

Schwabe-Priesemuth-Stiftung (Städtisches Progymnasium) zu Goldberg i. Schl.

Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht über das Schuljahr Ostern 1905 bis Ostern 1906.

Das
Selbstbewusstsein der Gottheit
im Systeme Spinozas.

Von

Oberlehrer Renner.



1906.

Programm No. 233.

Druck von Oscar Collmar, Goldberg i. Schl.

990
14 (1906)

233 b





I. Übersicht über die Grundbegriffe der Philosophie Spinozas.

Der Gottesbegriff Spinozas fällt mit seinem Substanzbegriff zusammen. Nach ihm ist Gott oder die Substanz „das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. das, dessen Begriff zu seiner Bildung nicht des Begriffes eines anderen Dinges bedarf“ (Eth. I def. 3). Diese Substanz ist die *causa absoluta prima* aller Dinge, und da sie selbst unableitbar ist, ist sie auch „Ursache ihrer selbst“ (*causa sui*). Zu ihrem Wesen gehört, daß sie notwendig existiert oder, was nach Eth. I def. 8 dasselbe ist, daß sie ewig ist; sie ist ferner absolut unendlich, einzig und unteilbar.

§ 1. Der
Substanzbegriff.

Von dieser als einzig und unteilbar angesprochenen Substanz wird nun aber weiter behauptet, daß sie aus einer unzähligen Vielheit von Attributen bestehe, von denen ein jedes nach der Begriffsbestimmung des Attributs (Eth. I def. 4; prop. 10 schol.) die Realität oder das Sein der Substanz ausdrückt. Auch ein jedes der Attribute bedarf zu seinem Begriffe keines anderen Begriffes, auch für seine Existenz ist keine äußere Ursache nötig, so daß also auch die Attribute wie die Substanz als notwendig existierend, d. h. als ewig, und als unendlich anzusehen sind. Das Attribut drückt aber nur in *suo genere* unendliche Wesenheit aus (Eth. I pr. 16 dem.) im Unterschiede zur Substanz als dem *ens absolute infinitum*. Von den unendlich vielen Attributen, von denen ein jedes also seine besondere völlig unabhängige und von außen unbeeinflusste Daseinssphäre hat, fallen nur zwei in die Erkenntnis des Menschen, nämlich das Denken und die Ausdehnung. (Vgl. dazu ep. 64 fr. 66 und Eth. II ax. 5.) Hier muß hervorgehoben werden, daß die unendliche Vielheit der als absolut unabhängig, als völlig von einander verschieden bezeichneten, ihre Existenz in ihrem Wesen tragenden Attribute tatsächlich unvereinbar ist mit der eines Substanz, die einerseits als unteilbar, andererseits als *constans infinitis attributis* bestimmt wird.¹⁾

§ 2.
Die Attribute.

Nächst Substanz und Attribut ist der dritte Grundbegriff der Philosophie Spinozas der Modus. Unter einem Modus versteht er „Affektionen der Substanz oder das, was in einem andern ist, durch welches es auch begriffen wird“ (Eth. I def. 5). Wie die Attribute ein jedes nur für sich begriffen werden können, so können auch die Modifikationen eines jeden Attributs immer nur durch ihr Attribut als ihre hervorbringende Ursache begriffen werden. Daher „erkennt das formale Sein der Ideen Gott als seine Ursache an, nur sofern er als denkendes Ding betrachtet, nicht sofern er durch ein anderes Attribut expliziert wird“ (Eth. II pr. 5).

§ 3.
Die Modi u. ihr
Parallelismus
innerhalb der
verschiedenen
Attribute.

¹⁾ Auf den Streit, der sich über der besonders von Erdmann (Vermischte Aufsätze S. 145 ff.) vertretenen Hypothese zur Lösung der oben angedeuteten Schwierigkeit erhoben hat, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden, auch nicht auf diese Hypothese selbst, die von den Attributen behauptet, daß sie „nicht sowohl Wesensbestimmtheiten der Substanz als Auffassung des sie betrachtenden Verstandes sind, der sie an die Substanz heranbringt . . . Bestimmungen also, die deswegen der Substanz äußerlich, zufällig sind“. Die überwiegende Mehrzahl der Forscher lehnt diesen Erklärungsversuch als ganz und gar unspinozistisch ab. Über den Stand der Streitfrage unterrichtet Busolt, Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik Sps. S. 107 ff. Busolts eigene, sonst, soweit ich sehe, nirgends aufgenommene Meinung (S. 133 ff.), daß in Eth. I def. 4 der die Attribute an der Substanz perzipierende Intellekt zwar nicht der menschliche, wohl aber der *intellectus absolute infinitus* Gottes sei, löst auch nicht das Problem, die unendlich vielen Attribute und die eine Substanz in einem widerspruchsfreien Gedanken zu vereinigen.

Die Vorgänge in einem jeden Attribut vollziehen sich völlig unabhängig von denen in jedem anderen Attribute; es findet keinerlei Wechselbeziehung zwischen den Attributen statt. „Weder kann der Körper den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung oder Ruhe oder zu etwas anderem, wenn es sonst noch etwas gibt, bestimmen“ (Eth. III pr. 2). Aber trotz ihrer realen Verschiedenheit sind die Attribute doch in die Einheit der Substanz zusammengefaßt. Alles, was ist und geschieht, gehört der einen Substanz an, und insofern ist die ausgedehnte und die denkende Substanz doch wieder nur eine Substanz, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur (Eth. II pr. 7 schol.). Da es nur eine einzige Natur gibt, deren „Gesetze und Regeln, nach denen alles geschieht und aus diesen Formen in jene gewandelt wird, immer und überall dieselben sind“ (Eth. III praef.), so ist es unmöglich, daß in einem Attribut etwas sei und geschehe, was nicht gleichzeitig in jedem anderen ist und geschieht. Es ist eine Folge der substantiellen Einheit der Attribute, daß „die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe ist wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge“ (Eth. II pr. 7), daß allen Modis des Ausdehnungsattributs im göttlichen Denken in derselben Ordnung und Verknüpfung Ideen entsprechen (Eth. II pr. 7 cor.), so daß mit jedem körperlichen Dinge eine Idee in derselben Weise verbunden gedacht werden muß, wie die Idee des menschlichen Körpers, d. i. die Seele, (Eth. II pr. 13) mit diesem verbunden ist. Daher der Ausspruch: „Alle Individuen sind, wenn schon in verschiedenen Graden, dennoch beseelt“ (Eth. II pr. 13 schol.).

§ 4.
Gott identisch
mit Natur.
In seinem Sein
u. Handeln kein
Raum für
Zwecke

Die eben angeführte Stelle aus Eth. III praef. spricht von der einen Natur, deren Gesetze überall die gleichen seien. In dieser einen Natur werden wir — um von der rein begrifflichen zu einer mehr konkreten Auffassung Gottes zu gelangen — die Gottheit Sps. wiedererkennen müssen. Geradezu setzt Sps. die Begriffe Deus und Natura gleich, wenn er in der Vorrede zu Eth. IV sagt: „Jenes ewige und unendliche Wesen, quod Deum sen Naturam appellamus“ und die „Ursache, warum Deus sen Natura agit“. Da Gott mit derselben Notwendigkeit handelt, mit der er existiert, also nie anders als handelnd gedacht werden kann (Eth. IV praef.), seine Macht nichts ist als seine actiosa essentia (Eth. II pr. 3 schol.), werden wir jetzt die Spinozasche Gottheit mit Camerer (die Lehre Spinozas S. 2) begreifen müssen als „die ewige, unendliche, ununterbrochen tätige Naturkraft“, die sich in den Modifikationen ihrer unendlich vielen Attribute manifestiert. — Wie dieser Gott lediglich infolge der Notwendigkeit seines Wesens existiert, wie also namentlich jede Zweckbestimmung von seiner Existenz ausgeschlossen bleiben muß (nullius finis causa existit Eth. IV praef.), so geht auch sein Handeln aus ebenderselben Notwendigkeit der göttlichen Natur hervor (Eth. I pr. 16), ist auch in seinem Handeln kein Raum für irgendwelche Zwecke (nullius finis causa agit Eth. IV praef.). Da nach Eth. I def. 7 die Sache frei genannt wird, die aus der bloßen Notwendigkeit ihrer Natur existiert und allein von sich aus, keinem äußeren Zwange folgend, zum Handeln bestimmt wird, ist nach dem vorhergehenden Gott allein als freie Ursache anzusprechen (Eth. I pr. 17 cor. 2). Der Freiheitsbegriff Sps. schließt jegliche Willkür, jegliches Handeln aus bewußter Absicht und zu bestimmten Zwecken aus.

II. Der unendliche Intellekt und sein Inhalt.

§ 5.
Intellekt dem
Wesen Gottes
abgesprochen u.
auch als unend-
licher zur Natura
naturata ge-
rechnet.

Wenn daher einem so verstandenen Gotte Intellekt und Wille zugeschrieben werden, so ist es von vornherein klar, daß diese von dem, was man gewöhnlich unter einem menschlichen Intellekte und Willen versteht, himmelweit werden verschieden sein müssen. Hinsichtlich des Intellekts hebt Sp. den Unterschied im schol. zu Eth. I pr. 17 bestimmt hervor: „Wenn der Intellekt zur göttlichen Natur gehört, wird er nicht wie unser Intellekt, später (wie die meisten glauben) oder von Natur gleichzeitig mit den eingesehenen Dingen sein können, da Gott ursächlich

vor allen Dingen ist; sondern die Wahrheit und das formale Wesen der Dinge ist im Gegenteil deswegen ein solches, weil es so in Gottes Intellekt objective besteht. Daher ist Gottes Intellekt, soweit er als das Wesen Gottes ausmachend begriffen wird, in Wahrheit die Ursache sowohl für das Wesen als auch für die Existenz der Dinge.“ Diese Sätze wollen keine positive Lehrmeinung Sps. wiedergeben, sie wollen nicht sagen, daß der Verstand zu Gottes Wesen gehöre und sich eben nur vom menschlichen Verstande unterscheide wie Gottes Wesen vom menschlichen Wesen. Sie sind vielmehr hypothetischer Art²⁾ und haben die Absicht, die Vorstellungen vom menschlichen Seelenleben von der Natur Gottes fernzuhalten, eine Absicht, die noch deutlicher aus ep. 54 (fr. 58) erhellt: „Wie auch ich, um die göttliche Natur mit der menschlichen nicht zu vermengen, der Gottheit menschliche Attribute, wie Willen, Verstand, Aufmerksamkeit, Gehör usw., nicht zuschreibe“.

Zu Gottes Wesen also ist nach diesen Aussprüchen der Intellekt nicht zu rechnen. Das ist auch der Inhalt von Eth. I pr. 31: „Der wirkliche Verstand, sei er endlich oder unendlich, wie auch Wille, Begierde, Liebe usw., müssen zur gewirkten Natur (Natura naturata), nicht aber zur wirkenden Natur (Natura naturans) gerechnet werden“. Nur unter der letzteren nämlich haben wir, wie sich später noch zeigen wird, die Substanz und ihre Attribute, also das, was allein Wesen Gottes genannt werden kann, zu verstehen. In der dem. zu dem eben angeführten Lehrsatz scheidet denn auch Sp. deutlich zwischen cogitatio und intellectus: „Unter Intellekt verstehen wir — wie an sich klar — nicht das absolute Denken, sondern nur einen bestimmten Modus des Denkens“. Und auf eine Anfrage von de Vries (ep. 8, fr. 26), wie es möglich sei, ein Denken ohne Ideen zu begreifen, antwortet Sp. ep. 9 (fr. 27): „Wenn Du schreibst, daß Du ein Denken nur unter Ideen begreifen kannst, weil nach Entfernung der Ideen das Denken selbst zerstört werde, so glaube ich, daß das bei Dir deswegen der Fall ist, weil Du immer nur Dinge denkst und mit ihnen alle Deine Gedanken und Begriffe bei Seite legst“. Hier ergänzt Löwe (Philosophie Fichtes mit d. Anhang: Der Gottesbegriff Sp. und dessen Schicksale S. 303) wohl richtig im Verständnis Sps. „Dinge, aber nicht das Denken“, was auf den bestimmten Inhalt eines jeden Intellektes hinweist im Gegensatz zu dem unmodifizierten Attribut des Denkens. Derselbe Brief fährt fort: „Was die Sache betrifft, so glaube ich klar bewiesen zu haben, daß der Intellekt, selbst der unendliche, zur gewirkten (N. naturata), nicht aber zur wirkenden Natur (N. naturans) zu rechnen sei“. Trotz der hier ausgesprochenen Scheidung zwischen cogitatio und intellectus werden wir doch finden, daß sich der Unterschied bei Sp. selbst bisweilen verwischt (§ 10).

Fragen wir uns jetzt, welchen Inhalt ein solcher zur gewirkten Natur gerechneter unendlicher Intellekt nach Sps. Meinung hat, so werden wir gleich sehen, daß schon die frühe „Kurzgefaßte Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück“ (hier angeführt in der Übersetzung von Schaarschmidt) in Übereinstimmung mit späteren Aussprüchen in diesen unendlichen Intellekt außer dem Wissen um sämtliche „geschaffene Dinge“ ein göttliches Selbstbewußtsein einbezieht, so daß, mit Trendelenburg zu reden (Hist. Beitr. z. Philos. Bd. 2, S. 61), „in Gott jede Notwendigkeit der Dinge wie seine eigene in der Notwendigkeit eines Gedankens ihren Ausdruck haben muß“. Der Gedanke, mit dem Gott sich selbst denkt, kann aber nur eine der absoluten Einheit der Substanz entsprechende Form haben, so daß uns die Aufgabe erwächst, zu untersuchen, ob der unendliche Intellekt als Träger eines solchen Gedankens sich in das einfügen läßt, was wir nach dem übrigen Zusammenhange des Systems als N. naturata zu verstehen haben.

²⁾ Vgl. auch das *quamvis concedatur voluntatem ad Dei essentiam pertinere*, als Zugeständnis an den Gegner in Eth. I pr. 33 schol. 2 mit kurz vorher erfolgter Berufung auf unser obiges Schol. Und in letzterem Schol. noch die Fassung: *Intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent*.

§ 6. 4
Inhalt
des unendlichen
Intellektes.

III. Betrachtung der direkten Zeugnisse für das göttliche Selbstbewusstsein in den Schriften Sps.

§ 7.
Die direkte Be-
hauptung eines
göttlichen
Selbstbewußt-
seins in den
Schriften Sp.

Doch bevor wir an die Behandlung dieses unsres eigentlichen Themas gehen, seien die direkten Zeugnisse für die Behauptung eines göttlichen Selbstbewußtseins aus den Schriften Sps. angeführt. In der „Kurzgef. Abhdlg.“ heißt es im 2. Anhang S. 113: „Die unmittelbarste Modifikation des Attributs, das wir Denken nennen — das ist der unendliche Intellekt — hat das formale Wesen aller Dinge objektiv in sich . . . Und da es sich so verhält, daß die Natur oder Gott ein Wesen ist, von dem unendliche Attribute ausgesagt werden und welches alle Wesenheiten der geschaffenen Dinge in sich befaßt, so wird aus dem allen im Denken notwendigerweise eine unendliche Vorstellung hervorgebracht, welche die ganze Natur, wie sie wirklich in sich ist, objektiv in sich begreift“. (Vgl. dazu Eth. I pr. 30.)

In demselben Sinne ist ein anderer Satz aus der „Kurzgef. Abhdlg.“ gehalten (2. Teil, 22. Kap. Anm. 1): „Der unendliche Verstand, welchen wir den Sohn Gottes nannten (vgl. dazu Teil I Kap. 9), muß von aller Ewigkeit her in der Natur sein; denn da Gott von Ewigkeit gewesen ist, so muß auch seine Vorstellung in dem denkenden Dinge, d. h. in ihm selbst (von Ewigkeit) sein, welche Vorstellung objektiv mit ihm selbst übereinkommt“. Ebenso Anhang II derselben Abhandlung S. 115: „Diese Vorstellung hat, ohne zuzunehmen oder abzunehmen, objektiv das formale Wesen aller Dinge in sich. Und dies ist notwendig nur eines, in Betracht, daß alle Wesenheiten der Attribute und die Wesenheiten der in diesen Attributen begriffenen Modi die Wesenheit des allein unendlichen Wesens sind“. Ebenda Teil I, Kap. 2 S. 7: „In dem unendlichen Verstande Gottes gibt es keine (andre) Substanz, als die wirklich in der Natur ist“ (s. auch Anhang I, Lehrsatz 4 S. 111 f.). Eth. II prop. 3 u. dem. lautet: „In Gott gibt es notwendig eine Idee von seinem Wesen wie von allem, was aus seinem Wesen mit Notwendigkeit folgt. Denn da Gott Unendliches auf unendlich viele Weisen denken kann, so kann er auch eine Idee von seinem Wesen und dessen notwendigen Folgen bilden, eine Idee, die tatsächlich ist, weil in Gott alles Mögliche auch wirklich ist.“ — Auf Eth. II prop. 3 beruft sich Eth. V pr. 35: „Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellektueller Liebe. Denn Gott ist absolut unendlich, und da Vollkommenheit und Realität nach Eth. II def. 6 dasselbe sind, so erfreut sich die Natur Gottes einer unendlichen Vollkommenheit und zwar nach Eth. II prop. 3 concomitante idea sui, d. h. seiner als der Ursache seiner selbst“ usw. Eth. II prop. 3 schol. lautet: „In Eth. I pr. 16 habe ich gezeigt, daß Gott mit derselben Notwendigkeit handle, mit der er sich selbst erkennt, d. h. wie nach allgemeiner Übereinstimmung aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt, daß Gott sich selbst erkennt, so folgt mit derselben Notwendigkeit, daß Gott Unendliches auf unendlich viele Weisen tut“. Ep. 75 (fr. 23): „Ich unterwerfe Gott auf keine Weise dem Fatum, sondern ich nehme an, daß alles mit unausbleiblicher Notwendigkeit aus Gottes Natur auf ebendieselbe Weise folge, wie es nach der allgemeinen Annahme eine notwendige Folge aus der göttlichen Natur ist, daß Gott sich selbst erkenne. Davon leugnet doch niemand, daß es mit Notwendigkeit aus der göttlichen Natur folge, und doch nimmt keiner an, daß Gott durch irgend ein Fatum gezwungen, daß er nicht vielmehr vollkommen frei, wenn schon notwendig, sich selbst erkenne“. Fast wörtlich stimmt mit dieser Briefstelle eine in ep. 43 (fr. 49) überein (Opera ed van Vloten und Land 2. Ausg., Bd. 2 S. 348). In ep. 56 (fr. 60) heißt es: „Daß Notwendigkeit und Freiheit Gegensätze seien, scheint nicht minder absurd und der Vernunft widerstreitend zu sein; denn niemand kann leugnen, daß Gott sich selbst und alles übrige frei erkenne, und dennoch gibt man einstimmig zu, daß Gott sich selbst notwendig wisse“. Und ep. 58 (fr. 62): „Gott, obwohl notwendig, existiert doch frei, weil er allein aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert. So

erkennt auch Gott sich und überhaupt alles frei, weil aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur folgt, daß er alles erkenne“.

Hier muß, ehe wir weiter gehen, ein Einwand berücksichtigt werden, den Erdmann macht. Er sagt (Vermischte Aufsätze S. 156): „Wie man z. B. Empfindung, d. h. ein Wissen von seinen körperlichen Zuständen, wohl Bewußtsein, nicht aber Selbstbewußtsein nennen kann, so ist das Denken oder Wissen, welches Sp. seiner Gottheit zuschreibt, nach Jakobis treffender Bezeichnung *sentiment de l'être*; von einem *sentiment du sentiment*, und dieses wäre Selbstbewußtsein, sagt Sp. (hier wenigstens — gemeint ist Eth. II pr. 3) nichts. Man kann höchstens sagen: Gott weiß von der unendlichen Ausdehnung, aber nicht, Gott weiß von seinem Denken. Dies aber müßte er, um Selbstbewußtsein zu sein“. Dagegen ist hervorzuheben, daß nach Sp. „jede Idee als solche eine selbstbewußte ist“ (Camerer a. a. O. S. 54). Eth. II pr. 21 schol. heißt es über dieses Wesen der Idee: „In Wahrheit ist die Idee des Geistes, d. h. die Idee der Idee, nichts anderes als die *forma ideae* („charakteristische Eigentümlichkeit der Idee als solcher“, übersetzt Camerer), sofern diese als ein Modus des Denkens abgesehen von ihrer Beziehung zum Objekt betrachtet wird. Sobald nämlich einer etwas weiß, weiß er damit ohne weiteres, daß er dies wisse, und weiß zugleich, daß er wisse, was er weiß, und s. f. ins endlose“ (vgl. auch Eth. II prop. 43 schol.). Schon nach dieser Fassung des Begriffs der Idee müßte die *idea Dei* gleicherweise *idea ideae* sein, wie die *idea corporis* ohne weiteres auch *idea mentis* ist. Doch Sp. beweist zum Überflusse das menschliche Selbstbewußtsein ausdrücklich damit, daß er erklärt (Eth. II pr. 20 dem.): „Das Denken ist ein Attribut Gottes, daher muß es (nach Eth. II pr. 3) sowohl von ihm (d. h. also vom göttlichen Denken), als auch von allen seinen Affektionen und folglich auch vom menschlichen Geiste in Gott notwendig eine Idee geben“.³⁾ Sp. bedient sich also geradezu des Wissens Gottes um sein Denken, d. h. des göttlichen Selbstbewußtseins, zum Erweise des menschlichen.

Wenn wir uns das in den angeführten Zeugnissen behauptete Selbstbewußtsein des Spinozaschen Gottes näher ansehen, so ergibt sich zunächst die Unmöglichkeit, die Perzeptionen der unendlich vielen Attribute in der Einheit eines absoluten Selbstbewußtseins zusammenzufassen; es liegt hier dieselbe Schwierigkeit vor wie bei der Behauptung der einen Substanz, die doch aus unendlich vielen für sich zu begreifenden Attributen bestehe. Wenn nämlich in allen Attributen, die Ordnung und der Kausalnexus der Modi ein und derselbe ist, weil die Attribute mit ihren Affektionen vermöge der Substanz eine Einheit bilden, quae iam sub hoc iam sub illo attributo comprehenditur, so ist nicht einzusehen, „warum der Geist, der eine bestimmte Modifikation darstellt, eine Modifikation, die nicht nur durch die Ausdehnung, sondern noch auf unendlich viele andere Weisen ausgedrückt ist, warum der Geist nur jene durch die Ausdehnung ausgedrückte Modifikation, d. h. den menschlichen Körper, begreift und keinen anderen Ausdruck in den anderen Attributen“ (ep. 65 fr. 67 von Tschirnhaus an Sp.). Auf diesen Einwurf antwortet Sp. ep. 66 (fr. 68): „Obwohl ein jegliches Ding in Gottes unendlichem Intellekt auf unendlich viele Weisen ausgedrückt ist, so können doch jene unendlich viele Ideen, durch die es ausgedrückt wird, nicht einen und denselben Geist eines Einzeldinges

³⁾ Unter Hinweis auf diese dem. zu Eth. II pr. 20 muß Martineaus Behauptung (A Study of Spinoza² S. 336): „Idea does not imply self-consciousness“ abgelehnt werden. Er findet es absurd, einem Felsen oder Gase Selbstbewußtsein zuzuschreiben; ich finde es auch, kann aber nicht umhin, festzustellen, daß Sp. seinem Grundprinzip des Parallelismus zu Liebe uns in solche Verlegenheit gebracht hat, wenn er auch natürlich im übrigen keinen Gebrauch von dieser Konsequenz macht. Jede Modifikation des Denkattributs ist an sich wieder als Objekt einer Idee anzusehen, und zwar als tatsächlich in Gott vorhandene *idea ideae*, wie auch die *idea* z. B. des Wassers oder des Schiefers tatsächlich in Gott vorhanden ist, nicht bloß als „mind-stuff“, der als „dormant base of intelligence to be“ darauf wartet, „till it emerges into partnership with the human or some analogous organism.“ (Martineau S. 191). Der menschliche Geist ist qualitativ von den Geistern der übrigen Dinge nicht unterschieden; denn *quicquid de idea humani corporis diximus, id de cuiuscunque rei idea necessario dicendum est* (Eth. II pr. 13 schol.).

§ 8.
Das göttliche Bewußtsein nicht bloß *sentiment de l'être*, sondern *sentiment du sentiment*.

§ 9.
Unmöglichkeit einer Zusammenfassung der Perzeptionen der unendlich vielen Attribute in der Einheit eines absoluten Selbstbewußtseins.

konstituieren, sondern unendlich viele, da eine jede von diesen unendlich vielen Ideen mit keiner der anderen eine Verbindung hat, wie ich in eben demselben Scholium zu Eth. II pr. 7 erklärt habe und wie aus Eth. I pr. 10 erhellt“. — Wenn es also in Gott eine Idee von seinem Wesen und dessen notwendigen Folgen gibt, so folgt nach diesem Briefe, daß zunächst jedes der unendlich vielen Attribute mit seinen Affektionen von einem besonderen unendlichen Intellekt begriffen werden muß, der von dem Inhalt irgend eines der anderen unendlichen Intellekte keine Kenntnis hat (vgl. dazu Pollock, Sp. his life and philosophy S. 171 ff.), so daß sich, auch wenn man sonst keine Schwierigkeiten gegen die Behauptung eines selbstbewußten Spinozaschen Gottes findet, doch die Einheit des göttlichen Selbstbewußtseins als ebensowenig denkbar darstellt wie die trotz der unendlich vielen Attribute als einheitlich angesprochene Substanz. Im übrigen ist die Heranziehung der unendlich vielen anderen Attribute außer dem Denken und der Ausdehnung für unsere Erörterung von keiner Bedeutung, eben weil in allen die Verhältnisse der Modi zueinander und zum Attribut dieselben sind.

§ 10.
Der int. inf. Sps.
von Gottes
Wesen und vom
Denkattribut
nicht scharf
unterschieden.

In Sps. Sprachgebrauch werden nun aber weiter, wie schon angedeutet wurde, der intellectus infinitus bezw. die idea Dei als sein allumfassender Inhalt nicht eindeutig verwandt; sie stehen bisweilen für das Denkattribut und so, daß man keinen Unterschied mehr zwischen idea Dei und Wesen Gottes herausfinden kann. In Eth. II pr. 4 heißt es: „Die Idee Gottes (d. i. die in pr. 3 behauptete Idee Gottes von seinem Wesen und dessen notwendigen Folgen), aus der Unendliches auf unendlich viele Weisen folgt, kann nur eine einzige sein. Denn der unendliche Intellekt erfaßt nichts als Attribute und Affektionen Gottes. Nun ist Gott einzig. Also kann auch seine Idee nur eine einzige sein.“ Doch nur dann, müssen wir ergänzend hinzufügen, wenn die Idee Gottes identisch ist mit der essentia Dei. Durch diesen Zusatz erst wird der Beweis dafür, daß die Idee Gottes, mit der er seine Einzigkeit begreift, selber einzig ist, ganz lückenlos. Freudenthal (Sp. u. d. Scholastik in den phil. Aufs., Ed. Zeller zu s. 50 jähr. Doktorjub. gewidm. S. 135) hat darauf aufmerksam gemacht und gezeigt, daß sich der Gedanke von der Identität des Wesens und der Idee Gottes bei Sp. auch ausgesprochen findet. So in der vorhin (§ 7) angeführten Stelle (Kurze Abhdlg. Teil II Kap. 22 Anm.), wo einerseits zwar der Verstand ein Geschöpf Gottes genannt, andererseits aber behauptet war, daß Gottes Idee objektiv mit Gott selbst übereinkomme. So ferner in den Cogitata metaphysica Teil II Kap. 7: „Die Idee Gottes, vermöge deren er allwissend genannt wird, ist nur eine und zwar einfachste. Denn in Wahrheit heißt Gott aus keinem anderen Grunde allwissend, außer weil er eine Idee von sich selbst hat, quae idea sive cognitio simul semper cum Deo existit, nihil enim est praeter eius essentiam“. Eine Idee Gottes aber, die sich mit dem Wesen Gottes vollkommen deckt, kann doch nimmer von Gottes Wesen unterschieden werden wie geschaffene Natur von der schaffenden. Das Wesen einer solchen Idee, die das Wesen Gottes konstituiert, muß ebenso die notwendige Existenz einschließen, ebenso causa sui sein wie Gott selber. Darauf weist auch die Identität der Prädikate, wenn in gleicher Weise aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur (Eth. I pr. 16) wie aus der Idee Gottes (Eth. II pr. 4) Unendliches auf unendlich viele Weisen folgt. Die formale Erwägung, daß die Idee Gottes deswegen nicht mit der Substanz auf eine Stufe zu setzen sei, weil sie im Denkattribut begründet sei, dieses zu ihrer Voraussetzung habe, hat Sp. nicht abgehalten, idea Dei und cogitatio bisweilen füreinander zu gebrauchen. Aus dem Satze Eth. II pr. 7, daß die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe ist wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, folgt, daß Gottes Denkkraft gleich ist seiner aktualen Wirkenskraft (Eth. II pr. 7 cor.). Wenn nun das letztere dadurch erläutert wird, daß alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formaliter folgt, in derselben Ordnung und Verknüpfung aus der Idee Gottes in Gott objective folge, so finde ich nicht, daß der Sinn des Satzes in der geringsten Weise geändert würde, wenn es im cor. statt ex Dei idea hieße ex cogitationis attributo divino. Genau ebenso

könnten wir in dem kurz vorhergehenden cor. zu Eth. II pr. 6: „In derselben Weise und mit derselben Notwendigkeit folgen die vorgestellten Dinge aus ihren Attributen wie die Ideen aus dem Attribut des Denkens“, für *ex attributo cogitationis* einsetzen *ex idea Dei*. Auch Eth. II pr. 8 mit cor. behandelt, um es damit genug sein zu lassen, die *idea Dei* wie das Denkattribut. — Wie in den eben angeführten Sätzen die *idea Dei* in keiner Weise von dem Denkattribut unterschieden, sondern mit ihm identisch gebraucht ist, so finden wir auch, daß Sp. gelegentlich vom Denkattribut spricht, als ob es sich nicht um eine bloße Naturkraft handele, vielmehr sich ähnlicher Ausdrücke bedient, wie wir sie bei der Kennzeichnung des unendlichen Verstandes in der „Kurzgef. Abhdl.“ gefunden haben (§ 7). Vgl. ep. 32 (fr. 15): „Was den menschlichen Geist angeht, so halte ich ihn ebenfalls für einen Teil der Natur; denn ich bin der Meinung, daß es in der Natur auch eine *infinita potentia cogitandi* gibt, *quae quatenus infinita, in se continet totam Naturam objective, et cuius cogitationes procedunt eodem modo ac Natura, eius nimirum ideatum*“. Wenn es hier die unendliche Denkkraft schlechthin ist, welche die ganze Natur objektiv in sich enthält, so war in der „Kurzgef. Abhdl.“ Anh. II S. 113 von der „unendlichen Vorstellung“ behauptet worden, daß sie „die ganze Natur, wie sie wirklich in sich ist, objektiv in sich begreift“. Wir sehen also, daß die Scheidung, die Sp. zwischen *cogitatio* und *intellectus infinitus* trifft (§ 5), von ihm selbst nicht immer beachtet wird. Trotzdem ist als seine grundsätzliche Meinung auf dem Höhepunkte seines Philosophierens, der durch die Ethik bezeichnet wird, festzuhalten, daß jeder Intellekt, auch der unendliche, zur *N. naturata*, nicht zur *N. naturans* zu rechnen sei, und wir können hier endlich in die systematische Erörterung der Frage eintreten, ob ein zur *N. naturata* gerechneter unendlicher Intellekt eine der absoluten Einheit der Substanz entsprechende Idee Gottes von seinem Wesen als Inhalt verträgt.

IV. Unmöglichkeit einer Einordnung des göttlichen Selbstbewusstseins in die *Natura naturata*.

Erwägen wir jetzt, was wir nach dem Zusammenhange des Systems allein für die Spinozasche *Natura naturata* halten müssen, so wird sich uns sofort die Unmöglichkeit ergeben, dem göttlichen Selbstbewußtsein eine Stelle innerhalb der gewirkten Natur einzuräumen. „Die *Natura naturans*, heißt es Eth. I pr. 29 schol., ist das, was in sich ist und durch sich begriffen wird oder solche Attribute der Substanz, die ewiges und unendliches Wesen ausdrücken, d. h. Gott, sofern er als freie Ursache betrachtet wird. Unter *Natura naturata* aber verstehe ich alles das, was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes oder eines jeden der Attribute Gottes folgt, d. h. alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie betrachtet werden als Dinge, welche in Gott sind und welche ohne Gott weder sein noch begriffen werden können.“ An sich würde die Definition des Modus als das, was in einem andern ist, durch welches es auch begriffen wird, nicht ausschließen, das göttliche Selbstbewußtsein als einen Modus des Denkattributs zu *N. naturata* zu rechnen. Aber wenn wir beachten, daß es Sp. hauptsächlich darauf ankommen muß, die wirkliche Welt mit ihrer unendlichen Vielheit von beschränkten und vergänglichen Einzel-
dingen aus Gott als ihrer Ursache abzuleiten, so liegt es an sich schon nahe genug, in der Gegenüberstellung von *N. naturans* und *N. naturata* die Entgegensetzung von Gott und Welt zu erkennen. Die eine Substanz ist in allen den unendlich vielen Dingen, ihren Wirkungen, die inwohnende Ursache. Die Einheit der Substanz und die Vielheit ihrer Wesensäußerungen stehen sich auch gegenüber in den Betrachtungen über die Unteilbarkeit der körperlichen Substanz, sofern sie als Substanz aufgefaßt wird, und ihre unendliche Teilbarkeit, *quatenus materiam diversimode*

§ 11.

Die *N. naturata*
Sp. ist die Welt
als eine unend-
liche Mannig-
faltigkeit von
einzelnen
Dingen.

affectam esse concipimus (Eth. I pr. 15 schol.). Die wirklich existierende Welt ist gemeint, wenn es heißt (Eth. I pr. 33): „Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind“. Für die Welt der endlichen Dinge gilt es, daß jedes Einzelding von beschränkter Existenz zum Sein und Handeln durch ein anderes Einzelding bestimmt werden muß, dieses wieder durch ein anderes u. s. f. ins endlose (Eth. I pr. 28), woraus sich eine Kausalkette ergibt, die wohl auch als *ordo naturae* bezeichnet wird (Eth. I pr. 33 dem.) oder als *communis naturae ordo* (Eth. II pr. 30 dem.). Unter dieser Natur ist offenbar die *N. naturata Sps.* zu verstehen. Dieses Zusammengesetztsein aus einer unendlichen Vielheit von Teilen, die einander bestimmen, tritt als Merkmal für die gewirkte Natur besonders deutlich aus Eth. II lem. 7 schol. zu Tage: aus den einfachsten Körpern werden kompliziertere zusammengesetzt, die sich wieder mannigfach zu noch mehr zusammengesetzten Körpern verbinden können, bis schließlich, wenn wir so ins unendliche fortfahren, „die ganze Natur sich als ein einziges Individuum darstellt, dessen Teile, d. h. alle Körper, auf unendliche Weisen variieren, ohne daß das ganze Individuum sich verändert“. Hier ist mit aller Deutlichkeit das Weltall mit *Natura* bezeichnet, und es ist von ihm gesagt, daß es aus unendlich vielen Teilen zusammengesetzt sei. Die *N. naturans* darf aber in keiner Weise durch den Begriff des Teils erfäßt werden; denn sie ist die schlechthin unteilbare Substanz, also kann das als *Natura* bezeichnete Weltall nur die *N. naturata* sein, oder umgekehrt: die *N. naturata* bedeutet bei *Sp.* die Welt als eine unendliche Mannigfaltigkeit von einzelnen Dingen. — Das ist auch die Auffassung der überwiegenden Mehrzahl der mir bekannten Interpreten *Sps.* Die Begriffsbestimmung von *N. naturans* und *N. naturata* wird fast allgemein als der eigentümliche Ausdruck für den unbedingten Monismus *Sps.* angesehen, sofern nämlich die Formel sagen wolle, daß Gott und Welt sich decken, zusammen eine einzige Natur bilden, so zwar, daß jener das in allen einzelnen Modifikationen wirkende ewige Prinzip, diese die seit aller Ewigkeit gewirkte unendliche Fülle der *Modi* ist, in welche sich die unendliche Substanz vermöge der Notwendigkeit ihrer Natur entfaltet, in welcher sie ihren Ausdruck findet.

§ 12.
Die entgegen-
stehenden An-
sichten Böhmers
und Loewes.

Dem widerstreitet die Auffassung Böhmers (*Spinozana* III in Fichtes Zeitschr. f. Philos. Bd. 42 S. 98f.). Nach ihm ist Gott an sich nicht Tätigkeit, sondern nur Vermögen, wofür die Stellen als Belege angeführt werden, an denen von einer *potentia Dei*, von einer *agendi und cogitandi potentia Dei* gesprochen wird. Tätigkeit selbst sei schon Modifikation des Vermögens und müsse deshalb zur geschaffenen Natur gerechnet werden, die also die gesamte Tätigkeit der Vermögen der schaffenden Natur in sich begreife. Ich glaube dagegen, daß von *Sp.* Gott bezw. jedes seiner Attribute mit der Aktuosität als einer Wesenseigenschaft ausgestattet ist. Geradezu heißt es ja Eth. II pr. 3 schol. mit Berufung auf Eth. I pr. 34 (*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*), daß Gottes Potenz nichts sei als seine *actuosa essentia*. — Einer gleichen Mißdeutung wie Böhmer macht sich Loewe (a. a. O. S. 301f.) schuldig, der; wie wir noch sehen werden (§ 18), die Aktivität der Substanz gleichermaßen als ihre unendliche Modifikation ansieht, während die Art, wie er im übrigen seinen Begriff von den beiden Naturen begründet, die Annahme einer Tätigkeit in der Substanz als solcher voraussetzt. Die *N. naturans*, sagt Loewe, wird als das bezeichnet, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. als göttliche Substanz, soweit sie als freie Ursache betrachtet wird. Nun lautet aber die Definition der Freiheit dahin (Eth. I def. 7), daß dasjenige Ding frei heißt, welches allein aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert und handelt. Vergleichen wir damit die erste Definition *Sps.*, wonach unter *causa sui* das zu verstehen ist, dessen Wesen die Existenz einschließt, so finden wir, daß die Begriffe *res* oder *causa libera* und *causa sui* identisch sind. Und nun faßt Loewe den Begriff der *causa sui* nicht, wie ihn *Sp.* meint, als einen Ausdruck lediglich für notwendige Existenz, sondern er scheidet in formal-begrifflicher Weise den regierenden Kasus vom Objektgenetiv und bringt unter den so auseinandergerissenen Begriff

die *N. naturans* und die *N. naturata*, indem er die erstere definiert als „die göttliche Substanz an sich oder in ihren Attributen als die *causa causans* mit Abstraktion von ihrem *causatum*, insofern sie die im Spinozistischen Sinne freie Ursache alles durch sie Gewirkten, das heißt ihres gesamten Daseins, ist“; die *N. naturata* ist sodann jenes „*causatum*“, d. h. alles durch die göttliche Substanz Gewirkte, das gesamte göttliche Dasein“. Man braucht nicht gerade mit Erdmann (a. a. O. S. 125 f.) der Meinung zu sein, daß der Begriff der *causa sui* bei Sp. lediglich negativ sei, nur das *non posse produci ab alio* bedeute (Eth. I pr. 7 dem.); vielmehr enthält die erste Definition der Ethik die ganz positive Bestimmung, daß *causa sui* das sei, dessen Wesen die Existenz einschließt, das nur als existierend begriffen werden kann. Aber mehr als die Tatsache der notwendigen Existenz aus dieser Begriffsbestimmung herauszulesen, erscheint mir unzulässig. Zu einer Spaltung des Begriffs, aus der das göttliche Dasein als eine Folge aus dem göttlichen Sein erschlossen wird, berechtigt nichts nach dem Wortlaute der Definition. Dazu macht endlich Böhmer (a. a. O. S. 98 Anm.) darauf aufmerksam, daß Gott, wenn er als *causa sui* zugleich *effectus sui* sei — worauf ja die Loewesche Erklärung hinausläuft — daß er dann als Gott die *actio efficiendi*, also Aktivität, als Wesenseigenschaft besitzen müsse; woraus hervorgeht, daß Loewe schon wegen seiner Fassung des Begriffs der *causa sui* nicht berechtigt war, die Aktualität der Substanz als ihre Modifikation zu behandeln.

Wenn also daran festzuhalten sein wird, daß die *N. naturata* die Welt der einzelnen Dinge bedeutet, was bedeutet dann ein unendliches Intellekt, der einer Natur zugerechnet wird, in der es, wie nur endliche und vergängliche körperliche Dinge, so auch nur endliche und vergängliche Ideen zu geben scheint? Was wollen überhaupt die Sätze 21—23 des 1. Buches der Ethik, in denen von ewigen und unendlichen *Modi*⁴⁾ gesprochen wird, die deswegen ewig und unendlich seien, weil sie aus der absoluten Natur irgend eines göttlichen Attributs oder aus einer solchen seiner Modifikationen folgen, welche durch das Attribut notwendig und als unendlich existiert?

Diese Frage hat den Auslegern immer als eine schwer zu beantwortende gegolten. Hier ist der Deutung ein großer Spielraum gelassen, weil Sp. gerade diesen Punkt in nicht sehr klarer und ausführlicher Weise behandelt hat. Ausdrücklich als Beispiel einer ewigen und unendlichen Modifikation ist in den betreffenden Sätzen der Ethik nur die *idea Dei in cogitatione* (Eth. I pr. 21 dem.) genannt. Die „Kurzgef. Abhdl.“ Teil I Kap. 9 gibt die Bewegung in der Ausdehnung und den Verstand in dem denkenden Dinge als unmittelbare Produktionen des ewigen Wesens an und nennt sie Söhne Gottes. Ein Unterschied zwischen unmittelbaren und mittelbaren ewigen und unendlichen *Modis* wird in der „Kurzgef. Abhdlg.“ noch nicht gemacht. Im Jahre 1675 fragte sodann Schuller (ep. 63 fr. 65) bei Sp. an, welches wohl Beispiele für das unmittelbar und für das durch Vermittlung einer unendlichen Modifikation von Gott Gewirkte wären. Ihm schienen zur ersten Art Denken und Ausdehnung, zur zweiten der Verstand im Denken, die Bewegung in der Ausdehnung zu gehören. Diese Auffassung berichtigt Sp., indem er ep. 64 (fr. 66) antwortet: „Die Beispiele, die Du verlangst, sind von der ersten Art im Denken der *intellectus absolute infinitus*, in der Ausdehnung aber Bewegung und Ruhe; von der zweiten die *facies totius Universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem*; de quo vide schol. 7 lemmatis ante prop. 14 p. 2“. Erdmann a. a. O.

⁴⁾ Der Begriff „ewig“ kann in Verbindung mit den Modifikationen der Substanz nicht den Sinn haben, den ihm Sp. in Eth. I def. 8 gibt, wonach er zusammenfällt mit dem Begriff der im Wesen enthaltenen, notwendig aus ihm folgenden Existenz. In diesem Sinne kann nur die Substanz mit ihren Attributen als ewig bezeichnet werden. In seiner Anwendung auf die *Modi* kann er folgerichtig nur Dauer ohne Anfang und Ende bedeuten, obwohl Sp. bemüht ist, auch hinsichtlich der Welt der *Modi* den Ewigkeitsbegriff im Gegensatz zur Dauer, d. h. jeder Bestimmung durch die Zeit, durchzuführen (Eth. I def. 8 expl. s. § 15 Ende). Vgl. hierzu Grzymisch, Sps. Lehren von der Ewigkeit und Unsterblichk., Bresl. Diss. 1898 S. 30 ff.

§ 13.
Allgemeine Er-
örterung der
ewigen und un-
endlichen *Modi*.

(S. 143, 187) und im Anschluß an ihn K. Fischer (Gesch. der neueren Philos. 1. Bd. 2. Teil³ S. 382) haben *motus et quies* als einen zusammenfassenden Ausdruck für die unendliche Vielheit der Ausdehnungsmodi, den *intellectus absolute infinitus* für die entsprechende Zusammenfassung der Denkmodifikationen angesehen, während die *facies totius Universi* ohne Rücksicht auf die Unterschiede der Attribute das Weltganze, die Summe aller Modi überhaupt, bedeuten soll. In ähnlicher Weise stellt sich die *facies totius Universi* für Böhmer (a. a. O. S. 111) als die „*summa summarum* aller *successiv* existenten *modi finiti*“ dar, in welcher „die *res* sowohl als *extensae* wie auch als *cogitantes*“ befaßt sind. Ich möchte aber gerade wegen des Hinweises auf das Scholium zum 7. Lemma, wo lediglich von Körpern gesprochen wird, die *facies totius Universi* lieber mit Loewe (a. a. O. S. 306), Camerer (a. a. O. S. 129 f.) und Pollock (a. a. O. S. 152. 187 f.) nur für das Ausdehnungsattribut in Anspruch nehmen, so daß diese *facies* die Rolle übernimmt, welche Erdmann und Fischer der Bewegung und Ruhe zugeteilt haben.

§ 14.
Versuch
Camerers, die
Frage nach den
ewigen und un-
endlichen Modi
von Sps. Er-
kenntnislehre
aus zu beant-
worten.

In sehr überzeugender Weise versucht es Camerer (a. a. O. S. 126 ff.), die Frage nach den ewigen und unendlichen Modifikationen Sp. von dessen Erkenntnislehre aus zu beantworten. Sp. unterscheidet drei Stufen in der menschlichen Erkenntnis: Die erste und unterste ist die *Imagination*, vermittelt deren der Geist die Dinge wahrnimmt *ex communi Naturae ordine*, d. h. so, wie die Dinge bei ihrem Aufeinanderwirken in der zeitlichen Existenz mit seinem Körper in zufällige Berührung kommen (Eth. II pr. 29 schol.). In diesem Falle begreift der Geist immer nur „die gegenwärtige Existenz seines Körpers und insofern eine Dauer, die durch die Zeit determiniert werden kann“ (Eth. V pr. 29 dem.). Die Erkenntnis des Geistes richtet sich bei der *Imagination* auf etwas in der Zeit Anfangendes und in der Zeit Endendes, auf Endliches und Vergängliches. Die Gegenstände der Ideen also, welche die *Imagination* ausmachen, sind die Einzeldinge in ihrer Endlichkeit und Vergänglichkeit. Anders die andern beiden Stufen der Erkenntnis, die zusammen der *imaginatio* gegenüber den *intellectus* im menschlichen Geiste bilden. Sowohl der *ratio* als auch der *intuitio* gemeinsam ist, daß beides Erkenntnisse unter der Form der Ewigkeit sind. Von der Vernunftkenntnis wird das in Eth. II pr. 44 cor. 2 gesagt: „Zur Natur der Vernunft gehört es, die Dinge *sub quadam aeternitatis specie* zu begreifen“, und für die Erkenntnis der dritten Stufe ergibt sich dasselbe daraus, daß sie nach Eth. V pr. 31 von dem Geiste als ihrer formalen Ursache abhängt, sofern der Geist selbst ewig ist. Was aber „der Geist unter der Form der Ewigkeit begreift, das erkennt er nicht daraus, daß er *corporis praesentem actualem existentiam*, sondern daraus, daß er *corporis essentiam sub specie aeternitatis* begreift“ (Eth. V pr. 29). Die adäquaten Ideen, welche so im menschlichen Geiste entstehen, beziehen sich, was den Inhalt der Vernunftkenntnis betrifft, auf „das, was allen gemeinsam und was gleichmäßig im Teil und im Ganzen ist (Eth. II pr. 38), ferner auf „das, was dem menschlichen Körper und einigen äußeren Körpern, von denen der menschliche Körper affiziert zu werden pflegt, gemeinsam und eigentümlich ist und was in einem jeden von diesen gleichmäßig im Teil und im Ganzen sich findet“ (Eth. I pr. 39, 40 schol. 2), endlich auf das, was aus solchen adäquaten Ideen deduziert werden kann (Eth. II pr. 40; Eth. V pr. 12 dem.). Die intuitive Erkenntnis aber schreitet nach Eth. II pr. 40 schol. 2 „von der adäquaten Erkenntnis des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge“. Als die Objekte von Erkenntnissen unter der Form der Ewigkeit müssen diese Ideale selbst ewiges Wesen ausdrücken, und was von den Inhalten der intellektualen Erkenntnis zum modalen Sein gehört, wäre demnach als ewiger und unendlicher Modus anzusprechen. Allen Dingen gemeinsam ist zunächst, daß sie alle Modi eines Attributs sind, so daß ihre Ideen den Begriff dieses Attributs und dadurch den des ewigen und unendlichen Wesens Gottes einschließen werden. Ferner aber kommen alle Körper (nach Eth. II lem. 2 mit dem.) darin überein, „daß sie bald schneller, bald langsamer, überhaupt bald sich bewegen und ruhen können“. In der Bewegung und Ruhe also wäre der

unmittelbarste ewige Modus der Ausdehnung zu erkennen. Dieses allgemeinste Verhältnis weist nun wiederum für gewisse Gruppen von Körpern besondere gemeinsame Eigentümlichkeiten der Bewegung auf, und auch das Wesen der Körper muß in bestimmten ewigen Bewegungsverhältnissen seinen Ausdruck finden, in einer Abhängigkeit von „natürlichen Gesetzen, deren Wirkung immer und überall dieselbe ist“ (Pollock S. 292). In dem Denkattribut müßten die Ideen dieser Verhältnisse als ewige Modi angesehen werden. *Motus et quies* ist nun ausdrücklich von Sp. als ewige und unendliche Modifikation bezeichnet worden. Wie aber fügt sich die *facies totius Universi* in diese Camerersche Kombination, und mit welchem Rechte dürfen die Wesenheiten der Dinge ewige Modi genannt werden?

Beginnen wir mit dem zweiten Punkte (vgl. Camerer a. a. O. S. 23 ff., Martineau a. a. O. S. 201 f.), so hat sich in der schon angeführten pr. 29 aus Eth. V die Entgegenstellung einer gegenwärtigen, wirklichen Existenz und einer Essenz des Körpers deutlich gezeigt. Nur die letztere ist Gegenstand der Vernunft-erkenntnis. Indem die Idee, welche das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, als ein bestimmter, aber ewiger Modus des Denkens bezeichnet wird (Eth. V pr. 23 schol.), berechtigt der Spinozasche Grundgedanke vom Parallelismus zwischen Denken und Ausdehnung, die Wesenheiten der Dinge selbst als ewige Modi der Ausdehnung zu bezeichnen. Gleich im 1. Kap. des 1. Teils der „Kurzg. Abhdlg.“ finden wir ferner den Ausspruch: „Die Wesenheiten der Dinge sind von aller Ewigkeit und werden in alle Ewigkeit unverändert bleiben“. Hier werden den Wesenheiten der Dinge genau dieselben Prädikate beigelegt, welche im 9. Kap. desselben 1. Teils die unmittelbar geschaffenen ewigen Dinge, Bewegung und Verstand, erhalten, die allerdings die beiden einzigen unmittelbaren Geschöpfe Gottes, die wir kennen, genannt werden. Aber die Wesenheiten der Dinge werden uns ja für mittelbare ewige Modifikationen gelten müssen (deren in der „Kurzgef. Abhandl.“ noch keine Erwähnung getan ist), da sie zu Bewegung und Ruhe im Verhältnis des Spezialen zum Allgemeinen stehen. Eth. I pr. 17 schol.: „Der Mensch ist die Ursache für die Existenz, nicht aber für das Wesen eines anderen Menschen; denn dieses ist eine ewige Wahrheit“. Wenn in Eth. I pr. 24 behauptet wird, daß das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge die Existenz nicht einschließe, so ist die Absicht, dem Mißverständnis vorzubeugen, als stamme die ewige Existenz des Wesens eines Dinges aus eigener Kraft — was mit dem Begriffe des Modus unvereinbar wäre — und nicht vielmehr aus Gott, der nach Eth. I pr. 25 die wirkende Ursache nicht nur für die Existenz, sondern auch für das Wesen der Dinge ist.⁵⁾ Gott also ist die Ursache für die ewige Existenz des Wesens der Dinge. Die formalen Wesenheiten der Dinge existieren unabhängig von ihrer zeitlichen Existenz als in den Attributen Gottes enthalten. Eth. II pr. 8: „Die Ideen der nicht existierenden Einzeldinge oder Modi müssen so in Gottes unendlicher Idee begriffen werden, wie die formalen Wesenheiten der Einzeldinge oder Modi in den Attributen Gottes enthalten sind“. Dazu das cor.: „Hieraus folgt, daß, solange die Einzeldinge nur existieren, sofern sie in Gottes Attributen enthalten sind, auch ihre Ideen oder ihr objektives Sein nur existiert, sofern die unendliche Idee Gottes existiert; und sobald die Einzeldinge existieren nicht bloß als in Gottes Attributen begriffen, sondern auch als dauernde, werden auch ihre Ideen eine Existenz einschließen, vermittelt deren von ihnen die Dauer prädiert wird“. Den gleichen Gegensatz zwischen ewiger Existenz und Dauer spricht Eth. II pr. 45 schol. aus: „Hier verstehe ich unter Existenz nicht die Dauer, d. h. die Existenz, sofern sie abstrakt begriffen wird und als eine Art der Quantität. Denn ich spreche von der eigentlichen Natur der Existenz (*de ipsa natura existentiae*), welche den Einzeldingen deswegen zugeteilt wird, weil aus der ewigen Notwendigkeit der Natur

§ 15.
Die Wesenheiten
der Dinge als
ewige Modi und
die zweifache
göttliche Kau-
salität.

⁵⁾ Auch der äußere Umstand, daß gleich hinter den Sätzen 21–23 des 1. Buches der Ethik, die von den unmittelbaren und vermittelten ewigen und unendlichen Modifikationen handeln, die Rede auf die Wesenheiten der Dinge kommt, scheint für die Richtigkeit der Deutung Camerers zu sprechen, daß Sp. unter den ewigen Modi die Wesenheiten der Dinge mit einbegriffen habe.

Gottes Unendliches auf unendlich viele Weisen folgt. Ich spreche von der eigentlichen Existenz (*de ipsa existentia*) der Einzeldinge, sofern sie in Gott sind. Denn obwohl ein jedes von einem andern Einzeldinge dazu determiniert wird, auf bestimmte Weise zu existieren, so folgt doch die Kraft, mit der ein jedes im Existieren verharret, aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes. Worüber das *cor.* zu *Eth.* I pr. 24 nachzusehen ist.“ Dort aber heißt es: „Das Wesen der Dinge kann weder für ihre Existenz noch für ihre Dauer die Ursache sein, sondern nur Gott, zu dessen Natur allein die Existenz gehört“. Gott ist also wie für die ewige Existenz des Wesens der Dinge so auch für ihre zeitliche Dauer die Ursache. Ewiges Wesen und Existenz der Dinge in der Zeit sind beides Produkte Gottes, aber beides nicht in gleicher Weise. Das ewige Wesen der Dinge ist als eine Wirkung unmittelbarer (bezw. durch eine unendliche Modifikation vermittelter) göttlicher Kausalität anzusehen, wogegen die zeitliche Existenz oder die Dauer eines Dinges, also jedes als ein endliches existierende Ding zum Existieren und Wirken determiniert sein muß durch ein anderes endliches Ding, dieses wiederum durch ein anderes u. s. f. ins endlose (*Eth.* I pr. 28). Beide Kausalitäten sind zur Produktion der Welt vereinigt, und ganz deutlich, meine ich, sind beide Faktoren in *Eth.* I pr. 33 dem. hervorgehoben: „Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott produziert werden, als sie produziert worden sind. Denn alle Dinge sind mit Notwendigkeit aus der gegebenen Natur Gottes gefolgt und aus der Notwendigkeit der Natur Gottes heraus determiniert worden, um auf eine bestimmte Weise zu existieren und zu wirken. Wenn daher die Dinge von einer anderen Natur (*alterius naturae*) hätten sein oder auf eine andere Weise zum Wirken bestimmt werden können, so daß die Ordnung der Natur eine andere wäre (*ut naturae ordo alius esset*), dann könnte auch Gott von einer anderen Natur sein als er ist“ usw. Die Natur der Dinge, d. h. nach Spinozaschem Sprachgebrauch das Wesen der Dinge, und die Ordnung der Natur, d. i. die Verkettung der Dinge im Kausalnexus, sind also maßgebend für die Gestaltung der Welt. Die ewige Kausalität Gottes ist übrigens nicht wie die endliche zu charakterisieren durch die zeitliche Aufeinanderfolge verursachenden und verursachten Daseins; vielmehr wird durch sie ein jedes endliche Ding in ein inneres Abhängigkeitsverhältnis zur absoluten Substanz gesetzt, ähnlich dem, in welchem der Satz, daß die Summe der Dreieckswinkel gleich ist 2 Rechten zu der Definition des Dreiecks steht. Wie aus dem Wesen einer geometrischen Figur ihre Sätze folgen ohne Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort, so folgt das Ewige und Feststehende in der Natur, die *series rerum fixarum aeternarumque* (*De intellectus emendatione, Opera ed van Vloten und Land Bd. I S. 30*) in aller Ewigkeit mit der Notwendigkeit logischer Folgen aus dem ewigen Wesen Gottes.

§ 16.
Die *facies totius*
Universi als
Summe aller
endlichen Aus-
dehnungsmodi
u. ihrer Wesen-
heiten.

Wenn es nach den gegebenen Belegen dem Sinne Sp. zu entsprechen scheint, daß in jedem endlichen Dinge als sein Wesen ein ewiger Modus statuiert wird, so fragt es sich nunmehr, wie Camerer dazu kommt, in der *facies totius Universi* die Wesenheiten der Dinge mit einbegriffen zu finden (a. a. O. S. 129 f.). Schon die dem. zu *Eth.* I pr. 33 hat gezeigt (§ 15), daß Sp. neben der Verkettung der Dinge im Kausalnexus die Natur der Dinge als einen die Gestalt der Welt bestimmenden Faktor hervorhebt. Aber weiter ist die ganze Natur in *Eth.* II lem. 7 schol., auf welches sich ja der 64. (fr. 66.) Brief beruft, als ein Individuum bezeichnet, „dessen Teile, d. h. alle Körper, auf unendlich viele Weisen sich ändern, ohne daß das ganze Individuum sich ändert“. Die kurz vorhergegangenen lem. 4—7 enthalten die Bedingungen, unter welchen ein Individuum beim ständigen Wechsel der es zusammensetzenden Teile seine Natur beibehält *absque ulla eius formae mutatione*. Lem. 4 behauptet, daß dies geschehe, wenn einige Körper aus dem einheitlichen Komplex ausscheiden und zugleich *totidem alia eiusdem naturae* an deren Stelle treten; lem. 5—7 verlangen die Konstanz der Bewegungsverhältnisse unter den Teilen als notwendig zur Wahrung der charakteristischen Gestalt (*forma*) des

Individuums. Also Zahl, Natur und Bewegungsverhältnisse der ein Individuum zusammensetzenden Körper müssen dieselben bleiben, wenn ein Individuum dasselbe bleiben soll. Daß die Zahl der das Weltall zusammenfassenden Körper dieselbe bleibt, versteht sich von selbst; das Bewegungsverhältnis der Körper aber hängt nach Iem. 3 cor. ax. 1 von der Natur des bewegenden und von der Natur des bewegten Körpers ab, und diese Naturen der die *facies totius Universi* ausmachenden Körper sind als ihre ewigen Wesenheiten konstant. Darnach stellt sich für Camerer die *facies totius Universi* nicht bloß als die Summe aller endlichen, in ewiger Veränderung begriffenen Körper dar, sondern sie befaßt gleichzeitig die ewig unveränderlichen Naturen der Dinge in sich, vermöge deren die Einzeldinge das ewige Wesen Gottes ausdrücken, das naturgemäß nur in Ewigem seinen Ausdruck finden kann.

Entsprechend wird der *intellectus infinitus* zu begreifen sein nicht bloß als die Summe der den endlichen und veränderlichen Zuständen der Körper korrespondierenden Ideen, sondern in ihrem Komplex werden zugleich die idealen Entsprechungen der ewigen Wesenheiten der Dinge enthalten sein. Doch tritt hier ein bemerkenswerter Unterschied zwischen den Produkten der beiden Attribute hervor. In der *N. naturata* des Ausdehnungsattributs kommt nirgend die reine Existenz des Wesens eines Dinges zur Entfaltung; immer und überall erscheint hier das Wesen eingeschränkt durch äußere Beeinflussungen, die der Natur des Dinges fremd sind, so daß für die körperlichen Dinge das Axiom des vierten Teils der Ethik in vollem Umfange giltig ist, wonach es in der Natur der Dinge kein Einzelding gibt, im Vergleich mit dem nicht ein anderes, kräftigeres und stärkeres vorhanden ist, durch welches jenes Gegebene zerstört werden kann. Dagegen gibt es unter den Produkten des Denkattributs solche, die schon während der zeitlichen Existenz, solange der zugehörige Körper dauert, die reine und ewige Existenz ihres Wesens vollkommen herausarbeiten und in freier, nur aus der Notwendigkeit ihrer Natur hervorgehender Tätigkeit die wesensfeindlichen Einflüsse überwinden, denen sie durch ihre Stellung im Kausalzusammenhange der Dinge unterworfen sind. Diese Sonderstellung nimmt der menschliche Geist ein. Solange nämlich der Geist externe, *ex rerum nempe fortuito occursu* zur Betrachtung der Dinge bestimmt wird, spiegelt er nur das wieder, was in seinem Körper vorgeht, wenn dieser durch andere Körper infiziert wird. Insofern sind seine Ideen ebenso wie die entsprechenden Körpervorgänge, beständigem Wechsel und schließlichem Untergange unterworfen (Eth. V pr. 21). Aber dennoch bleibt vom menschlichen Geiste etwas übrig, was ewig ist (Eth. V pr. 23), und das sind die adäquaten Ideen des menschlichen Geistes, seine Erkenntnis unter der Form der Ewigkeit, die insofern ein Ausdruck für die Macht des Geistes ist, als hier der Geist ausschließlich nach den Gesetzen seiner eigenen Natur tätig, die adäquate Ursache aller seiner Wirkungen ist. Zur Natur des Intellekts (*ratio* und *intuitio*) gehört es eben, wie wir gesehen haben (§ 14), die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu betrachten. Deswegen heißt unser Geist, *quatenus intelligit*, ein ewiger Modus des Denkens. Durch dieses Übergewicht des geistigen Daseins über das körperliche erscheint der Parallelismus der Attribute und ihrer Produktionen gestört: während der menschliche Körper vollständig untergeht, bleibt ein Teil des menschlichen Geistes in der Form, die er schon *durante corpore* angenommen hat, ewig bestehen. Daß diese Hervorhebung des ewigen Teils des Geistes über den vergänglichen Sp. schließlich dazu führt, den letzteren für die Konstituierung des unendlichen Intellektes Gottes gänzlich außer acht zu lassen, werden wir später sehen. Vorläufig müssen wir nach dem Grundprinzip des Parallelismus für jedes Sein und Geschehen in der körperlichen *N. Naturata* ein genau entsprechendes Sein und Geschehen in der geistigen *N. naturata* annehmen, so daß, wenn die *facies totius Universi* die Summe der Einzeldinge samt ihren ewigen Wesenheiten bedeutet, der *intellectus infinitus* als das anzusehen sein wird, was diesen Inhalt objektive in sich begreift. Die Voraussetzung dieses unbedingten Parallelismus — unbeschadet der eben dargelegten Sonderstellung des menschlichen Intellekts — ist

§ 17.

Der *intellectus abs. infinitus* als Entsprechung der *facies t. U.*, Feststellung eines Übergewichts des Geistigen über das Körperliche.

namentlich notwendig für die Erklärung der Inadäquatheit der menschlichen Ideen gegenüber ihrer Adäquatheit in Gott.

§ 18.
Loewes Versuch,
den unendlichen
Inhalt des int.
inf. von seiner
Fassung des Be-
griffs der N.
naturata aus
systematisch zu
bestimmen. Die
zweifache Art
der
Unendlichkeit.

Bevor wir zur Besprechung der hierauf bezüglichen Sätze Sps. übergehen, die für Trendelenburg und Loewe ebenfalls Anhaltspunkte boten, dem Spinozaschen Gotte einen theistischen Charakter zuzuschreiben, muß am Schluß dieser Erörterungen über die N. naturata und den intellectus infinitus als den Inhalt einer solchen der Versuch Loewes (a. a. O. S. 304ff.) beurteilt werden, von seiner Fassung des Begriffs der geschaffenen Natur aus den unendlichen Inhalt des intellectus infinitus systematisch zu bestimmen.

Im 64. (fr. 66.) Briefe wird als unmittelbare Folge aus der absoluten Natur des Denkattributs der intellectus absolute infinitus, als unmittelbare Folge aus der absoluten Natur der Ausdehnung motus et quies genannt. Beide stehen demnach in genau dem gleichen Verhältnis zur göttlichen Substanz: das eine ist formaliter das, was das andere objective ist, d. h. der int. abs. inf. hat die Idee von Ruhe und Bewegung. Aber von Ruhe und Bewegung als einer schlechthin unendlichen Modifikation, die wegen ihrer Unendlichkeit einheitlich, unteilbar und unveränderlich ist, in der also der Gegensatz von Ruhe und Bewegung sich zur Einheit auflöst, sich als „unendlich ruhende Bewegung und unendlich bewegte Ruhe“ darstellt. Und diese Einheit wird nun von Loewe gefaßt als „die zur unendlichen Aktivität und Kraft entfaltete Wesenheit des göttlichen Seins in materialer Hinsicht“, d. i. als Gottes actuosa essentia. Davon und zugleich von sich selber als unendlicher ideeller Aktivität sei der absolut unendliche Intellekt die Anschauung. Die Unzulässigkeit dieser Gleichsetzung von actuosa essentia und motus et quies ist aber nach früher Gesagtem klar (§ 12). Für den Sinn, in welchem die Unveränderlichkeit der unendlichen Bewegung und Ruhe wohl verstanden sein kann, sei hier verwiesen auf Cog. met. p. II cap. 11: Diximus enim Deum eandem quantitatem motus in natura conservare. Quare si ad totam Naturam materiae attendamus, illi nihil novi accedit, at respectu rerum particularium aliquo modo potest dici, illi aliquid novi accedere.

Für die facies totius Universi sucht nun aber weiter Loewe ein entsprechendes Correlat im Attribut des Denkens. Natürlich findet er als solches die Idee von der Gestalt des Universums, die Anschauung der selbst unendlichen und unwandelbaren Totalität aller endlichen Ausdehnungsmodifikationen. Als eine Idee, die einem unendlichen Modus der Ausdehnung entspricht, muß auch sie dem unendlichen Intellekte angehören, so daß sich dieser auf zwei Weisen manifestiert, als absolut unendlicher in der Anschauung des absoluten Seins als solchen und als sozusagen relativ unendlicher in der Anschauung des Inbegriffs aller Modifikationen. Doch vollzieht sich in der Tat sowohl die eine wie die andere Anschauung in einem und demselben Akte, wie Eth. II pr. 3 und 4 zeigen, wo behauptet wird, daß es nur eine Idee in Gott gibt, die zugleich sein Wesen und alles, was mit Notwendigkeit daraus folgt, zum Gegenstande hat. Wegen dieses Zusammenfallens in der einen Uridee hätte es auch Sp. unterlassen, eine ideelle Entsprechung zu der Gestalt des gesamten Universums zu bezeichnen.

Aber Loewe schreibt diesen beiden Arten des göttlichen Intellekts auch eine zweifache Unendlichkeit zu, und auch hierbei ist eine ersichtliche Gewalttätigkeit in der hergestellten Beziehung vorhanden. Im 12. (fr. 29.) Briefe spricht sich Sp. über den Begriff der Unendlichkeit aus. Man muß scheiden, heißt es dort, zwischen dem, was nach seiner Natur oder kraft seiner Definition, und dem, was nicht kraft seines Wesens, sondern kraft seiner Ursache unendlich ist; ferner zwischen dem, was nur dem intellectus, nicht der imaginatio, und dem, was auch der imaginatio zugänglich ist. Dann wird man finden, daß einiges seiner Natur nach unendlich ist und auf keine Weise als endlich begriffen werden kann, nämlich alles das, dessen Existenz schon in der Definition enthalten ist, wie Substanz, Attribut, Ewigkeit. Dieses können wir auch immer nur mit dem Intellekt erfassen, nie mit der Imagination. Anderes dagegen ist nicht vi suae definitionis, sondern vi suae

causae unendlich. Das ist bei den Affektionen der Substanz oder den Modis der Fall, die nicht in ihrem Wesen die Existenz enthalten. Denn „sobald wir ad solam modorum essentiam, non vero ad ordinem totius Naturae attendimus, können wir nicht daraus, daß die Modi existieren, den Schluß ziehen, daß sie später existieren werden oder nicht existieren werden oder daß sie vorher existiert hätten oder nicht existiert hätten“. Dieser Satz zeigt deutlich, wie das attendere ad ordinem totius Naturae aufzufassen ist. Ich denke so: nicht dadurch, daß wir einen Modus seinem Wesen nach betrachten, sondern allein dadurch, daß wir ihn im Zusammenhange mit den seine zeitliche Existenz setzenden oder aufhebenden, aus der ordo totius Naturae sich ergebenden endlichen Ursachen anschauen, erlangen wir Auskunft über die vergangene oder zukünftige zeitliche Existenz unseres Modus; denn der Naturzusammenhang bedingt die aktuelle Existenz des Modus, sein Wesen sagt darüber nichts aus. (Vgl. Eth. I pr. 24 cor.)

Im Gegensatz zu der notwendigen Existenz der Substanz und ihrer Attribute, der Ewigkeit, heißt die Existenz der Modi Dauer. „Sobald wir, was sehr häufig geschieht, ad solam modorum essentiam, non vero ad ordinem Naturae attendimus, können wir die Existenz der Modi und die Dauer nach Belieben, ohne deswegen ihren Begriff zu zerstören, beschränken, als größere oder kleinere auffassen und in Teile zerfallen“. Der Ton liegt auf dem „nach Belieben“; unser Belieben nämlich, das modale Sein „zu beschränken, als größer oder kleiner aufzufassen und in Teile zu zerfallen“, hat seine Grenzen an der Ordnung der Natur. Die ordo naturae bedeutet also auch hier den Kausalzusammenhang aller endlichen, zeitlich existierenden Dinge, in welchem es nichts als durcheinander determinierte Einzelwesen gibt.⁶⁾ „Ewigkeit aber und Substanz, fährt der Brief fort, vertragen, da sie nicht anders als unendlich aufgefaßt werden können, keine solche Determination, außer wenn damit ihr Begriff zerstört wird.“ Dadurch, daß wir die Dauer nach Belieben determinieren können, heißt es weiter, ubi scilicet illam a modo, quo a rebus aeternis fluit, separamus, d. h. sobald wir von dem Zusammenhange mit der ewigen Existenz der Substanz abstrahieren, entsteht der Begriff der Zeit, wie die räumliche Quantität bei abstrakter Betrachtung (ubi hanc a Substantia abstractam concipimus), d. h., wenn sie nicht als substantia extensa aufgefaßt wird, sondern abstracte sive superficialiter, prout ope sensuum eam in imaginatione habemus, den Begriff des Maßes entstehen läßt. Endlich entsteht der Zahlbegriff durch Abstraktion der Affektionen der Substanz von der Substanz und durch deren Klassifizierung zum Zwecke leichterer Einbildung (ut eas quoad fieri potest facile imaginemur). Maß, Zahl und Zeit sind bloße modi imaginandi und dürfen daher in keiner Weise an die lediglich durch den Intellekt zu erfassenden Begriffe herangebracht werden. Aber auch die Modi der Substanz können vermittelt dieser auxilia imaginationis niemals richtig begriffen werden. Denn wenn wir die Modi als räumlich und zeitlich beschränkte, zahlenmäßig bestimmbare selbständige Einzel Dinge betrachten, eos a substantia, et modo quo ab aeternitate fluunt, separamus, sine quibus tamen recte intelligi nequeunt. (Vgl. mit dieser Stelle Eth. V pr. 29 schol.).

So ergibt sich, daß das seiner Natur nach Unendliche niemals als endlich begriffen werden kann, wohl aber das kraft seiner Ursache Unendliche, und zwar ist

⁶⁾ Legten wir diese Briefstelle nicht so aus, wie oben geschehen ist, sähen wir vielmehr ab von der Betonung des ad libitum, dann würde sich die Schwierigkeit erheben, daß ein Achten auf die Ordnung der Natur, welche wir sonst überall als den Kausalzusammenhang aller endlichen, zeitlich existierenden Dinge aufzufassen haben, die Determinierbarkeit und Teilbarkeit der Modi ausschliesse. Dann müßte ordo naturae an der zweiten Stelle einen anderen Sinn haben als kurz vorher, wo es nichts anderes bedeuten kann als den Nexus der endlichen Ursachen und Wirkungen. Wie sie aber dann an der zweiten Stelle zu fassen wäre, würde deutlich werden durch die folgende Zusammenstellung mit einem anderen Satze desselben Briefes. Heißt es einmal, daß wir die Dauer nach Belieben determinieren können, ubi . . . non attendimus ad ordinem Naturae, so heißt es ein anderes Mal: durationem pro libitu determinare possumus, ubi . . . illam a modo, quo a rebus aeternis fluit, separamus, worunter wir nach der Umgebung, in der dieser Ausspruch steht, nur ein Abstrahieren von dem Zusammenhange mit der ewigen Existenz der Substanz verstehen können, also jedenfalls kein Absehen von der Einheit eines Ganzen innerhalb der geschaffenen Natur (s. S. 19)

die Möglichkeit, dieses als aus Teilen bestehend und endlich anzuschauen, bei „abstrakter“ Betrachtung vorhanden. Es ist also ersichtlich, daß das Unendliche der ersten Art die absolute Substanz und ihre Attribute angeht. Was das Unendliche der zweiten Art betrifft, das neben der intellektuellen auch eine imaginative Auffassung zuläßt, so könnte man geneigt sein, zu glauben, daß Sp. dabei an die Wesenheiten der Dinge gedacht hat, die sehr wohl unendlich genannt werden können mit Rücksicht darauf, daß von ihrer Betrachtung unter der Form der Ewigkeit jede Maßbestimmung, d. h. räumliche Beschränkung, ausgeschlossen ist, wie sie ewig heißen, weil ihre Ideen keine bestimmte Dauer ausdrücken; auch deswegen können die Wesenheiten der Dinge unendlich heißen, weil sie ja die uneingeschränkte Existenz einer Natur bedeuten und weil nach Eth. I pr. 8 schol. 1 „endlich sein eine teilweise Verneinung, unendlich sein die absolute Bejahung der Existenz einer Natur ist“. Doch kommt es Sp. hier so sehr darauf an, die absolute Unendlichkeit der Substanz zu behaupten, welcher die Vorstellung ihrer Teilbarkeit im Wege steht, daß wir unter dem Unendlichen der zweiten Art die Fülle der Modi werden verstehen müssen, in die sich die Substanz entfaltet. (Vgl. Eth. I pr. 15 schol.)

Nun behauptet Loewe auf Grund dieses Briefes, daß für Sp. das Unendliche immer „eine ewige, unwandelbare, einheitliche und schlechthin abgeschlossene Totalität“ bedeute. Gewiß, die Vielheit der Modifikationen der Substanz ist nur deswegen unendlich, weil die Substanz, die allen ihren Affektionen als das absolut einheitliche Wesen zu Grunde liegt, in ihrem ganzen Umfange modifiziert ist. In diesem Sinne ist allerdings die unendliche Fülle zur Einheit des Wesens zusammengefaßt. Aber daß das Loewes Meinung nicht ist, geht aus der Anwendung seiner Interpretation des Unendlichen auf den int. inf. hervor. Dieser Intellekt, der doch nur ein modales Sein darstellt, der von Loewe selbst zur N. naturata gerechnet, also in das Bereich des causatum verwiesen und in seinem Dasein abhängig gemacht wird von der „göttlichen Substanz an sich oder in ihren Attributen als der causa causans“ — erhält zunächst als Idee vom absoluten Sein dieselbe Unendlichkeit zugeschrieben, die nach dem strikten Wortlaute des 12. Briefes lediglich dem absolut Causierenden, also der Substanz und ihren Attributen, gebührt. Existiert denn nun aber der int. inf. sua natura oder vi suae definitionis und nicht vi suae causae, d. h. der Substanz oder eigentlicher des Denkattributs? Mit welchem Rechte kann Loewe für seine Idee Gottes vom absoluten Sein die Unendlichkeit der ersten Art fordern? Mir scheint, als ob hier eine ähnliche Vermengung von modalem und substantialem Sein vorliege, wie wir sie schon bei Loewes Identifizierung von motus et quies und actiosa essentia Dei beobachtet haben.⁷⁾ — Aber weiter entfaltet sich dieser selbe Intellekt in eine unendliche Vielheit von Ideen gemäß der unendlichen Vielheit ihrer Objekte. Diese Vielheit von Ideen darf nun aber nach Loewe nur deswegen als unendlich prädiert werden, weil sie alle umschlossen und durchdrungen sind von der einen Idee Gottes, die neben dem Bewußtsein der Absolutheit des göttlichen Seins als ein zweites von jener Erkenntnis

⁷⁾ Eine solche Grenzverletzung liegt auch der Beweisführung Busolts zu Grunde, der (a. a. O. S. 122 f.) das göttliche Selbstbewußtsein bei Sp. in folgender Weise erschließt: „Alles, was ist, muß sofern es ist, ein Gedachtes sein. Nichts kann, ohne dem Attribut des Denkens anzugehören, d. h. ohne irgend eine Beseeltheit, Ding oder Modifikation des Seienden als solchen sein. Nun ist das reale Allgemeine ein Konkretes, Einzelnes oder ein Ding, daher wird auch die Idee desselben ebenso ein Einzelnes sein und ihm ebenso angehören, wie jedem Einzeldinge in der Welt des Modalen eine Idee zukommt . . . Die allgemeine Idee, welche die objektive Essenz des Seienden als solchen ist, hat mithin das Substantielle zu ihrem Objekt oder Inhalt. Sie bedeutet daher nichts anderes als die Idee, welche die Substanz als solche hat.“ Ähnlich ist es, wenn S. 130 die unendliche Idee „der allen Ideen gemeinsame Grund und dessen (so!) Allgemeines“ genannt wird, so daß sie „niemals bloß aus ihren Besonderungen als solchen zusammengesetzt sein“ könne, oder endlich, wenn es S. 132 heißt: „Der menschliche Geist, insoweit er adäquat erkennt oder handelt, ist ewig und ein Moment des Seienden als solchen, d. h. des Substantiellen und zwar des unendlichen Intellekts“. Andererseits nennt Busolt diesen unendlichen Intellekt S. 136 Anm. ganz richtig einen unendlichen Modus des Denkens, und bezeichnet er S. 174 die N. naturata mit uns (s. § 11) als die Totalität der Modi.

unterschiedenes und doch wieder mit ihr zusammenfallendes Moment die Erkenntnis der Totalität des Universums besitze. Wenn also Loewe das abstracte *conipere* unseres Briefes, d. h. die imaginative Betrachtung, versteht als *non attendere ad ordinem Naturae* (S. 309 Anm.) und dies als ein Absehen von der Einheit des Ganzen deutet, so meint er darunter offenbar nicht die substantiale Einheit, sondern ein Ganzes, das in der geschaffenen Natur, die unendliche Fülle der Modi durchdringend, zugleich in ihnen und für sich ist.

Nach unsern Feststellungen dagegen muß als ein Unendliches *vi suae causae* die unendliche Fülle der Modi erscheinen, die als solche, in ihrer Gesamtheit, so wie sie unmittelbar aus der absoluten Natur Gottes folgt, ewig und unveränderlich ist, eine „schlechthin abgeschlossene Totalität“, aber eben nur vermöge des zu Grunde liegenden Attributes, das ja auch allein die Ursache der ewigen Wesenheiten in den endlichen Dingen ist; eine Totalität, die nichts weiter ist als der Komplex aller sie zusammensetzenden Dinge. Dieses Unendliche kann daher sehr wohl als aus endlichen Teilen zusammengesetzt bezeichnet werden. Und wenn Loewe hervorhebt, daß Sp. es geradezu Wahnwitz nenne, ein Unendliches aus endlichen Teilen gebildet zu denken, so lautet die bezügliche Stelle des Briefes doch wesentlich anders. Es wird nämlich in ihr ausdrücklich von der *ausgedehnten Substanz* gesprochen, die nicht aus Teilen oder aus realiter voneinander unterschiedenen Körpern zusammengesetzt sei. Die Substanz Sps. wird aber wohl heutigen Tags schwerlich jemand als aus endlichen Teilen zusammengesetzt vorstellen. Gott als N. naturans ist schlechthin einheitlich, als N. naturata dagegen in eine unendliche Fülle von Modifikationen entfaltet, die einander bestimmen, so daß sich für diese Seite des göttlichen Daseins eine ins Unendliche sich fortsetzende Kette endlicher Dinge ergibt, die (vermöge ihrer Wesenheiten) in der Einheit der Substanz zusammengehalten sind. Da aber Loewe das gesamte göttliche Dasein, auch als einheitliches, als eine Folge des absoluten Seins zur N. naturata rechnet und demgemäß innerhalb der Modi selbst nach dem verknüpfenden Bande sucht, wird es unvermeidlich, daß er, wie wir gesehen haben, die Grenzen, welche Sp. zwischen Substanz und Modis gezogen hat, bisweilen verwischt.

Bei der uns jetzt bekannten Auffassung, die Loewe vom Verhältnis der beiden Naturen hat, werden wir auch seinen Versuch verstehen, wenn schon uns davon nicht überzeugen lassen, Eth. II pr. 7 corr. als Argument für seinen zweifachen unendlichen Intellekt in Gott zu benutzen. Wenn es dort heißt, daß alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formaliter („Wirkliches und Wesenhaftes“ übersetzt Loewe) folgt, aus der *idea Dei* in derselben Ordnung und Verknüpfung in Gott objective sich ergibt, so folgt ja nach Loewe zunächst das tätige Wesen aus der Natur Gottes, dem also im ideellen Dasein eine Idee entsprechen muß. Weiter entfaltet sich dieses Wesen in eine unendliche Vielheit von Modifikationen, die zusammen das All des Endlichen konstituieren. Allen diesen Modifikationen entsprechen Ideen; doch da es sich hier um eine unendliche Vielheit handelt, so muß eine sie zum Ganzen zusammenschließende Einheit da sein, als welche sich leicht die eine Uridee darbietet, die nun in der Weltidee ein zweites, von der Idee des Absoluten, vom eigentlichen göttlichen Selbstbewußtsein, untrennbares Wesensmoment erhält.

So sind wir an den Schluß unsrer Betrachtung über die Spinozasche N. naturata gelangt, die deswegen ausführlicher gehalten sein mußte, weil die richtige Auffassung der geschaffenen Natur recht eigentlich ausschlaggebend ist für die Beantwortung der Frage, ob die in Eth. II pr. 3, 4 und sonst behauptete Idee Gottes von seinem Wesen der Konsequenz des Systems durchaus entspricht oder ob sie eine dessen Grundsätzen widerstreitende Aufstellung ist. Da wir in der N. naturata den Weltbegriff Sps. erkannten, mußten wir uns für die letztere Auskunft entscheiden, nämlich daß ein zur N. naturata gerechneter int. inf. nichts

§ 19.

Ergebnis der Betrachtung über die N. naturata im Hinblick auf das von Sp. behauptete göttliche Selbstbewußtsein.

sein kann als ein Komplex von Ideen, die in der Einheit des Denkattributs zusammengefaßt sind, ein Komplex, in dem für die absolute Einheit eines göttlichen Selbstbewußtseins schlechterdings kein Raum ist.

V. Die Lehren von der Inadäquatheit der Ideen und von der Macht des Intellekts als Mittel zur Bestimmung des göttlichen Selbstbewusstseins.

§ 20.
Loewes Versuch,
vermittelst der
Lehre von den
inadäquaten
Ideen dem Spinozaschen Gotte
Transcendenz
zuzuschreiben.

Einen neuen Beweisgrund dafür, daß Gott außerhalb seiner endlichen Modifikationen als unendliches Wesen ein Denken für sich besitzen müsse, entnimmt Loewe, gestützt auf Bemerkungen Trendelenburgs (a. a. O. S. 61 f.), den Sätzen, die von den inadäquaten Ideen im Menschengenossen handeln. Der menschliche Geist ist nur eine Modifikation des göttlichen Denkens. „Wenn wir sagen, der menschliche Geist nehme dieses oder jenes wahr, so sagen wir damit, daß Gott, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er sich in der Natur des menschlichen Geistes entfaltet, d. h. sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Idee habe“ (Eth. II pr. 11 cor.). In diesem Falle ist die Idee des menschlichen Geistes adäquat. Mit Bezug hierauf heißt es Eth. III pr. 1 dem. unter ausdrücklicher Berufung auf Eth. II pr. 11 cor.: „Die Ideen, welche in irgend einem Geiste adäquat sind, sind in Gott adäquat, sofern er das Wesen eben dieses Geistes ausmacht“. „Wenn dagegen, fährt das cor. zu Eth. II pr. 11 fort, Gott eine Idee hat, nicht nur sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern sofern er zugleich mit dem menschlichen Geiste auch die Idee eines andern Dinges hat, dann nimmt der menschliche Geist das Ding nur ex parte sive inadäquate wahr“. In dieser Lage befindet sich der menschliche Geist bei allen Erkenntnissen, die er auf der Stufe der Imagination erwirbt. Denn bei dieser untersten Erkenntnisweise weiß der Mensch um seinen Geist, um seinen Körper und um äußere Körper nur durch Vermittlung der Affektionen, die sein Körper von äußeren Körpern erfährt (Eth. II pr. 19, 23, 26). Ein so vermitteltes Wissen aber gewährt keine adäquate Erkenntnis seiner Gegenstände: weder der äußeren Körper (Eth. II pr. 25) — denn nur in ihren Beziehungen zum menschlichen Körper ist eine Idee, die sie betrifft, im menschlichen Geiste möglich, nicht aber in Bezug auf ihre übrige Existenz — noch des eigenen Körpers (Eth. II pr. 27) — denn die Idee einer jeden seiner Affektionen schließt die Natur des Körpers nur nach der bestimmten vom äußeren Körper affizierten Seite ein — noch des eigenen Geistes (Eth. II pr. 29) — denn diese Erkenntnis ist die Idee einer ihr Objekt nicht adäquat darstellenden Idee. Dazu kommen in der Körperaffektion sowohl die Natur des eigenen wie die des affizierenden Körpers miteinander unlöslich vereinigt vor, so daß sich von der reinen Natur keines dieser Körper auf diesem Wege der Erkenntnis eine klare Idee bilden läßt. Von allem, was der menschliche Geist inadäquat erkennt, ist die Erkenntnis in Gott adäquat (Eth. III pr. 1 dem.), eben weil Gott nicht bloß das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, sondern auch die Geister der anderen Dinge in sich zugleich enthält. Wir haben also nebeneinander eine adäquate und eine inadäquate Erkenntnis desselben Gegenstandes, deren Träger in beiden Fällen im letzten Grunde Gott ist: denn alles, was ist, ist ja in Gott (Eth. I pr. 15), also auch alle Ideen. Und in der Tat erfolgen nach Eth. II pr. 36 die inadäquaten und verworrenen Ideen nach derselben Notwendigkeit wie die klaren und deutlichen. Nehmen wir noch einen Satz hinzu, der der Gottheit eine adäquate Erkenntnis der gesamten Naturordnung zuschreibt, während er sie gleichzeitig dem menschlichen Geiste abspricht. Eth. II pr. 30 behauptet, daß wir von der Dauer

unseres Körpers nur eine inadäquate Erkenntnis haben können; denn die Dauer unseres Körpers hängt nicht von seinem Wesen ab, auch nicht von der absoluten Natur Gottes (eben wegen der Endlichkeit und Beschränktheit der Existenz des Körpers), vielmehr steht unser Körper als ein einzelnes Glied mitten im Naturverlauf und wird von andern endlichen Dingen, die ihrerseits wieder determiniert sind, zum Existieren und Handeln allseitig bestimmt. Also hängt die Dauer unseres Körpers ab a communi naturae ordine et rerum constitutione. Quae autem ratione res constitutae sint, eius rei adaequata cognitio datur in Deo, quatenus earum omnium ideas, et non quatenus tantum humani corporis ideam habet, d. h. unser Geist hat von der Gesamtordnung der Dinge (und folglich von der davon abhängenden Dauer unseres Körpers) nur eine inadäquate Vorstellung.

Wir können demnach als für uns wichtigsten Inhalt der herangezogenen Sätze feststellen, daß dieselbe Idee, die in der einzelnen Denkmodifikation inadäquat ist, sich in Gott als adäquate darstellt, daß überhaupt alle Ideen, sofern sie auf Gott bezogen werden, wahr und adäquat sind und es unadäquate Ideen nur gibt, soweit sie dem Geiste des einzelnen zukommen (Eth. II pr. 32 u. 36 dem.); und ferner, daß in Gott eine adäquate Erkenntnis des Gesamtzusammenhanges der Dinge vorhanden ist, die den endlichen Geistern abgeht.

Das ist jedenfalls unbestreitbar klar, daß nach diesen Sätzen über die Inadäquatheit der Ideen im Menschen und die Adäquatheit aller Ideen in Gott das göttliche Denken nicht als durch die Ideen der Menschengeister erschöpft aufgefaßt werden darf. Damit ist aber noch nicht behauptet, daß wir aus dieser Lehre als Sps. Meinung eine in „formaler Transscendenz“ über der Welt des Endlichen schwebende Gottheit erschließen müssen. Was am ehesten zu dieser Vermutung Anlaß geben könnte, ist die Ausdrucksweise des Beweises zu Eth. II pr. 30, nach welchem Gott eine adäquate Erkenntnis des Weltzusammenhanges besitzt. Das klingt freilich so, als ob das die Welt in ihrer Totalität mit einem Blicke erfassende Wesen ein Dasein jenseits der Welt haben müsse. Doch deutet andererseits auf das Uneigentliche des gebrauchten Ausdrucks der Beisatz, daß Gott diese Kenntnis habe, quatenus earum omnium ideas habet, d. h. sofern er die Ideen von allen wirklich existierenden Dingen besitzt, die nach Eth. II lem. 7 schol. die Gesamtheit des Universums ausmachen, sofern er also der Komplex sämtlicher Ideen ist. Der göttliche Intellekt als der Komplex aller von der absoluten Denkkraft hervorbrachten Ideen hat eine adäquate Erkenntnis von allem, was im Ausdehnungsattribut produziert wird, weil alles, was aus der Natur Gottes formaliter sich ergibt, in derselben Ordnung und Verknüpfung in Gott „aus seiner Idee“ objective folgt. (Eth. II pr. 7 cor., vergl. § 10.) Daher sind auch alle Ideen in Gott wahr und adäquat, auch die Ideen, die im menschlichen Geiste zustande kommen, dadurch daß sein Körper von anderen Körpern affiziert wird. Es ist ein wirklicher, realer Bewegungsvorgang, der in der betreffenden menschlichen Idee zum Ausdruck kommt. Die fremden Körper treffen auf den menschlichen und hinterlassen die Spuren ihres Wesens in einem Eindrucke, der gleichzeitig die partielle Natur des menschlichen Körpers involviert. Als Idee von jenem Bewegungsvorgange ist also auch die Idee der körperlichen Affektion adäquat, freilich nicht als Idee des in jenem Bewegungsvorgange nur verstümmelt und unklar zum Ausdruck gebrachten äußeren Objekts und des eigenen Körpers. Weil nun aber der unendliche Intellekt alle Ideen enthält, nicht bloß diejenigen, welche den ewig wechselnden Beziehungen zwischen den endlichen Körpern parallel laufen, sondern auch die, welche das Wesen der Körper ausdrücken, wie diese an sich sind abgesehen von den Veränderungen durch äußere Einflüsse, sind die Ideen von den menschlichen Körperaffektionen in Gott ergänzt zur adäquaten Erkenntnis auch der in jenen nur unvollkommen angedeuteten äußeren Dinge wie des menschlichen Körpers. Daher kann Sp. mit Recht die Falschheit der menschlichen Ideen als bloßen Mangel der Erkenntnis (cognitionis privatio Eth. II pr. 35) bezeichnen.

Hier ist endlich noch die Deutung zu berücksichtigen, die Loewe der dem. zu Eth. II pr. 40 gibt. Dort wird bewiesen, daß alle Ideen, welche im Geiste aus seinen adäquaten Ideen folgen, ebenfalls adäquat sind. „Denn wenn wir sagen, daß im menschlichen Geiste eine Idee aus Ideen folge, welche in ihm adäquat sind, so sagen wir damit nur, daß es im göttlichen Intellekt eine Idee gibt, von der Gott die Ursache ist, nicht sofern er unendlich ist, auch nicht sofern er die Ideen sehr vieler Einzeldinge hat (*plurimarum rerum singularium ideis affectus est*), sondern sofern er nur das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht“. Loewe will in dem Wortlaute des Beweises die Statuierung eines dreifachen Intellektes in Gott erkennen: einmal des int. inf. als „Gottes absoluten Denkens seiner selbst als des Absoluten“, zweitens des int. inf. als „jenes absoluten Denkens Gottes, mittelst dessen er die unendliche Totalität aller endlichen Dinge und deren Verhältnisse umfaßt“, drittens des int. finitus d. h. des endlichen Geistes. Hierbei ist zu bemerken, daß Loewe aus den *plurimarum rerum singularium ideae* „unzählige endliche Ideen“ macht. So könnte nach unserer obigen Darlegung doch höchstens das *quatenus infinitus est* gedeutet werden, wenn wir bei diesem Zusatze nicht besser an die *cogitatio* als das ewige und unendliche Attribut Gottes denken. Die zweite Klausel hat dann keinen andern Zweck, als die in Rede stehende Idee ausdrücklich als adäquat zu bezeichnen; denn wenn sie in Gott wäre zusammen mit sehr vielen andern Ideen, dann wäre sie im menschlichen Geiste eben nicht mehr, wie die prop. voraussetzt, adäquat.

So nötigt in der Lehre Sps. von der Adäquatheit aller Ideen in Gott und der Inadäquatheit sehr vieler Ideen im Menschen nichts dazu, zu einem außerhalb der Welt stehenden unendlichen Intellekte Gottes unsre Zuflucht zu nehmen, nachdem wir als den Inhalt des unendlichen Intellektes nach Analogie der *facies totius Universi* die Ideen der zeitlich existierenden Dinge und der in ihnen enthaltenen ewigen Wesenheiten festgestellt haben. Die Wesenheiten der Dinge aber galten uns nicht als etwas, das getrennt von den endlichen Dingen ein besonderes Reich ewigen Daseins einnehme, sondern sie waren uns etwas in den endlichen Dingen, vermöge dessen diese mit ihrer ewigen Ursache, mit Gott, verknüpft sind. Die Frage, ob die in die endlichen Dinge gesetzten ewigen Wesenheiten die Kluft zwischen Ewigem, Unendlichem und Unveränderlichem und zwischen Zeitlichem, Endlichem, ewig Wechselndem im Spinozaschen Systeme zu überbrücken imstande sind, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Sicher scheint jedoch, daß eben das Bedürfnis, die Immanenz Gottes in den Dingen mit der Tatsache der endlichen und vergänglichen Existenz der Welt Dinge zu vereinen, für Sp. bestimmend gewesen ist, in die endlichen Dinge ewige Modi als ihre Wesenheiten zu setzen. Denn an der Realität der endlichen Dinge hat Sp. nicht gezweifelt, was u. a. deutlich aus seiner Körperlehre hervorgeht und daraus, daß ihm gerade die Dauer, also die zeitliche und vergängliche Existenz der Dinge als die *actualis existentia* gilt. Ferner produzierte — wie wir sahen — jedes Attribut in gleicher Weise sowohl ewige wie endliche Modi: Die Wesenheiten der Dinge sind im Ausdehnungsattribut etwas anderes als die zeitlichen Existenzen der Dinge in demselben Attribut, und Camerer hat wohl Recht, wenn er bestimmte ewige Bewegungsverhältnisse zur Kennzeichnung der körperlichen Wesenheiten heranzieht (§ 15). Daher ist es unberechtigt, die Essenzen der Dinge, wie Loewe will, in einen *κοσμος νοητος* zu verweisen, in ihnen nur ewige Ideen zu erblicken.

§ 21.
Der göttliche
Intellekt
als Summe der
menschlichen
Intellekte.

Allerdings ist nicht zu leugnen, daß es, wie schon angedeutet worden ist (§ 17), im menschlichen Geiste schon während seiner zeitlichen Existenz zu einer vollkommenen Herausarbeitung seiner ewigen Natur kommen kann, während sonst überall in der körperlichen und in der geistigen Welt das Wesen der Dinge verschlungen bleibt mit dem Kausalnexus der endlichen Dinge und so nicht zu seiner reinen Existenz zu gelangen vermag. Insofern hat das essentielle Dasein auf ideellem Gebiete ein Übergewicht. Der menschliche Intellekt stellt die Existenz der reinen, von außen unbeeinflussten Natur des menschlichen Geistes dar, er

erscheint so, wie er unmittelbar aus Gottes ewiger Natur folgt, und bleibt in seinem vollen Umfange in der Form, die er während der Existenz des Körpers angenommen hat, ewig bestehen. Wie sehr Sp. auch in den Sätzen über den Geist, quatenus sine relatione ad corporis existentiam consideratur (Eth. V pr. 40 schol.), noch an dem Parallelismus zwischen Körperlichem und Geistigem festzuhalten sucht, geht u. a. aus Eth. V pr. 39 hervor: „Wer einen Körper hat, der zu sehr vielem geeignet ist, der hat einen Geist, dessen größter Teil ewig ist“. Trotzdem ist in der Lehre von der Unzerstörbarkeit eines Teils des menschlichen Geistes der strenge Parallelismus durchbrochen, der uns soeben noch von wesentlichem Nutzen war, um zu erklären, wie sich unter den Gedanken, die doch alle in Gott sind, irrtümliche und falsche finden können.

Die Hervorhebung des menschlichen Intellektes, in dem das ewige Wesen Gottes zum ungetrübten Ausdruck kommt gegenüber der Imagination, des mit dem Körper zerstörbaren Teiles des menschlichen Geistes, führt den Philosophen dazu, die letztere, obwohl sie der ideelle Ausdruck eines genau entsprechenden körperlichen Vorgangs, also einer Modifikation des Attributs der Ausdehnung, ist, von der Teilnahme an unendlichen Intellekte Gottes auszuschließen, so daß nicht mehr der menschliche Geist im vollen Umfange seiner Ideen, sondern der menschliche Geist nur, quatenus res vere percipit (Eth. II pr. 43 schol.), ein Teil des unendlichen Intellektes Gottes ist. Dieser Ausspruch widerstreitet dem, was sich uns oben als der Inhalt des int. inf. dargestellt hat. Denn nach der Analogie der facies totius Universi waren nicht bloß die Ideen von den ewigen Wesenheiten der Dinge, sondern auch die von der successiven Daseinsweise der körperlichen Modi, in welcher sie in der Form mechanischer Kausalität einander beeinflussen, im unendlichen Intellekte enthalten. Von diesem Resultat entfernt sich noch mehr Eth. V pr. 40 schol.: „Das ist es, was ich über den Geist, sofern er ohne Beziehung auf die Existenz des Körpers betrachtet wird, zu sagen vorhatte. Hieraus und zugleich aus Eth. I pr. 21 und anderen Stellen erhellt, daß unser Geist, sofern er erkennt (intelligit) ein ewiger Modus des Denkens ist, der durch einen anderen ewigen Modus des Denkens determiniert wird, dieser wiederum durch einen anderen u. s. f. ins Endlose; dergestalt, daß sie alle zugleich Gottes ewigen und unendlichen Intellekt ausmachen.“⁸⁾ Hier stellt sich der unendliche göttliche Intellekt geradezu als die Summe der menschlichen Intellekte dar.⁹⁾ Und wenn aus den Sätzen, die von der Inadäquatheit der Ideen im menschlichen Geiste handelten, geschlossen werden mußte, zwar nicht, daß Gott als Gott ein Denken außerhalb des Komplexes seiner Wesensmodifikationen habe, wohl aber, daß der unendliche Intellekt einen weit über die Geister der Menschen hinausgreifenden Inhalt besitze, so lehrt Eth. V pr. 40 schol. gerade im Gegenteil, daß mit den adäquaten Ideen der Menschengeister der ewige und unendliche Intellekt Gottes erschöpft sei. Wenn man diesen Ausspruch für sich betrachtet, muß man denjenigen Recht geben, welche behaupten, daß der Spinozasche Gott selbstbewußte

⁸⁾ Vgl. dazu die Sätze über den Amor intellectualis infinitus (Eth. V pr. 35, 36). Die unendliche intellektuale Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, vollzieht sich in den menschlichen Geistern, soweit sie unter der Form der Ewigkeit betrachtet werden. „Die intellektuale Liebe des Geistes zu Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt.“

⁹⁾ Pollock (a. a. O. S. 305 u. 353) liest aus diesem Schol., ohne daß es m. E. einen Anhalt dafür bietet, für den hier festgelegten absolut unendlichen Intellekt einen Inhalt heraus, der eine Entsprechung zur facies totius Universi im Attribut des Denkens darstellen würde. Er sagt zwar einmal: All human knowledge . . . is . . . incorporated in this 'infinite understanding'. The mind of God gathers up into an eternal unity the true ideas of all finite minds in all time, andererseits aber findet er, daß die unendliche Kette, in der die ewigen Modi des Denkens Glieder sind, nichts weniger sei als the whole order of the universe under the attribute of Thought, und er führt aus: Since every idea or mode of Thought is said to be 'true with respect to God', in that it really exists and corresponds to a really existing mode of Extension, it would seem that every finite mode of thought whatever, wheter in a conscions mind or not, must have its due place somewhere in the infinite chain.

Persönlichkeit nur in den menschlichen Geistern sei.¹⁰⁾ So sehr ist das angeführte Scholion dem entgegen, was wir oben als Zeugnisse für das absolute Selbstbewußtsein des Gottes Sps. aus den Schriften des Philosophen angeführt haben (§ 9).

Dennoch versucht es Loewe (a. a. O. S. 315 ff.), unser Scholion mit der Behauptung des Selbstbewußtseins Gottes, wie sie uns beispielsweise Eth. II pr. 3 entgegentritt, zu vereinen. Er zeigt zunächst die Unmöglichkeit, das aus den menschlichen Intellekten komponierte göttliche Selbstbewußtsein als deren immanente Einheit zu fassen; denn unter dieser müsse das Denkattribut verstanden werden. Ferner aber dürfe man den ewigen und unendlichen Intellekt Gottes auch nicht als eine bloße Summe der menschlichen Intellekte ansehen; denn es handle sich hier um eine unendliche Vielheit, und eine solche sei, wie ep. 12 (fr. 29) lehre, immer etwas, was außer dem, daß es in der Fülle seiner Teile existiere, zugleich ein als absolute Einheit für sich seiendes, unteilbares Ganzes darstelle. Da sich uns aber aus dem 12. Briefe nur ergeben hat (§ 18), daß die Einheit, zu der eine unendliche Fülle von Modifikationen zusammengefaßt ist, in dem hervorbringenden Attribut besteht und nicht irgendwo in der geschaffenen Natur zu suchen ist, so dürfen wir diesen Einwand unberücksichtigt lassen und den unendlichen Intellekt Gottes, von dem Eth. V pr. 40 schol. die Rede ist, in der Tat auffassen als die Summe der menschlichen Intellekte, als etwas nach Form und Inhalt durch die menschlichen Intellekte Bestimmtes.

Die Deutung, die nun Loewe unserem Scholion gibt, beansprucht für den unendlichen Intellekt eine Stellung, die ihm offenbar nach den Grundgedanken des ausgereiften Spinozaschen Systems nicht gebührt. Der göttliche Intellekt, der doch auch von Loewe als Modifikation der Substanz anerkannt worden war, erhält geradezu ein die Substanz überragendes, diese umschließendes Dasein, und die Substanz, der Daseinsgrund aller Modifikationen, scheint zur bloßen Totalität aller Einzeldinge herabgewürdigt zu sein, wenn Loewe behauptet, daß Sp. „nur für das ideelle Dasein, nicht für die Substanz Gottes eine überweltliche Wirklichkeit in Anspruch nehme“. Eine so in Gegensatz zum ideellen Dasein gesetzte Substanz sollte als etwas Materielles vermutet werden, wie wir auch sonst bei Loewe tatsächlich substantial und ideal in Bezug auf das Dasein Gottes synonym gebraucht finden mit material und formal oder mit objektiv und subjektiv. Doch wird der Satz, daß Gott die immanente, nicht transeunte Ursache aller Dinge sei, dahin erläutert, „daß Gott nicht außer, sondern nur in seinen Modifikationen substantielles Dasein habe, daß also auch umgekehrt alle endlichen Essenzen das absolute Wesen der Substanz nach erschöpfen“. Die endlichen Essenzen sind aber für Loewe ausschließlich Ideen, so daß also die in den Grenzen der Welt beschlossene „Substanz“ auch für ideale Daseinsmomente Gottes das Substrat ist. Scheinen hiernach die essentialen Ideen der „Substanz“ anzugehören und wie diese nichts jenseits der

¹⁰⁾ Von Neuere n z. B. Martineau (a. a. O. S. 198 ff.). Dieser findet es infolge seiner Deutung des int. abs. inf. auffällig, daß Sp. ihn als unendlich bezeichnet habe; das ginge solange nicht an, as the greater part of the 'Thinking Attribute' (e. g. in water and slate) is left out of it. Was er sodann gegen die Möglichkeit einer Ausdehnung des unendlichen Intellektes auf alle Modifikationen des Denkattributs vorbringt — die idea der unbewußten Körperdinge sei bloß mind-stuff; vergl. dazu die Anm. 3 — gibt die Meinung Sps., wenigstens was seinen metaphysischen Ausgangspunkt anlangt, nicht richtig wieder. Daß Sp. sich z. B. Eth. I pr. 16 des Ausdrucks bedient: quae sub intellectum infinitum cadere possunt und nicht einfach cadunt sagt, will m. E. garnichts bedeuten. Ausdrücklich heißt es doch beispielsweise in Eth II pr. 3 dem.: Deus infinita . . . cogitare potest. Atqui omne id, quod in Dei potestate est, necessario est. Wie vollends das necessario datur derselben Proposition anders gedeutet werden kann, als „in Gott gibt es tatsächlich und zwar das Naturnotwendigkeit“, verstehe ich nicht (Martineau S. 339). So kann ich auch dem Ausweg nicht zustimmen, den er zur Erklärung der Adäquatheit aller Ideen in Gott schafft (S. 337 f.), nämlich alle Dinge als fähig einer adäquaten Erkenntnis durch den Menschen, als erkennbar zunächst nur gleichsam potentialiter in der geistigen Seite der Natur enthalten sein zu lassen. — An sich sehr ansprechend, nur ebenfalls, nicht im Sinne Sps., zu anthropozentrisch ist sodann Martineaus Konjektur, die der facies totius Universi, dem 'universal equilibrium' des Kosmos, entsprechende vermittelte ewige und unendliche Modifikation des Denkens wäre the constant form of reasoned thought or Necessary Logical laws.

Welt zu sein, so spricht Loewe doch andererseits von den ewigen Essenzen der Dinge als jenseitigen, findet nur dann ein pantheistisches System begrifflich, das „eine essentielle und existentielle Subsistenz der Welt Dinge“ unterscheidet, wenn es außer der Immanenz Gottes im Endlichen noch eine Transscendenz desselben in einem unendlichen Fürsichsein lehrt . . . denn man hat sich hier eine Region überweltlichen Daseins offen erhalten und so eine Stätte für einen *κόσμος νοητός* bereitet“.

Nach alledem habe ich von der eigentlichen Meinung des Loeweschen Kommentars zu unserm Scholium keinen ganz klaren Begriff bekommen können. Ich habe seine Deutung, nach der die endlichen Ideen oder Intellekte den unendlichen Intellekt dem substantialen Substrate nach konstituieren sollen, so verstanden: Der unendliche Intellekt, die ideelle Seite des Daseins Gottes, der in seiner schlechthin unteilbaren Unendlichkeit die aktuose göttliche Essenz weiß, d. h. ein absolutes Selbstbewußtsein hat, hat zugleich ein anderes Daseinsmoment, indem er auch das im absoluten Wesen webende Universum der Dinge schaut. Als göttliches Selbstbewußtsein ist der unendliche Intellekt absolute Einheit; als Weltidee läßt er eine Vielheit von Intellekten zu und ist, insofern es sich hierbei um eine Erkenntnis der Einzeldinge unter der Form der Ewigkeit handelt, konstituiert von den menschlichen Intellekten. Der menschliche Intellekt, der das Wesen Gottes in einer bestimmten Begrenzung ausdrückt, ist daher gleichzeitig „ein Teil jener Idee, mittelst deren Gott sich als Welt denkt“. — Aber wenn die menschlichen Intellekte das absolute Wesen der Substanz nach erschöpfen sollen, dann müssen sich alle Dinge, deren immanente Ursache ja Gott ist, in der ewigen Notwendigkeit ihres wesenhaften Seins auch in den „endlichen Essenzen“, d. h. hier in den Wesenheiten der menschlichen Geister, widerspiegeln, und es dürfte sich nichts in der Natur der Dinge finden, das nicht zugleich als Idee von seinem ewigen Wesen in einem menschlichen Intellekte vorhanden wäre. Dann müßten die menschlichen Intellekte zusammengenommen den Inhalt haben, den wir oben dem nach Analogie der *facies totius Universi* gebildeten göttlichen Intellekte zuerteilten, sofern dieser die Ideen davon besitzt, wie alle Dinge an sich, ihrer ewigen Natur nach, beschaffen sind: wovon in der Tat die Gesamtheit der menschlichen Intellekte weit entfernt ist.

Der Gesichtspunkt scheint in dem Buche, das von der Freiheit des menschlichen Geistes handelt, verschoben zu sein gegenüber dem Standpunkte der metaphysischen Erörterungen. Wenn in diesen der menschliche Geist in seinem modalen Sein sich kaum heraus hob vor der Fülle der übrigen Modifikationen des Denkattributs, die wegen der Einheit der Substanz nichts sind, als die genauen Parallelvorgänge zu dem, was im Ausdehnungsattribut ist und geschieht, so steht in jenem der menschliche Geist im Vordergrund der Betrachtung, und das, was ihn ja tatsächlich vor allem übrigen in der Welt auszeichnet, die freie Vernunfttätigkeit, verleiht ihm schließlich in der Spinozaschen Formulierung eine Dignität, welche ihn zu dem Grundprinzip der genauen Entsprechung in beiden Attributen in Widerspruch setzt; zwar nicht so, daß die ewigen Ideen der Menschen keine adäquaten Entsprechungen ewiger und notwendiger Verhältnisse im Ausdehnungsattribute wären, wohl aber so, daß der unendliche Intellekt Gottes als Summe der menschlichen Intellekte alle Ideen, von denen eine Dauer prädiert werden kann, von sich ausschließt, und weiter so, daß er die Ideen, welche die Dinge unter der Form der Ewigkeit erfassen, unmöglich alle in sich enthalten kann, da es viele Dinge gibt, die noch nicht einmal einer menschlichen Imagination begegnet sind, und da sehr viele Menschen nie bis zur Erkenntnis des Wesens ihres Körpers unter der Form der Ewigkeit vordringen.



VI. Zusammenfassung der Ergebnisse und Grund für die Behauptung eines göttlichen Selbstbewusstseins.

§ 22.
Zusammenfassende Übersicht.

Fassen wir zum Schluß die Resultate unsrer Erörterung kurz zusammen, so hat sich uns ergeben, daß an einzelnen Stellen bei Sp. mit aller Deutlichkeit von einem Selbstbewußtsein Gottes gesprochen ist. Da aber jeder Intellekt, auch der unendliche, von der Substanz als solcher ausgeschlossen und in das Gebiet der *N. naturata* verwiesen ist, in der wir den Weltbegriff Sps. erkannten, mußten wir den unendlichen Intellekt als einen Komplex fassen, in welchem wegen des Grundprinzips vom durchgängigen Parallelismus der Denk- und Ausdehnungsmodifikationen die sämtlichen körperlichen Dinge samt ihren Wesenheiten objective enthalten sein mußten. Dieser Komplex von unendlich vielen einzelnen Ideen stritt ebensowohl gegen die behauptete absolut einheitliche Idee Gottes von seinem Wesen wie die unumwundene Erklärung im Schol. zu Eth. V pr. 40, daß der ewige und unendliche Intellekt Gottes nichts sei außer der Summe der menschlichen Intellekte, eine Erklärung, die gleichzeitig der Fassung des unendlichen Intellektes als der Totalität aller Ideen zuwiderlief. Trotzdem sind jener Ausspruch und diese Fassung insofern verwandt, als sie beide den unendlichen Intellekt Gottes aufgehen lassen in der Fülle der Modi, so daß für ein göttliches Bewußtsein außerhalb der Modifikationen der Substanz, für ein Bewußtsein, das Gott als göttliches Wesen für sich besitzt, ihnen zufolge kein Raum gelassen ist. Zudem ist ein Begriff von der Gottheit als der unendlichen Naturkraft, die mit gleicher ewiger Wesensnotwendigkeit alle einzelnen Körper wie alle Ideen produziert, schwer zu vereinigen mit irgend welchen Merkmalen persönlichen Charakters.

§ 23.
Einfluß der Scholastik auf Sps. Lehre vom göttlichen Selbstbewußtsein.

Daß trotzdem Sp. ein göttliches Selbstbewußtsein in Gott behauptet hat, ist als eine Inkonsequenz des Systems anzusehen, nicht aber, wie u. a. Loewe und Busolt wollen, als eine das Denken des Philosophen durchgängig bestimmende Tendenz. Freudenthal (a. a. O. S. 134f.) weist darauf hin, einen wie großen Raum die Spekulation über die *idea Dei* in der mittelalterlichen Philosophie einnimmt, und vermutet wohl mit Recht, daß dieser Begriff von Sp. aus jener Quelle übernommen ist, aber mit den Grundgedanken des eigenen Systems nicht recht in Einklang gebracht werden konnte. Die mehrmals begegnende Berufung auf die allgemeine Übereinstimmung der Philosophie in der Annahme eines göttlichen Selbstbewußtseins (vgl. Eth. II pr. 3 schol.; ep. 75 fr. 23; ep. 43 fr. 49; ep. 56 fr. 60) scheint den fremden Ursprung dieses Gedankens zu bestätigen, ebenso das zweite Argument, das Freudenthal für seine Vermutung anführt, daß nämlich der Beweis für jenen das Selbstbewußtsein Gottes behauptenden Satz Eth. II pr. 3 rein äußerlich und wenig zwingend sei. Wir sahen oben (§ 7), wie er geführt wurde: weil Gott ein denkendes Wesen ist, muß er auch die Fähigkeit haben, eine Idee von seinem Wesen zu bilden. Allerdings kann die absolute Denkkraft, die ja Unendliches auf unendlich viele Weisen hervorzubringen imstande ist, für sich betrachtet, ebenso gut ein göttliches Selbstbewußtsein wie die unendliche Fülle der einzelnen Ideen produzieren. Aber wie wenig es Sp. möglich ist, die so abgeleitete *idea Dei* und das göttliche Denkattribut selbst auseinanderzuhalten, hat sich deutlich genug, glaube ich, im Verlaufe unsrer Erörterungen gezeigt. Nicht nur, daß an mehreren Stellen *idea Dei* und *cogitatio* schlechthin füreinander gebraucht sind, auch geradezu wird von der *idea Dei* z. B. *cog. met. II cap. 7* gesagt, daß sie nichts sei *praeter Dei essentiam* (§ 10). Daß dieser Gedanke von der Identität der *idea* und der *essentia Dei* auch in der dem. zu Eth. II pr. 4 den Beweis erst vollständig macht,

darauf ist oben (§ 10) ebenfalls hingewiesen worden. Und hier zeigt sich ganz deutlich, daß wir es beim göttlichen Selbstbewußtsein nicht mit einem ursprünglichen Begriffe Sps., sondern mit einem der mittelalterlichen Philosophie entlehnten Gedanken zu tun haben, wenn wir den Inhalt von Eth. II pr. 4 und dem., wonach die idea Dei einzig sei, weil ihr Objekt, Gott, selbst nur eines ist, vergleichen mit Thomas von Aquino, in dessen Summa theologica p. I quaest. 15 art. 2 es heißt: „Es scheint, daß es nicht mehrere Ideen (sc. in Gott) gibt; denn die Idee in Gott ist sein Wesen, das Wesen Gottes aber ist nur eines: also ist auch die Idee Gottes nur eine“.

Wenn hierdurch die Vermutung einer Abhängigkeit Sps. von der Schulphilosophie seiner Zeit in Bezug auf seine Lehre vom Selbstbewußtsein der Gottheit einen sehr hohen Grad der Wahrscheinlichkeit erlangt, so wird es wenigstens erklärlich, wie sich in seinem Systeme so widersprechende Aufstellungen finden können, die einerseits ein göttliches Selbstbewußtsein behaupten, andererseits jeglichen Intellekt von Gottes Wesen ferngehalten und der N. naturata zugerechnet wissen wollen, ja die geradezu den göttlichen Intellekt in den menschlichen Geistern aufgehen lassen. Der Versuch aber, diese sich widersprechenden Äußerungen zu einem widerspruchlosen Gedankenganzen zu vereinigen, wird wohl immer erfolglos bleiben.



... (faint, illegible text) ...

... (faint, illegible text) ...

... (faint, illegible text) ...

... (faint, illegible text) ...

... (faint, illegible text) ...

... (faint, illegible text) ...

... (faint, illegible text) ...

... (faint, illegible text) ...

© The Tiffen Company, 2007

TIFFEN® Gray Scale

- A 1
- R 2
- G 3
- B 4
- 5
- 6
- M 8
- W 8
- G 9
- 10
- K 11
- 12
- 13
- C 14
- Y 15
- M 17
- 18
- 19

