

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

§ 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.

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.).

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 hieß 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.