

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 existentem 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 intellektuellen 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

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.

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

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 verharrt, 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, wornach 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 Begriffs 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 präzisiert 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