Seite aufgefaßt. Ihm schwebt der Gedanke vor, daß in Gott, wenn wir ihn als *natura naturans* betrachten, alles in Ewigkeit beschlossen ruht, daß die Zeit Gott nichts angeht; daß aber in der *natura naturata*, in der Welt der Einzeldinge, alles in der Zeit abrollt und, was dort zeitlos beisammen ist, hier nacheinander auftritt. Wir fragen nicht, wie das zugeht, wohl aber, wie und wodurch das möglich ist. Es ist keine Stereoskopie der Zeit, die das Zugleichseiende auseinanderzieht, wie sich im Stereoskop des Raumes das Flächenbild in die dritte Dimension ergießt. Die Zeit ist hier ein Wirkliches, aber ein Wirkliches in der Welt der Einzeldinge, die wir in einer Art von Unendlichkeit auffassen können, die aber selber entstehen und vergehen. Die Begrenztheit im Raume ist mit dem Gedanken der Unendlichkeit des Raumes irgendwie vereinbar. Die begrenzte Zeit ist unerklärt, da ja Gott außer aller Zeit ist. Hier klafft eine Lücke, die nur notdürftig durch den Gedanken überbrückt wird in der wahren Erkenntnis, die Zeit auszutilgen und die Dinge unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit zu betrachten. Dann aber ist die Zeit kein Wirklichkeitselement. Die Zeit kann besiegt werden; woher aber stammt sie, wie greift sie in Gottes Werke ein? Dieses Problem hat Spinoza nie erwogen, also auch nicht beantworten können.

Spinozas Philosophie ist ein System von Gedanken, und kann durch kein Schlagwort ganz bezeichnet werden. Wohl ist es pantheistisch, aber in so eigener Art, daß man es auch Materialismus, Pluralismus, Idealismus genannt hat. Hat sein Gott Selbstbewußtsein? Ist dieser Gott individuell? Die Natur ist ein großes, ein Gesamtindividuum, das sich seiner bewußt sein muß, und da die Natur gleich Gott ist, so muß in Gott eine Idee seiner selbst sein, — aber diese Idee steht außerhalb des Systems. Am passendsten ist es, die Philosophie Spinozas als die Philosophie der Einheit zu bezeichnen. Der Einheit von Gott und Welt, von Denken und Ausdehnung, von Sein und Wert, von Erkennen und Handeln. Die Welt ist ohne Sinn, wenn man Gott leugnet; sie zerfällt dann rettungslos in nichts, denn die Welt bedeutet Einheit des Seins. Aber diese Philosophie der Einheit kann den Dualismus, den Ausgangspunkt des Denkens nicht überwinden. Von Gott führt kein Weg zum Individuum; vom Individuum aus führt nur die



Brücke der Deutung zu Gott, d. h. das Individuum hat nur Sinn, wenn es aus Gott begriffen wird. Das bedeutet die Intuition, die den Sinn des Individuums in dieser Weise erfaßt. Deshalb tritt die Intuition als selbstherrlich und selbstherrschend im Reiche des Denkens auf. Sie entscheidet. Aber Spinoza hat das nie so ausgedrückt. Weil seine Metaphysik auf das Ganze eingestellt ist und Erkenntnistheorie im modernen Sinn ihm gänzlich fernliegt. Deshalb hat diese Philosophie der Einheit, diese Philosophie der Seelenbefreiung und des Seelenheils es unterlassen, die Einheit und Aktivität der Seele sicherzustellen. Seine Erkenntnislehre schwankt zwischen absolutem Rationalismus, der undenkbar ist, und Anerkennung der Empirie, ohne daß er auch nur die Schärfe des Problems hätte empfinden können. Ebenso zwischen der Platonischen Ideenlehre mit ihren fertigen Gebilden, und der Lehre vom aktiven Verstand, der sich die Wahrheit im Kampf mit dem Irrtum erringen muß. Und als fremder, unheimlicher Gast erscheint in seinem Kosmos das Gespenst der Zeit, das er nicht zu beschwören und nicht anzuerkennen vermag. Und dennoch wird der menschliche Geist nie ablassen können, an der Idee der Einheit des Universums zu hangen und aus der Notwendigkeit der Zerstückelung der Gedanken emporzustreben zu dem einzig mit der Welt versöhnenden, größten Denkprinzip, dem der Einheit. Auf diesem Weg liegt die bleibende Bedeutung der Philosophie Spinozas.



## BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER

### Textausgaben und Übersetzungen:

1. Bo do Spinoza, Opera quotquot reperta sunt, recogn. J. van Vloten et J. P. N. Land, Haag, 1882. Alle Zitate, mit Ausnahme derer aus dem Kurzen Traktat, von dem Vloten-Land nur den holländischen Text geben, beziehen sich auf diese Ausgabe. Doch werden die Zitate aus der Ethik gewöhnlich nicht mit Seitenangabe angeführt, sondern es wird Teil, Zahl der Prop. (Dem., Coroll., Schol. etc.) angegeben, so daß jede Ausgabe benützt werden kann.

2. —, Kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, erl. v. Chr. Sigwart, 2. Ausg., Gotha, 1869.

3. —, Ethik usw., herausg. v. H. Ginsberg, Leipzig-Heidelberg, 1875 bis 1882 (enthält die Vorrede zu den Op. post, die Vloten-Land merkwürdigerweise nicht geben).

4. —, Sämtliche Werke, übers. v. O. Baensch, A. Buchenau und C. Gebhardt (Philos. Bibl.).

Die Heidelberger Akademie der Wissenschaften wollte durch C. Gebhardt eine neue kritische Ausgabe der Werke veranstalten. Der Krieg kam dazwischen. S. Gebhardt, Inedita Spinozana, Verh. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., 1916.

### Literaturauswahl.

5. Avenarius, R., Über die beiden ersten Phasen des Spinozasehen Pantheismus, Leipzig, 1868.

6. Bauckker, Cl., Artikel „Spinoza“ im Staatslexikon, 1911.

7. Baltzer, A., Spinozas Entwicklungsgang, Kiel, 1888.

8. Bauch, B., Das Substanzproblem, Heidelberg, 1910.

9. Becher, E., Der Begriff des Attributs bei Spinoza, Halle, 1905.

10. Bolin, W., Spinoza, Berlin, 1894 („Geisteshelden“, Bd. 9).

11. Brunschwig, E., Spinoza, Paris, 1894.

12. Camerer, Th., Die Lehre Spinozas, Stuttgart, 1877 (noch immer eine der besten Darstellungen).

13. —, Spinoza und Schleiermacher, Stuttgart und Berlin, 1903.

14. Couchoud, P. L., Bénéoit de Spinoza, Paris, 1902.

15. Delbos, V., Le problème moral dans la philosophie de Spinoza, Paris, 1893.

16. —, Le Spinozisme, Paris, 1916.

17. Dilthey, Fr., Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Ges. Schr. II, 1914.

18. Dunin-Borkowski, S., Der junge de Spinoza, Münster, 1910.

19. Drews, A., Geschichte des Monismus im Altertum, Heidelberg 1913.

20. Elbogen, J., Der Tractatus de intellectus emendatione, Breslau, 1898.

21. Erdmann, B., Betrachtungen usw., im Genethliakon, Berlin, 1910.

22. Erdmann, J. E., Die Grundbegriffe des Spinoza, in den Verm. Aufsätzen, Leipzig, 1848.



Brücke der Deutung zu Gott, d. h. das Individuum hat nur Sinn, wenn es aus Gott begriffen wird. Das bedeutet die Intuition, die den Sinn des Individuums in dieser Weise erfaßt. Deshalb tritt die Intuition als selbstherrlich und selbstherrschend im Reiche des Denkens auf. Sie entscheidet. Aber Spinoza hat das nie so ausgedrückt. Weil seine Metaphysik auf das Ganze eingestellt ist und Erkenntnistheorie im modernen Sinn ihm gänzlich fernliegt. Deshalb hat diese Philosophie der Einheit, diese Philosophie der Seelenbefreiung und des Seelenheils es unterlassen, die Einheit und Aktivität der Seele sicherzustellen. Seine Erkenntnislehre schwankt zwischen absolutem Rationalismus, der undenkbar ist, und Anerkennung der Empirie, ohne daß er auch nur die Schärfe des Problems hätte empfinden können. Ebenso zwischen der Platonischen Ideenlehre mit ihren fertigen Gebilden, und der Lehre vom aktiven Verstand, der sich die Wahrheit im Kampf mit dem Irrtum erringen muß. Und als fremder, unheimlicher Gast erscheint in seinem Kosmos das Gespenst der Zeit, das er nicht zu beschwören und nicht anzuerkennen vermag. Und dennoch wird der menschliche Geist nie ablassen können, an der Idee der Einheit des Universums zu hangen und aus der Notwendigkeit der Zerstückelung der Gedanken emporzustreben zu dem einzig mit der Welt versöhnenden, größten Denkprinzip, dem der Einheit. Auf diesem Weg liegt die bleibende Bedeutung der Philosophie Spinozas.



## BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER

### Textausgaben und Übersetzungen:

1. *Be do Spinoza, Opera quotquot reperta sunt, recogn. J. van Vloten et J. P. N. Land, Haag, 1882.* Alle Zitate, mit Ausnahme derer aus dem Kurzen Traktat, von dem Vloten-Land nur den holländischen Text geben, beziehen sich auf diese Ausgabe. Doch werden die Zitate aus der Ethik gewöhnlich nicht mit Seitenangabe angeführt, sondern es wird Teil, Zahl der Prop. (Dem., Coroll., Schol. etc.) angegeben, so daß jede Ausgabe benützt werden kann.
2. —, *Kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, erl. v. Chr. Sigwart, 2. Ausg., Gotha, 1860.*
3. —, *Ethik usw., herausg. v. H. Ginsberg, Leipzig-Heidelberg, 1875 bis 1882* (enthält die Vorrede zu den Op. post, die Vloten-Land merkwürdigerweise nicht geben).
4. —, *Sämtliche Werke, übers. v. O. Baensch, A. Buchenau und C. Gebhardt (Philos. Bibl.).*

Die Heidelberger Akademie der Wissenschaften wollte durch C. Gebhardt eine neue kritische Ausgabe der Werke veranstalten. Der Krieg kam dazwischen. S. Gebhardt, *Inedita Spinozana, Verh. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., 1916.*

### Literaturauswahl.

5. Avenarius, R., *Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus, Leipzig, 1868.*
6. Baumecker, Cl., *Artikel „Spinoza“ im Staatslexikon, 1911.*
7. Baltzer, A., *Spinozas Entwicklungsgang, Kiel, 1888.*
8. Bauch, B., *Das Substanzproblem, Heidelberg, 1910.*
9. Becher, E., *Der Begriff des Attributs bei Spinoza, Halle, 1905.*
10. Bolin, W., *Spinoza, Berlin, 1894* („Geisteshelden“, Bd. 9).
11. Brunschwig, E., *Spinoza, Paris, 1894.*
12. Camerer, Th., *Die Lehre Spinozas, Stuttgart, 1877* (noch immer eine der besten Darstellungen).
13. —, *Spinoza und Schleiermacher, Stuttgart und Berlin, 1903.*
14. Couchoud, P. L., *Benoit de Spinoza, Paris, 1902.*
15. Delbos, V., *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza, Paris, 1893.*
16. —, *Le Spinozisme, Paris, 1916.*
17. Dilthey, Fr., *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Ges. Schr. II., 1914.*
18. Dunin-Borkowski, S., *Der junge de Spinoza, Münster, 1910.*
19. Drews, A., *Geschichte des Monismus im Altertum, Heidelberg 1913.*
20. Elbogen, J., *Der Tractatus de intellectus emendatione, Breslau, 1898.*
21. Erdmann, B., *Betrachtungen usw., im Genethliakon, Berlin, 1910.*
22. Erdmann, J. E., *Die Grundbegriffe des Spinoza, in den Verm. Aufsätzen, Leipzig, 1848.*



23. Erhardt, Fr., Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik, Leipzig, 1908.
24. Fischer, K., Spinoza, Gesch. d. neueren Philos., Bd. II., 5. Aufl., 1909.
25. Franck, A., Moralistes et philosophes, Paris, 1874.
26. Freudenthal, J., Die Lebensgeschichte Spinozas, Leipzig, 1898.
27. —, Spinoza, sein Leben und seine Lehre, Bd. I. Das Leben Spinozas, Stuttgart, 1904.
28. Fullerton, G., On Spinozistic immortality, Philad., 1899.
29. Gebhardt, C., Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des menschlichen Verstandes, Heidelberg, 1905.
30. —, Lebensbeschreibungen und Gespräche, Leipzig, 1914 (Philos. Bibl.).
- +31. Guyot, H., L'infinité divine, Paris, 1906.
- +32. Huan, G., Le dieu de Spinoza, Paris, 1914.
33. Jacobi, F. H., Spinozabüchlein, herausg. v. F. Mauthner, München, 1902.
- +34. Joachim, H. H., A study of the Ethies of Spinoza, Oxford, 1901.
35. Joel, J., Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 1876.
- +36. Lasbax, E., La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza, Paris, 1919.
- +37. Léon, A., Les éléments Cartésiens de la philosophie Spinoziste etc., Paris, 1907.
38. Linde, A. van der, Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland, Göttingen, 1862.
- +39. Martineau, J., A study of Spinoza, Oxford, 1883.
- +40. —, Types of ethical Theory, Oxford, 1885.
41. Mauthner, Fr., Spinoza, sein Leben und Wirken, Dresden, 1921.
42. Meinsma, G., Spinoza und sein Kreis, Berlin, 1909.
43. Munck, S., Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859.
44. Richter, G., Spinozas philosophische Terminologie, Abt. I., Leipzig, 1913.
- +45. Rivaud, A., Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza, Paris, 1905.
46. Rubin, S., Spinoza und Maimonides, Wien, 1868.
47. Schwarz, H., Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, I, Heidelberg, 1913.
48. Stein, L., Leibniz und Spinoza, Breslau, 1890.
49. Stumpf, C., Spinozastudien, Berlin, 1918.
50. Tönnies, F., Hobbes Leben und Lehre, Stuttgart, 1896.
51. Trendelenburg, A., Spinozas Grundgedanken in Histor. Beitr. z. Philos., Berlin, 1855.
52. —, Über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken, ebenda, 1867.
53. Tumarkin, A., Spinoza, Halle, 1908.
54. Wenzel, A., Die Weltanschauung Spinozas, T. I., 1907.



## ANMERKUNGEN

Im folgenden werden die *Principia Philosophiae Cartesianae* mit Pr. Cart., die *Cogitata metaphysica* mit Cog., der Kurze Traktat mit K. Tr., der theologisch-politische Traktat mit Tr. th. p., der Traktat über die Verbesserung des Verstandes mit Em., die Briefe mit Ep. zitiert.

1. Quellen zum Leben Spinozas. Die Quellen zu Sp. Leben fließen reichlich genug, da ja Sp. zu seinen Lebzeiten eine aufsehenerregende Persönlichkeit war, teils wegen seiner Ausstoßung aus der jüdischen Gemeinde von Amsterdam (*ἀποσυνάγωγος*), teils weil er sehr bald den Ruf eines bedeutenden Denkers gewann, andererseits in noch weiteren Kreisen als ein besonders gefährlicher Atheist verschrien wurde, ohne jedoch, was selier undenkbar schien, irgendeines Makels in seiner Lebensführung geziehen zu werden. Es scheint, daß er besonders, während er im Haag lebte, als eine Berühmtheit von den Durchreisenden aufgesucht wurde, so daß noch Jahrzehnte nach seinem Tode über dies merkwürdige Phänomen Nachrichten gesammelt werden konnten. Die erste Biographie von Johann Colerus (Köhler) erschien im Jahre 1704 in holländischer Sprache, 1706 in französischer Übersetzung. Colerus war seit 1693 lutherischer Prediger in Amsterdam, bewohnte das Haus, in dem einst Spinoza wohnte, und verkehrte viel mit dem Maler Van der Spijck, der zu seinem Sprengel gehörte. Von diesem und anderen, die Spinoza noch gekannt hatten, hatte er seine Nachrichten, die er sehr gewissenhaft bearbeitete. Zu bemerken ist, daß er die Lehren Sp. verabscheut, aber in der Biographie höchst objektiv ist und Sp. Charakter pietätvoll schildert. — Im Jahre 1719 erschien eine Biographie Sp., als deren Verfasser ein Schriftsteller namens Lucas galt, im 10. Band der *Nouvelles littéraires*. Es ist wahrscheinlich gemacht worden, daß diese Biographie schon im Jahre 1678, jedenfalls vor 1688, niedergeschrieben wurde. Man findet darüber alles Wichtige bei Dunin-Borkowski (18, 46—51), der sich sehr eingehend mit diesem Werk beschäftigt. (Auch im A. f. G. d. Ph. XVIII, 1904, 1—34. Vgl. ferner Freudenthal, Z. f. Ph. 126 und Anm. zu 18, 530 ff.) Man muß Lucas benützen, weil er manches Neue und Glaubwürdige bringt, aber er ist keine sympathische Gestalt, wenn er auch Sp. sehr bewundert; seine Schreibweise ist unangenehm. Wie es kommt, daß die beiden Biographien in einigen Punkten wörtlich übereinstimmen, ist schwer zu erklären. Colerus muß ein Manuskript von Lucas benützt haben. Weniger bringen die *Monagiana*-Anekdoten, die der Franzose Menage gesammelt hat, und die 1695 erschienen sind. Bayle, der Verfasser des berühmten Lexikons, bringt schon 1680 Notizen über Spinoza, meist Lügen wie Menage; besser ist, was er im Lexikon 1697, dann 1702 zu berichten weiß, wenn auch viel Unwahres mit unterläuft. Im Jahre 1680 schrieb Chr. Kortholt in seinem Buch „*De tribus impostoribus magnis*“ viel Erlögenes über Spinoza. Als dessen Sohn Seb. K. im Jahre 1701 das



Buch seines Vaters neu herausgab, urteilte er gerechter über Spinoza, nur dichtete er ihm schrankenlose Ruhmsucht an. Zwei gelehrte Reisende, Stolle und Hallmann, haben auf einer Reise in den Niederlanden 1703 auch über Sp. Nachrichten gesammelt. Alle bisher genannten Quellen, dann Urkunden, Grabsteininschriften, synodale Beschlüsse u. a. hat Freudenthal mit größtem Fleiß gesammelt und bei sorgfältiger Gestaltung des Textes und in Begleitung guter Übersetzungen veröffentlicht (26). Dieses Werk ist die sicherste Grundlage jeder Lebensgeschichte Spinozas. Meinsma (42) hat besonders über den Kreis Spinozas viel Neues gebracht. Dunin-Borkowski (19) hat mit immensem Fleiß die zeitgenössische und darauffolgende Literatur durchsucht und das ganze Material kritisch gesichtet. Karl Gebhardt (30) hat einen Teil des von Freudenthal schon edierten Materials übersetzt und ediert. Wir benützen diese Übersetzung. Von den neueren Biographen S. ist an erster Stelle Freudenthals Werk (27) zu erwähnen. Kuno Fischers Spinozawerk (24) ist ein Anhang (587—624) von Karl Gebhardt beigegeben, der über die Ergebnisse der neueren Spinozaforschung berichtet. Eine ausführliche Bibliographie findet sich bei Überweg III, 11. Über die Spinoza-Bildnisse s. E. Altkirch, S. im Porträt (mit 28 Tafeln), Jena, 1910, und Spinozas Bildnis, A. G. Ph. XXIII.

2. Wir stützen uns in bezug auf die Tatsachen auf Freudenthal (27). Den Mordanschlag erwähnen nur Bayle und Colerus. In der Jewish Encycl. wird berichtet, daß Sp. Vater Vorstand der sefardischen Gemeinde in Amsterdam war.

3. Den Katalog der Bibliothek s. bei Servaas van Rooien: Inventaire usw. La Haye, 1889, dann (26) die Charakteristik der Bibliothek. Es findet sich darin keine Geschichte des Judentums; wenig griechische Werke. Alle bedeutende lateinische Schriftsteller. Wenig Französisches, Italienisches, Holländisches. Viel Spanisches: Cervantes, Gongora, Quevedo, Gracian, Antonio und Juan Perez. Portugiesische, englische und deutsche Bücher fehlen fast gänzlich. Mathematische und naturwissenschaftliche Werke. In der philosophischen Literatur die größten Lücken. Macchiavelli Morus, Hugo de Groot, Hobbes, van de Hove, Descartes, Aristoteles, Epiktet, Keckermanns Logik, Clauberg, Port Royal, Bacon, Essays lat., Hobbes de cive, keine Scholastiker des Mittelalters, Platon fehlt, Cicero, Seneca fehlen. Auch G. Bruno, Burgersdyck, Heerebord, die er sicherlich benützt hat (287). Die Berichte über seine Sprachkenntnisse sind ein wenig übertrieben. Er soll außer dem Spanischen, Lateinischen und Hebräischen (Chald. Syr.) Französisch, Deutsch, Italienisch, Spanisch, Portugiesisch und Holländisch gewußt haben. Daß er auch etwas Griechisch wußte, erwähnt er selber. Seine Zeichenkenntnisse bezeugt V. S. Spijck. Er soll sich selber als Masaniello gezeichnet haben (Altkirch a. a. O.). — Baltzer meint, seine Muttersprache war Portugiesisch. Sein Holländisch war schwach. Er schrieb seine Briefe lateinisch. Dort auch die Tagesrechnungen, die Versteigerungen usw.

4. Kabbala s. Tr. th. p. (I, 498—499): „Auch einige kabbalistische Schwätzer habe ich kennen gelernt und mich über ihren Unsinn nicht genug wundern können.“

5. Über v. d. Emden s. 42. Daß S. um diese Zeit in dessen Tochter verliebt war (s. Auerbachs und Kolbenheyers Romane), ist



wenig wahrscheinlich. Das gelehrte, geistvolle, aber schwächliche Mädchen war damals etwa 12 Jahre alt.

6. Terret vulgus, nisi metuat. Eth. IV, 54. Schol.

7. Mag sich auf den eben zitierten Satz beziehen.

8. Ego non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio. Ep. 76 an Burgh.

9. Über Spinozas Verhältnis zum Judentum, zur Kabbala, zur jüdischen Religionsphilosophie, zur Scholastik, zu Bruno, Campanella, Telesio, Descartes, Bacon, Hobbes, der Stoa usw. findet sich in der Literatur ungemein viel, aber nicht immer Überzeugendes. S. Dunin-Borkowski (18), der die ganze Literatur in diesem Betracht durchforscht hat, ferner 2, 5, 17, 21, 35, 36, 37, 43, 44, 46, 49, 50 und G. Bruno, Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen, übers. v. A. Lanson; Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, in Philos. Aufs. Ed. Zeller gewidmet, Leipzig, 1887; Sorley, Jewish medieval philosophy and Spinoza, Mind, 1887. In der Frage, wie sich Spinoza zur Scholastik verhält, war entscheidend der soeben erwähnte Aufsatz Freudenthals, sozusagen abschließend das Werk Richters (44). Daß Sp. sein System nicht aus der Kabbala und den Schriften der Rabbiner geschöpft hat, meint auch Renan, Averroës usw., 1868, S. 199. S. auch Saisset, Maimonide et Sp., Revue d. d. m., 1862, und den erwähnten Aufsatz von Sorley. Über Spinozas Verhältnis zu Descartes ist früher viel geschrieben worden. S. H. Ritter, Über den Einfluß des Philosophie d. Cart. auf die Ausbildung des Sp., 1817; H. C. Sigwart, Über den Zusammenhang d. Sp. mit d. Cart. Phil., 1816. Die französischen Historiker sind besonders eingehend, so z. B. Cousin, Bouillier, Damiron usw. Neuestens Brochard, der den *Traité des passions de D.* sehr sorgfältig mit der Ethik vergleicht (Revue d. d. m., Juli, 1896). Kuno Fischer (24) hat diesen Zusammenhang ganz besonders betont. Daß Sp. Maimonides gut kannte, unterliegt keinem Zweifel (s. Eth. II, 7. Schol.: „quidam Hebraeorum“ bezieht sich auf M.: „Deus est intellectus, intelligens et intelligibile, et ista tria in ipso esse unum“). S. auch Rubin (46, S. 49), der die Platonisch-kabbalistische Anschauungsweise in Sp. wiederfinden will. Auch Ibn Gebirol findet sich in Sp. Ähnlich denkt Münz, J. M. b. Maimon, Frankf. a. M., 1912. Es kommt aber durchaus nicht auf partielle Übereinstimmungen an. Lasbax (36) hat den umfassenden Versuch gemacht, Sp. aus Plotin zu erklären („L'idée de l'émanation demeure le fondement du système“ [82, s. Zusammenfassung 345]). Viel Mühe, viel Interessantes, viel Gezwungenes, aber nur hier und da anregend. „Loves labour lost.“ Daß aber der jüdische Geist Anspruch auf Spinoza hat, haben wenige betont. Den Ton der persönlichen Frömmigkeit, die heiße Inbrunst einer gottseligen Überzeugung hört auch Windelband aus ihm heraus (Kult. d. Geg. I. V. S. 484). Brochard sagt: „Son panthéisme n'est que l'exagération de son monothéisme“ (Revue de m. et m., 1901, 699). S. auch Hamelin (Sur une des origines du Sp., L'année phil., 1900, 20. 21.) über den jüdischen Ursprung der Philosophie Sp. Auch Oswald Spengler (Der Untergang des Abendlandes, II. 1922) ist vom jüdischen Charakter der Phil. Sp. überzeugt (294). Am geklärtesten ist das Verhältnis Sp. zu Hobbes. S. Cassirer (Das Erkenntnisproblem usw. Berlin, I., 1906, II., 1907, bes. II., 1. Kap.), Tönnies, Dilthey usw., doch mußten wir auf eingehende Erörterung verzichten. Im allgemeinen gilt es



## ANMERKUNGEN

uns auch heute noch für wichtiger, Spinozas Gedanken zu verstehen als herzuleiten. Es ist, als ob man einen monumentalen Bau durch die Geschichte der einzelnen Ziegel und Steinblöcke erläutern und würdigen wollte. Wir haben hierauf bezüglich nur das Notwendigste und Unbestrittenste in unsere Darstellung aufgenommen.

10. S. 37. Sehr gute Untersuchung.

11. Am meisten umstritten ist die Einwirkung Brunos auf Sp. S. 2, 5. Dilthey (17) hat kein abschließendes Urteil und kommt in seinen übrigens klassischen Studien über den Pantheismus nur bis zu Sp. exklusive.

12. Über die Rijnsburger schreibt am eingehendsten Meisma (42).

13. S. 1, 2, 3, 4. Bei den Ep. ist wegen Anmerk. und Einleitung die deutsche Übersetzung von Gebhardt zu beachten. Alle Übersetzungen G. sind mit sorgfältig gearbeitetem Index versehen. Die Franzosen haben S. Werke mehrfach übersetzt (Beulainvilliers, Saisset, Appuhn). Es gibt auch mehrere englische Ausgaben. Die Ethik ist auch italienisch erschienen. Von Übersetzungen ins Ungarische sind die Eth., der Tr. th. p. schon erschienen, im Druck der Tr. pol., zum Druck bereit die Ep.

14. Unter den Freunden ragt Jarig Jelles hervor, der, nachdem er sich von den Geschäften zurückgezogen hatte, ganz der Philosophie Sp. lebte. Er ist wahrscheinlich der Verfasser der Vorrede zu den Op. post., die Dr. Lod. Meyer ins Lateinische übersetzte. Jelles selber sprach nur seine holländische Muttersprache, ließ aber, was er brauchte, ins Lat. übersetzen. Auf seine Kosten sollen die Pr. Cart. herausgegeben werden sein. Siehe den Bericht des gewissen alten Mannes in 26, 223. Über den Briefwechsel, die Briefschreiber, siehe die Einleitung zu Gebhardts Übersetzung und 26. Da wir auf die Briefe nicht besonders eingehen können, sei hier nur kurz erwähnt, daß sie sowohl für die Kenntnis der Philosophie als auch des Lebens Sp. und seiner Korrespondenten von größter Bedeutung sind.

15. Wir übergehen im Text ganz den Besuch Sp. in Utrecht auf die Einladung des Prinzen von Condé, wo dessen Hauptquartier lag. Die geheimnisvoll scheinende Sache hat Gebhardt in den Anmerkungen zu 24 vollständig geklärt. Sie ist ein Beweis für Sp. treuen Bürgersinn und das große Ansehen, das er in den führenden Kreisen der Niederlande genoß.

16. Leibniz hat darin einige wenige Nachfolger gehabt, sein Vorgänger ist Kerthelt. Auch Stelz (Nourrison, Sp. et le matérialisme contemp., Paris, 1866) wird Sp. vergeworfen. Wir haben nicht die geringste Grundlage für solche Verwürfe. Die Menge hielt er sich allerdings vom Leib. Das starke Bewußtsein, die Wahrheit gefunden zu haben, mußte er haben, sonst wäre er nicht er gewesen. Nichts Menschliches war ihm fremd, wohl aber fast alles Persönliche.

17. Er war immer schwächlich, aber akute Leiden werden ihn wohl nicht oft befallen haben. Wie hätte er sonst die Utrechter Reise (1673), die nach Amsterdam (1675) und andere unternehmen können? In den Briefen ist nur einmal von seiner Krankheit die Rede.

18. Die Spur desselben entdeckte Böhmer bei seiner Reise in Holland, wo er einen Auszug desselben fand und mit anderer Spinozana 1852 edierte (B. de Sp. Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate lineamenta usw., Haiae, 1852). Bald kam auch das ganze



Manuskript zum Vorschein, in holländischer Sprache, und wurde 1862 von van Vloten holländisch und in ungenügender lateinischer Rückübersetzung ediert (Ad. B. de Sp. opera quae supersunt omnia supplementum usw., Amsterdam, 1862). Vom holländischen Text fand sich dann ein älteres Manuskript vor, das Schaarschmidt herausgab (Korte Verhandeling usw., Amst., 1869). Derselbe übersetzte den Traktat ins Deutsche 1869, 2. Aufl., 1874 (B. de Sp. Kurzgefaßte Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück). 1870 erschien eine Übersetzung von Sigwart (B. de Sp. Kurzer Traktat usw., Tüb., 1870, 2. Aufl., 1881). Wir zitieren diese. Ins Französische übersetzte den Text Paul Janet (Dieu, l'homme et la béatitude, Paris, 1878), hauptsächlich auf Sigwart fußend (siehe auch Janets Studie in R. d. d. m., 1867). Daß das Werk ursprünglich lateinisch abgefaßt war, ist auf dem Titelblatt des jüngeren Manuskripts vermerkt, geht aber auch aus dem holländischen Text hervor, in dem sich noch viele lateinische Termini erhielten. Eine kritische Ausgabe des holländischen Texts findet sich in der Vloten-Land-Ausgabe (II., 259—370). Seitdem der Traktat erschienen, hat sich ihm das allgemeine Interesse der Spinozaforscher zugewendet, und eine ansehnliche Spezialliteratur ist ihm entsprossen, die vornehmlich die Entwicklung Spinozas aus ihm erkennen wollte, da es feststeht, daß es die früheste der Schriften Spinozas ist. In der Bibliographie sind die wichtigsten erwähnt: 2, 5, 35, 45, 52; siehe ferner Busse, Beitr. z. Entwicklungsgeschichte Sp., Z. f. Philos. 90, 1887; Freudenthal, Spinozastudien, ebda, 108/9; Robinson, Unters. über Sp. Metaphysik, Arch. f. Gesch. d. Philos., 1906.

19. Siehe Descartes' Medit. Sehr eingehende Analyse bei Robinson, a. a. O.

20. Dies erinnert wohl, so ausgesprochen, an den mittelalterlichen Neuplatonismus, bedeutet aber doch schon den Spinozistischen Parallelismus.

21. Man will die Niederschrift der Dialoge vor den Descartesschen Einfluß setzen. Aber der Satz, daß Ausdehnung und Denken Modi usw. sind, bedeutet klar, daß er schon im Dialog auf demselben Standpunkt steht, also Descartes kennt.

22. Das kann keine Anbequemung an die religiöse Auffassungsweise sein, es ist die ursprüngliche Wertung des Gotteswesens.

23. Stumpf (49) hat geistvolle und findige Vermutungen über die unendlichen Attribute angestellt. Sie sind durchaus nicht überzeugend und finden in Sp. selber nicht die geringste Unterstützung. Auch Windelbands Hypothese, daß die idea ideae wie ein drittes Attribut anmutet, ist unhaltbar.

24. Siebeck weist nach, daß sich der Ausdruck schon im 13. Jahrhundert findet (A. G. Ph. 370—378).

25. Daß die Attribute nicht Eigenschaften wie andere, sondern „eigentliche“, die anderen hingegen „propria“ sind, siehe K. Tr. 24, 34, 49 usw.

26. Siehe Ep. 19 an Blyenbergh, 21 an denselben, 23 a. d. usw.

27. Diese Ideo eines vollkommenen Menschen gehört zu den beständigen Teilen des Systems, sie kehrt wieder in der Eth., die Wertschätzung im Ethischen braucht eben einen Maßstab. Sie vermittelt uns den Übergang zur Erkenntnis des Vollkommensten, d. i. Gottes.



28. Der Begriff der Intuition hat im K. Tr. gewiß etwas Mystisches. Sie wird erklärt als eine Vereinigung des Erkennens mit dem Erkannten (38). Der Begriff des sprachlosen Denkens hätte freilich eine eingehende psychologische Begründung gefordert, die damals noch schwer möglich war. Sp. ist dem wissenschaftlichen Begriff der Intuition näher gekommen, als irgend jemand vor ihm.

29. S. ist prinzipiell Intellektualist, die Bedürfnisse und Ergebnisse der Seelenanalyse gestatten aber nicht die einfache Ausmerzung des Willens. So entstehen die Schwankungen hier und noch auffallender in der Ethik.

30. Aus Hosea 11. 4. Luthersche Bibel: In Seilen der Liebe gehen.

31. S. Tr. br. 19 u. an vielen Stellen.

32. S. unten im Text.

33. S. unten S. 130.

34. Über die Chronologie der Schriften ist alles Notwendige schon gesagt. Hier eine kurze Zusammenstellung:

1. K. Tr. 1658—60. (Dialoge vielleicht etwas früher, Anhang jedenfalls schon später als das übrige.)

2. Em. 1661—?

3. Eth. 1661—1675; 1661—1555 dreiteiliger Entwurf, 1670 bis 1675 fünfteilige Fassung.

4. Pr. Phil. Cart. 1663.

5. Tr. th. p. 1665—1670.

6. Tr. pol. 1675—1677.

Strittig sind nur: 1. ob nicht vielleicht viel früher entstanden; 2. ob nicht auch später daran gearbeitet wurde; 3. wie sich die Arbeit auf die 14 Jahre verteilt, aber das alles ist höchst nebensächlich.

7. Tractatulus de iride 1660.

8. Holl. Übersetzung d. Pentat. 1677 verbrannt.

9. Comp. gramm. linguae hebr. 1670. S. Gebhardt (29).

35. Lotze hat diesen Gedanken in seinen Vorlesungen ständig benützt. Sp. fügt hinzu, *nec idea corporis est ipsum corpus*. (Von Gebhardt in seiner Übersetzung merkwürdigerweise ausgelassen.)

36. 29, S. 184.

37. Es ist die frappanteste Abführung des Skeptizismus, die sich auch Lotze in seinen Vorlesungen und Schriften zu eigen machte.

38. Über die Entstehung dieser Schrift sind wir ganz im klaren. Er diktierte einen Teil derselben dem Casarius, der 1662—63 sein Schüler war. Davon ist in den Ep. 8 und 9 die Rede. Dann kam er nach Amsterdam, und da er dem Schüler nur Desc. Pr. II und etwas von III. diktiert hatte, verfaßte er auf Zureden seiner Freunde in 14 Tagen die Darstellung des I. T. der Pr. (Ep. 15 v. 3. August 1663). Dann erschien das Werk noch in demselben Jahre. Damit ist die Entstehung des Werks genau datiert. Es fragt sich nur, ob auch der Anhang des Buches, die Cog. met., zu gleicher Zeit entstanden. Dies wird bestritten. Allein L. Meyer, der die Vorrede zu Spinozas Werk schrieb, erklärt darin ausdrücklich, daß Sp. dem Schüler den ganzen zweiten und einiges von dem III. T. der Pr., „*nec non praecipuas difficilioresque, quae in Metaphysicis ventilantur . . . dictasse*“ (II. 376). L. Meyer mußte es doch wissen — warum sollen wir ihm keinen Glauben beimessen? Oder meint man, die Cog.,



wenngleich dem Schüler zugleich mit den Cart. Princ. diktirt, seien doch älteren Ursprungs und etwa auf ein älteres Heft zurückzuführen? Aber wozu hätte sich Sp. ein solches Heft angelegt, das nicht seine Ansichten enthält, sondern durch und durch kartesianisch ist?

39. S. besonders Erhardt (23), bei dem es von solchen Kritiken wimmelt.

40. Welche Bedeutung die Freunde dem Werke beimaßen, zeigt die Vorrede Meyers. Ob die Heidelberger den anonym erschienenen Tr. th. p. kannten, ist nicht bekannt, dünkt uns aber nicht wahrscheinlich; s. S. 21.

41. Zu diesen gehören viele, z. B. Lasbax (36).

42. S. Buchenaus Anm. z. Übers. (4, S. 174), 35 und Freudenthal im Zeller-Buch (1887) S. 83.

43. S. die entgegengesetzte Ansicht bei Herbart, Schriften zur Metaphys. W. III. 158 ff.

44. S. oben S. 62.

45. Entstehung zuerst erwähnt in Ep. 29 bei Oldenburg Sept. 1665. In der Antwort von Sp. (Ep. 30) erklärt er die Absicht seiner Schrift: 1. die Vorurteile der Theologen zu zerstreuen; 2. den Vorwurf des Atheismus von sich abzuwenden; 3. die Freiheit der Philosophie zu verteidigen, „da sie hier bei dem allzu großen Ansehen und der Frechheit der Prediger auf alle mögliche Weise unterdrückt wird“.

46. Die holländische Übersetzung verfertigte Jan Hendrik Glase-maker. Diese erschien erst in den achtziger Jahren.

47. Im ersten Brief spricht er anders von der holländischen Freiheit der Lehre und Presse. Verhältnismäßig war sie freilich unvergleichlich größer als anderswo. Wie aber die Verfolgung der Schrift alsbald nach ihrem Erscheinen einsetzte und nach dem Tode Do Witts erfolgreich wurde, möge man bei Freudenthal (26) nachlesen.

48. Zu diesen gehörte: Pierre et Jean de la Court, Lambert de Velthuysen, Meyer, Hudde, Conr. de Breuningen, Cuffeler. S. Appuhn, Oeuvres de Sp. traduites etc., dann Kühne, Sp. Tr. th. p. etc., 1906.

49. Die „Vorsicht“ durfte er hier eher außer acht lassen, da er ja die herrschende Partei hinter sich hatte.

50. S. Gebhardts Übersetzung XVII.

51. Erst der Jacobi-Mendelssohn-Streit bezeichnet das Aufleben Sp. S. 33.

52. S. 35, besonders die Abhandlung über den Tr. th. pol.

53. Über den religiösen Geist in Spinozas System s. oben Anm. 9.

54. Über die Entstehung s. Baentsch, Einleitung zur Übersetzung XXII—XXV. Genaueres ergibt sich aus dem Briefwechsel nicht. Sicher ist, daß er in den ersten Briefen an Oldenburg diesem die ersten Sätze seiner Ethik in geometrischer Beweisführung übersandte mit Definitionen, Axiomen und Beweisen (ep. 2, 3). Die Beilage zu dem Briefe, die das enthält, ist uns nicht erhalten, sie ist aber uns schwer zu rekonstruieren. S. bei Kuno Fischer (24, S. 217—221) die sehr klare Erörterung. Es ist noch nicht der Anfang der Ethik, aber der Weg zu ihr ist offen. Aus ep. 8 an Simon de Vries (24. Febr. 1663) geht hervor, daß seine Anhänger schon den Anfang der Ethik vor sich haben. Aus ep. 23 ergibt sich, daß das Werk schon den

Titel Ethik führt. Im Mai 1665 erfahren wir aus dem Brief an einen Unbekannten (ep. 28), daß der III. T. unserer Philosophie über Erwarten lang geworden sei, und „daß er einen Teil bis zum 80. Lehrsatz ungefähr schicken werde“. Nun zählt aber der ganze dritte Teil in seiner definitiven Form nur 59 Lehrsätze. Es ist wahrscheinlich, daß die Ethik demnach aus drei Teilen bestand, aber noch manche Umarbeitungen erfuhr. Im Jahre 1675 war das Buch druckfertig und Sp. reiste nach Amsterdam, um es drucken zu lassen. In ep. 68 an Oldenburg berichtet er, daß er wegen der großen Agitation, die die Nachricht über das neue Buch entfessele, sich entschlossen habe, die vorbereitete Ausgabe einstweilen zu verschieben, bis er sehe, wie die Sache ausgehe. Die Sache scheint aber von Tag zu Tag eine schlimmere Wendung zu nehmen, „und ich bin im ungewissen, was ich dabei tun soll“. Das Werk erschien dann in den Op. posth.

55. Stumpf hat (49) treffend Ähnliches bemerkt.

56. Daß hier Descartes an Locke heranrückt, hat schon Richter (44, S. 66) bemerkt. So auch Suarez II. 266. Utrum substantia sit prior cogn. accid. Von Locke zu Hume ist nur ein Schritt. Aber auch die Rationalisierung des Kausalbegriffs ist ein Fortschritt, allerdings ein negativer.

57. Bei Suarez besteht die Substanz auch ohne Akzidenzen. S. 44, 4. Cap. und Suarez, Disp. met. Op. tom. XXII, XXIII Venet. 1751 tom. II. 100, 202, 285.

58. An Descartes Definition klingt schon die des Damascenus an. S. 44, S. 149.

59. Bei den Scholastikern häufig. S. 44, 151. Suarez, I. 415.

60. Windelband, Kult der Gegenw. V. Ähnlich in Gesch. d. n. Phil.

61. Über Essenz eine ganze Literatur: Rivaud (45), Busse usw.

62. S. Pr. Cart., Anhang Kap. II und Buchenau: Übers. Anm. S. 175.

63. Man sehe sich die Verwirrung bei Rivaud (45) an: Die Lehre Sp. ist voll komplizierter Widersprüche (194). „Das Problem ist unaufklärbar“ (198). Vgl. Busse, Essentia und existentia bei Sp., Vierteljschr. f. wiss. Philos., 1886. Aus Spinoza Stoff zu Dissertationen zu schöpfen, ist fast aussichtslos, so sehr bedingen sich die Begriffe gegenseitig. Deshalb sind jene so selten fruchtreich, es sei denn, daß sie auf das Ganze eingehen oder eines der wenigen abtrennbaren Gebiete behandeln.

64. Schol. z. I. Def. 8, z. I. pr. 8, z. I. 16.

65. S. Herbart a. a. O.

66. Windelband: Er hat das Verhältnis der Gottheit zu den einzelnen Dingen nach einer mathematischen Analogie gedacht (211). Die Gottheit ist nach seiner Lehre für die Welt nichts anderes als der Raum für die geometrischen Figuren, Verhältnisse und Gesetze (213). Seine Substanz ist der metaphysische Raum der Dinge (214). Zu weit geht aber W., wenn er sagt, daß sich die Attribute zur Substanz wie die Dimensionen des Raums zu diesem verhalten (215). Die Dimensionen sind wesensgleich, die Attribute für sich betrachtet wesensverschieden.

67. Richter, 44, App. 112—116. Sehr beachtungswert. S. auch Cassirer, Das Erkenntnisproblem usw. Berlin I. 1906 II. 1907. Sehr gehaltvoll auch in bezug auf Sp.



68. S. die historische Zusammenstellung in 44, I. Kap.

69. Richter (44) schlägt vor, *constituere*, *exprimere* etc. so zu übersetzen: zu konkretem Bestand bringen. Er gesteht dann selber zu, daß seine Erklärung nicht völlig befriedigt (S. 49).

70. Daß die Einheit als Grundvoraussetzung Sp. zwingt, die Identität der Attribute mit der Substanz zu lehren, dieser Einsicht kommen auch andere nahe. Besonders gut bei Latta „(On the relation between the philosophy of Sp. and that of Leibniz, *Mind.*, 1899: Sp. means by God the universe as one [337]. In the metaphysic of Sp. the unity of an all comprehensive system is presupposed throughout [343]). Hingegen bleibt bei Camerer (12) die Einheit der Substanz angesichts der Bestimmungen über die Attribute ein unvollziehbarer Gedanke.

71. Ähnlich hat man in der Leibnizschen Schule den Satz der *ratio sufficientis* auf das *principium identitatis* zurückzuführen versucht. So auch der junge Kant. Falsch ist, wenn Tönnies in *Phil. Terminologie* (Leipzig, 1906) Sp. so interpretiert, daß es nach der Meinung Sp. keine reale, also wirkende Ursache, sondern nichts als den Erkenntnisgrund gebe, dieser aber die notwendige Form unseres Denkens sei (62). Sp. trennt die beiden gar nicht. S. auch Cassirer, *Das Erkenntnisproblem* usw., 628.

72. Spinoza hat sich dieser Frage lang entzogen: als Tschirnhaus sie ihm direkt vorlegt, bekennt er, daß er darüber nichts zu sagen wisse. Tschirnhaus fragt, wie wir, da doch die Ausdehnung an sich begriffen unteilbar, unveränderlich usw. sein solle, a priori herleiten können, daß so viele und mannigfache Verschiedenheiten entstehen können (Ep. 59, 210). Sp. antwortet auf den Brief, übergeht aber diese Frage. Im folgenden Jahre wiederholt Tsch. die Frage: „Zunächst kann ich sehr schwer begreifen, wie man a priori die Existenz von Körpern demonstriert, die Bewegung und Gestalt haben, da sich doch in der Ausdehnung, schlechthin betrachtet, nichts Derartiges zeigt“ (Ep. 80, 254). Auch diesmal streift Sp. nur die Frage in seiner Antwort. Tsch. aber läßt nicht locker. Den nächsten Brief (Ep. 82) widmet er fast ausschließlich dieser Frage. Nun muß Sp. etwas antworten. Er gesteht zu, daß aus dem bloßen Begriff der Ausdehnung die Verschiedenheit der Dinge a priori nicht bewiesen werden könne, „aber darüber will ich vielleicht ein andermal, wenn ich am Leben bleibe, deutlicher mit Ihnen sprechen. Nam lucusque nihil de his ordine disponere mihi licuit“ (Ep. 83, 258 — sieben Monate vor seinem Tode!). Daß Tsch. die Wichtigkeit von II. 16, der Ethik kennt, geht daraus hervor, daß er sich auf diesen als den „wichtigsten“ im I. T. bezieht (Ep. 82).

73. Nach Cassirer sind die Bewegungsgesetze gemeint (S. 20).

74. Eth. I, 16 ist die allgemeine Antwort, aber eine Scheinantwort.

75. Es folgt dann das berühmte Beispiel vom Würmchen, das im Blute lebt. Das Musterbild von vielen später ähnlich gestellten Beispielen.

76. *Res fixae et aeternae*. Man hat sogar auf die Baconischen Formen zurückgegriffen. Dann auf die Attribute, die unendlichen Modi, die Essenzen der Dinge usw. Es ist aber ein uneigentlicher Ausdruck, den eigentlichen will er nicht bezeichnen, da er dieses

Werk von aller Metaphysik reinhalten will. S. Erhardt 23, 386—7. Richter 44, App. II.

77. Gebhardt (Ined. Sp. 24) schlägt vor, mens mit Geist zu übersetzen. Im allgemeinen ist der Vorschlag anzunehmen, er ist aber nicht immer durchführbar.

78. Hier ist also eine der Stellen, in denen der Begriff der Ursache nicht mit dem des Grundes eins ist, denn der Grund enthält die Folge in sich, wie Sp. unermüdlich oft erklärt.

79. Die Unvergleichlichkeit des göttlichen und menschlichen Verstandes bei manchen jüdischen Philosophen. Siehe Joël 35, 80. Cassirer hält den Parallelismus-Satz für eine axiomatische Grundanschauung Spinozas (a. a. O. 38), aber nicht in der Erkenntnislehre, sondern in der Metaphysik. Freilich wird er erkenntnistheoretisch ausgenutzt. Baensch unterscheidet einen metaphysisch-ideellen, einen erkenntnistheoretischen und einen psychophysischen Parallelismus (467 ff.). Auch meint er, er sei ein ziemlich spät ausgebildeter Bestandteil des Systems (334). Bäumker (6) sagt, daß Sp. seine Parallelismuslehre zuerst gerade von der anthropologischen Seite her ausgebildet habe. Die kommt aber überhaupt nicht in Betracht. Allerdings muß zugegeben werden, daß der Ausdruck Parallelismus irreführend ist (34, 93).

80. S. Anm. 78. Also die Erkenntnis der Wirkung schließt die der Ursache in sich! So schwankt die Ausdrucksweise Spinozas zwischen rationalem und irrationalen Kausalismus.

81. Stumpf hat in seinen Spinozastudien den Versuch gemacht, nachzuweisen, „daß der Parallelismus zwischen den Modi der Ausdehnung und des Denkens eine alte Lehre der Aristotelisch-scholastischen Psychologie zum Ausdruck bringt, deren Sinn mit dem des gegenwärtigen Parallelismus nichts zu tun hat“ (49, 3). Es handelt sich nämlich hier um das Verhältnis des Bewußtseinsakts zu seinem Inhalt. Schon Platon läßt die Unterschiede der immanenten Objekte mit denen der Erkenntnistätigkeiten genau parallel gehen. Aristoteles folgt ihm hierin. Überall werden die Akte spezifiziert durch die immanenten Objekte. Den Sinneninhalten entsprechen die wirklichen Eigenschaften der äußeren Dinge. Diese Lehren sind auf die Hochscholastik übergegangen. Um ein vollständiges Schema aufzustellen, müssen auch die Ideen im Geiste Gottes in Betracht gezogen werden. Dann hat man folgende parallele Reihen: 1. Subjekte, 2. Vermögen, 3. Akte, 4. Inhalte (die mentalen Objekte), 5. reale Objekte, 6. Ideen Gottes. Dieses Grundschema übernimmt auch die Neuscholastik. Spinoza vereinfacht es. Ad 1: Es gibt nur ein Subjekt aller Zustände: Gott. Ad 2: Es gibt keine Seelenvermögen. Ad 5 und 6: Die realen Dinge und die göttlichen Ideen fallen in eins. Also bleiben 3 und 4, die Akte und ihre immanenten Objekte auf Gott übertragen. Folglich muß man den Parallelismussatz so übertragen: „Die Ordnung und Verknüpfung der göttlichen Vorstellungsakte ist die nämliche wie die der göttlichen Vorstellungsinhalte.“ Es ist der Parallelismussatz der Aristotelischen Psychologie, übertragen auf die Gottheit, deren Modi die einzelnen Geister und Körper und ihre Zustände sind (24). Diese Erklärung ist scharfsinnig; ob auch richtig? Der Parallelitätssatz geht aus von der totalen Verschiedenheit der beiden Attribute, die aber in Gott eins sind. Vom Standpunkt der Einzeldinge gesehen



## ANMERKUNGEN

handelte es sich um die Kongruenz der Einzel dinge und Ideen. Die Idee hingegen ist die Erkenntnis der Körper. Die Frage aber, was Erkenntnis bedeutet, liegt nicht im Gesichtskreis Spinozas. Nach Stumpf bedeutet also res bei Spinoza den immanenten Gegenstand des menschlichen Denkens (19). Ihre Wirklichkeit ist nichts anderes als das Gedachtwerden durch Gott. Dann aber gibt es nur Denken und der Dualismus der Attribute verschwindet. Soll das die Meinung Spinozas sein? Das ist eine der kühnsten Umdeutungen des Systems. Gewiß sagt Sp., daß die Idee kein stummes Gemälde ist (s. oben), sondern ein Denkakt, aber dieser Akt erkennt die realen Dinge, die nicht „mentale“ Objekte, göttliche Denkakte sind, sondern von dem Akt des Attributes Denken verschiedene Modi. Dennoch ist die Untersuchung Stumpfs höchst dankenswert. Sie weist auf den Untergrund des Denkens Sp. hin, auf die Erkenntnislehre der Aristotelischen Scholastik, die als die Lehre des gesunden Menschenverstandes bis auf den heutigen Tag dominiert trotz Kant und Fichte. Daß es sich hier nicht um unseren heutigen psychophysischen Parallelismus handelt, ist richtig.

82. Transzendentaler Idealismus, wie Schopenhauer will, kann das unmöglich genappt werden. Denn transzendentaler Idealismus bedeutet, daß unsere Erkenntnis die Dinge nicht zu erkennen vermag, während bei Sp. die sinnliche Wahrnehmung nur eine verstümmelte, aber nicht unwahre Erkenntnis ist.

83. Cassirer macht darauf aufmerksam, daß die Affektenlehre Sp. die Gedanken der Stoa in der Fassung übernimmt, die sie in der Affektenlehre des Telesio erhalten hatte. Die Grundlage: der natürliche Trieb der Selbsterhaltung (10).

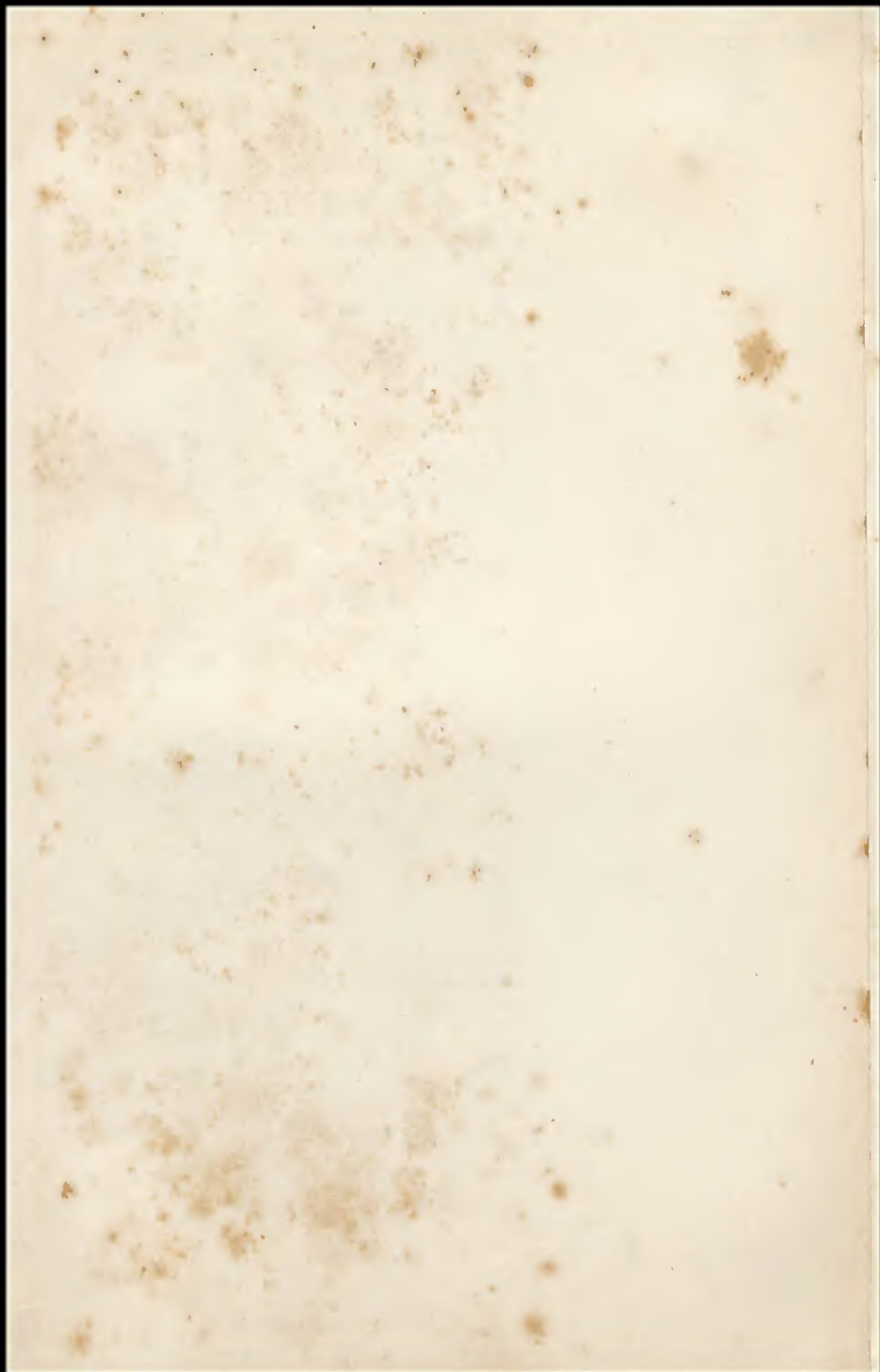
84. Die allgemeinen Musterbilder s. oben Anm. 27.

85. In bezug auf Hobbes Einfluß s. Dilthey, Ges: Schriften, II (289, 370), Tönnies, Studie zur Entwicklungsgeschichte des S., Vierteljschr. für wissenschaftliche Philosophie, 1883, 7. Band.

86. Eigentlich hätten wir erwartet, daß die mentis oculi die Intuitio sei, nicht die Bewaise, die ja gar nicht zur intuitiven Erkenntnis gehören.

Münchner Buchgewerbehaus M. Müller & Sohn, München





wt 37,00

Rte

x/46

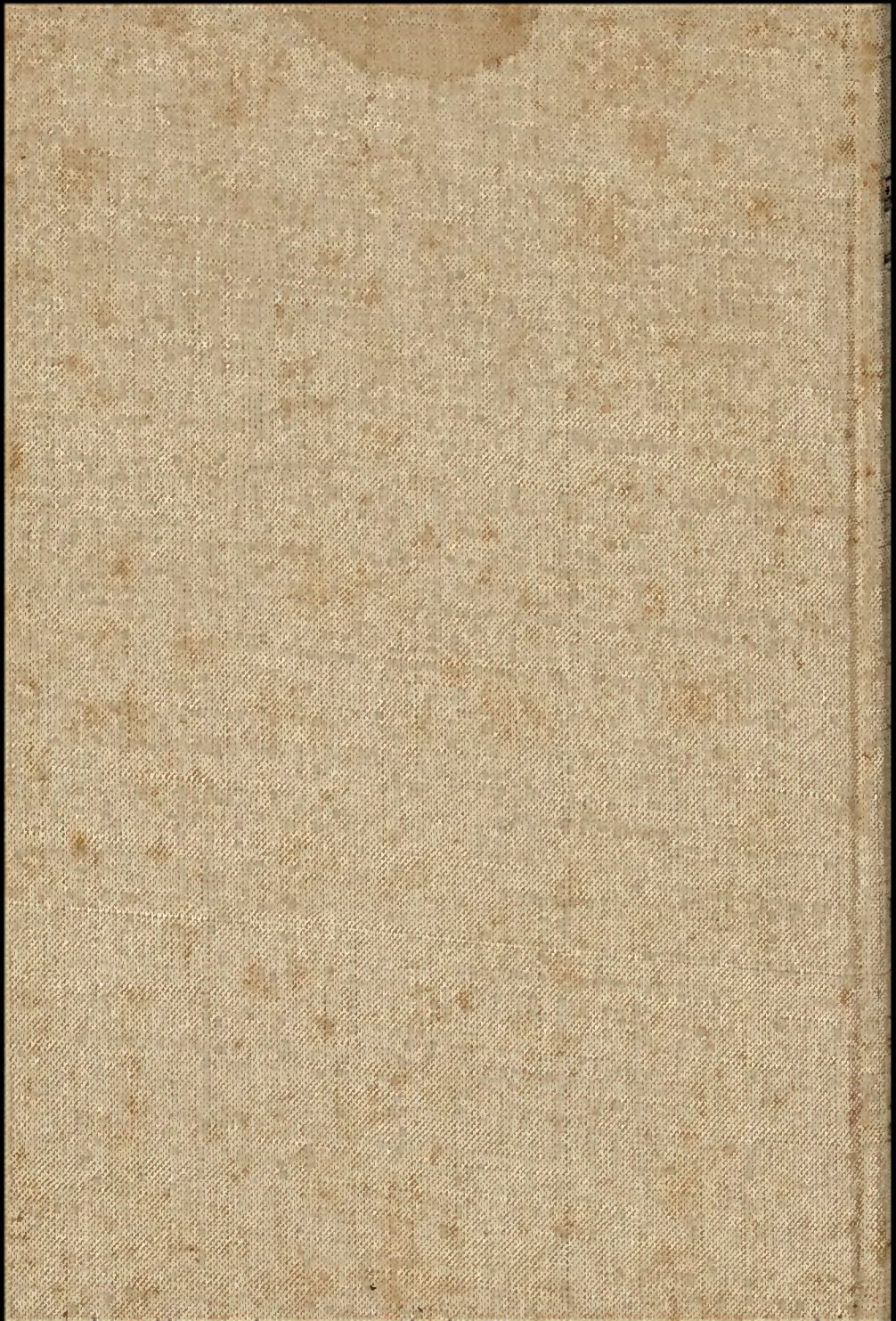
7

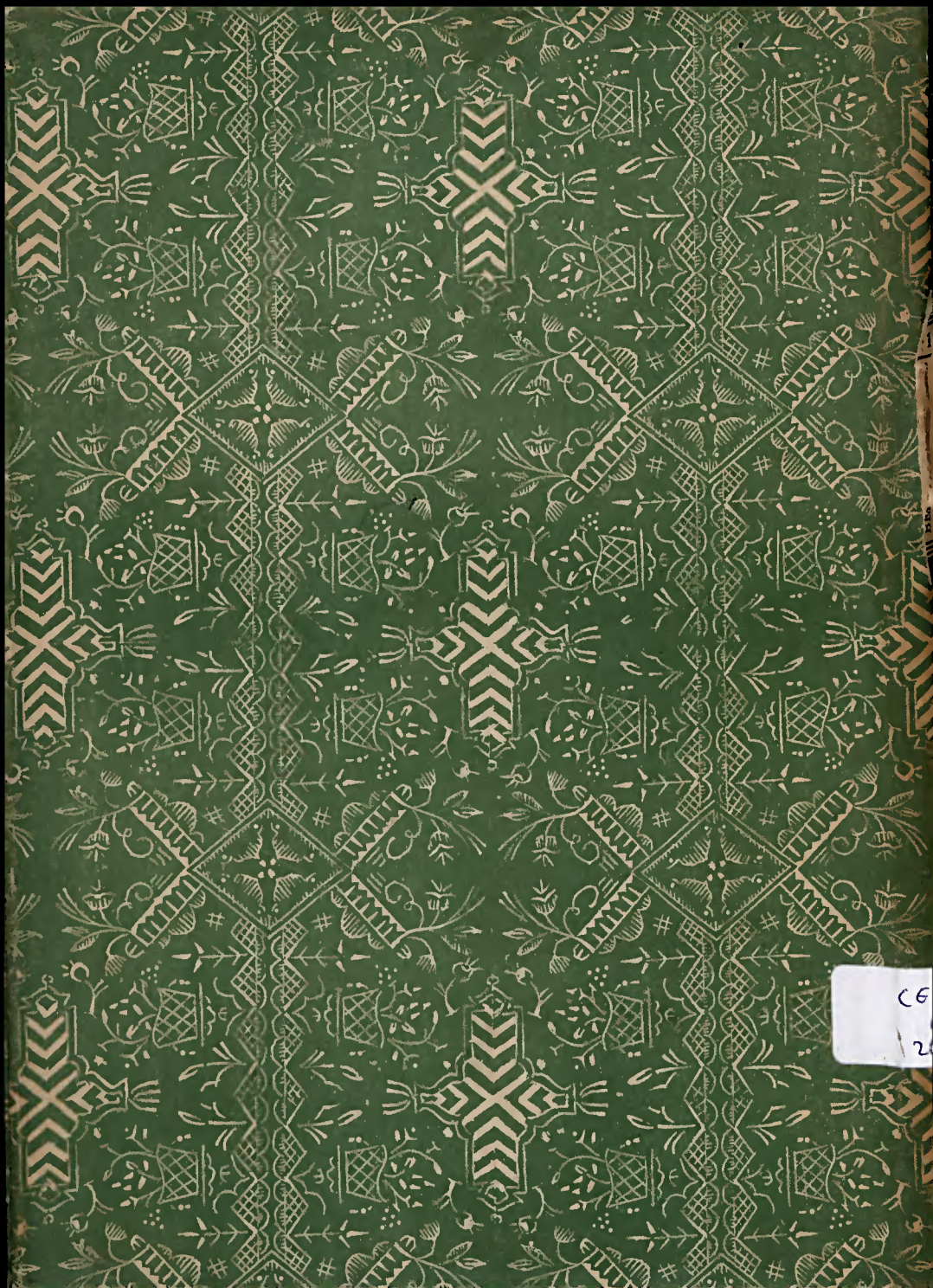
N

S









C6  
2

