

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, vermittelt der Lehre von den inadäquaten Ideen dem Spinozaschen Gotte Transzendenz 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 Menschengeniste 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 hervorgerufenen 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.

