

Die lehre von den attributen bei Spinoza.

vom oberlehrer dr. Henke.

Einleitung.

Classisch möchte ich das system eines philosophen nennen, welches, nachdem die einzel-forschung lange zeit allein gewaltet und zu dem von der philosophie früherer zeit schon verar-beiteten material eine fülle neuer wissenschaftlicher entdeckungen hinzugefügt hat, die systematisirung dieser neugewonnenen resultate, ihre einordnung in eine gesamtweltanschauung, ja die umformung der bisherigen weltanschauung, sofern sie durch jene resultate bedingt ist, vollzieht. im altertum haben Plato und Aristoteles am ende der blüthenreichen entwicklung ihres volkes das resultat derselben gezogen und die ideen, welche die regsame arbeit der statsmänner, volksgemeinden, philosophen und künstler geleitet hatten, welche an und mit dieser arbeit grosz geworden waren, zusammengefasst und für die aufstellung einer allumfassenden weltanschauung verwerthet. Plato war der erste, der die philosophie seiner vorgänger in sich aufnahm und also nicht, wie die jonische und eleatische lehre, eine bestimmte stammeigentümlichkeit, sondern das gesamte grie-chentum in sich abspiegelt¹⁾. er suchte aber die räthsel, welche die erfahrung von einer beste-henden welt der philosophie aufgab und an denen diese sich lange umsonst gemüht, weil alle ihre theorien immer nur einen theil des bestehenden erklärten, dadurch zu lösen, dass er über die sinnenwelt eine intelligible welt, eine welt der ideen setzte. aber die ideen sind transcendent, befinden sich in einem überweltlichen ort. sie sind daher energielos, vermögen nicht einzugreifen in die sinnenwelt. sie sind objecte des schauens, aber sie verwirklichen sich nicht. ein deus ex machina, ein werkmeister der dinge ist nöthig, um einen connex der intelligiblen und der sinnen-welt zu stande zu bringen²⁾.

Den dualismus vernag der philosophirende geist der menschheit nicht lange zu ertragen. auf Plato folgt Aristoteles, der die transcendenten ideen zu der welt immaneatet macht und damit die weltanschauung des hellenentums zum abschluss bringt.

Wie Plato und Aristoteles die hellenische philosophie schlieszen, so Cartesius und Spi-noza die erste periode der neueren. die erste periode aber der neueren geschichte überhaupt be-gann mit Luther. dieser hatte auf kirchlichem gebiet den wust menschlicher traditionen aus-

¹⁾ vgl. Erdmann, gesch. der phil. I. s. 98.

²⁾ a. a. o. s. 110.

gefeht, durch welche die offenbarung Gottes in der schrift verdeckt und entstellt war. die naturforschung des 16. und 17. jahrhunderts machte den menschlichen traditionen ein ende, welche die offenbarung Gottes in der schöpfung verdunkelten¹⁾. man erlernte nicht mehr astronomie, physik, zoologie, botanik, mineralogie nur aus dem Aristoteles und Plinius, sondern sah mit eigenen augen und entdeckte die weltgesetze, welche zur bildung der weltanschauung der neuzeit am meisten beigetragen haben. die philosophie ging uaterdessen in den altgewohnten geleisen einher. antiquitätensammeln und repristinieren früherer anschauungen war ihre tägliche arbeit. nur hie und da leuchtete schon etwas auf von dem feuer, das später zu erwarten war: Franz Bacon stellte scharf und klar die methode der forschung fest, brachte es aber nicht zu einer einheitlichen weltanschauung als aber das zeitbewusstsein hinlänglich getränkt war mit dem gedanken, dasz nothwendigkeit und gesetzmäßigkeit doch wohl mehr geltung in der welt haben möchten, als man je ihnen zugestanden, da trat Cartesius auf und brach mit der überlieferung auch in der philosophie. auf eigenes voraussetzungsloses denken wollte er sein system bauen. nur was mit mathematischer gewisheit sich ergäbe, sollte in demselben geltung haben er zuerst bringt es in der neuzeit zu einer philosophischen weltanschauung, aber er verfällt wie Plato dem dualismus. die ausgedehnte und die denkende substanz sind völlig heterogen nur durch Gottes assistenz wird eine wechselwirkung beider möglich⁴⁾. der auf Cartesius folgende occasionalismus machte unser dasein zu einer ununterbrochenen kette von wundern.

Spinoza hat in seinem system diesen dualismus überwunden. darüber herrscht fast einstimmigkeit. auseinander aber gehen die beantwortungen der frage, wie er ihn vermieden habe. Spinoza lehrt: es gibt nur eine substanz, Gott, deren wesen es ist, schlechthin in sich zu sein und aus sich begriffen zu werden⁵⁾. die endlichen dinge sind nur affectionen der substanz⁶⁾. auszer der substanz und ihren modis existirt nichts⁷⁾.

So weit wäre alles in ordnung. nun finden wir aber bei Spinoza zwischen substanz und modi noch ein drittes eingeschoben: die attribute. nach der auffassung dieser wird sich das urtheil bilden müssen, ob Spinoza die überwindung des dualismus wirklich zugeschrieben werden darf oder ob er sich vergeblich darum bemüht habe.

Spinoza ist bei der entwicklung seiner philosophie von Cartesius ausgegangen. es ist also zuerst unsere aufgabe, zu zeigen, wie es sich mit den attributen bei Cartesius verhält. als zweites entwicklungsstadium der spinozistischen philosophie sehe ich den tractatus brevis an, welcher zwischen der anknüpfung an Cartesius und der ethik das mittelglied bildet. die entwicklung der attributenlehre in der ethik und den im anschluss an dieselbe geschriebenen briefen endlich wird das dritte stadium der lehre bilden.

Erstes capitel.

Die lehre von den attributen bei Cartesius und ihre auffassung bei Spinoza.

Die lehre des Cartesius von der substanz, den attributen und modi ist folgende: unter

¹⁾ v. Raumer, gesch. d. päd. I. s. 334. was ich oben der naturforschung zuschreibe, schreibt R. allein Baco zu. s. dagegen Erdmann, a. a. o. §. 250.

⁴⁾ Ueberweg, gesch. d. phil. III. §. 8. Trendelenburg, beitr. II. s. 32.

⁵⁾ Trendelenb. a. a. o. II. s. 34. Ethik I. def. 3.

⁶⁾ Ethik I. 5.

⁷⁾ Ethik I. prop. 28. dem.

substanz versteht er eine res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.

Nur auf eine substanz passe diese definition im vollen sinne („univoce“) auf Gott. aber auch die substantia corporea und substantia cogitans könne man unter jene definition mit befassen, da sie beide nur der mitwirkung Gottes zum existiren bedürfen^{*)}. jede substanz hat eine praecipua proprietas, quae ipsius (substantiae) naturam essentiamque constituit et ad quam aliae omnes referuntur.

Dieser praecipuae proprietates sind 2, extensio und cogitatio, die er attribute nennt, weil sie den dingen a natura tributa sunt⁹⁾. alle proprietates aber ausser jenen beiden setzen eben sie voraus und sind modi z. b. figur, bewegung innerhalb der extensio, einbildungskraft, wille innerhalb der cogitatio. die modi können in derselben substanz wechseln, die attribute nicht¹⁰⁾.

So Cartesius.

Nun hat Spinoza selbst in 2 schriften: „Renati des Cartes principia philosophiae“ und: „cogitata metaphysica“ die philosophie des Cartesius dargestellt

Die definition und auffassung der substanz stimmt mit der oben von Cartesius gegebenen überein. er hat sie mehre male definirt und von verschiedenen seiten aus betrachtet (pars. I. def. 5. 6. 7. 8. II. 2).

Anders steht es mit der erklärung der attribute und modi. er erklärt nirgends in jenen 2 schriften, was ein modus sei, setzt das vielmehr als bekannt voraus (cogg. p. I. §. 11). erst der gegensatz zum attribut, über welchen begriff er ausführlich handelt, macht uns klar, was er unter modus verstanden wissen will. in den „principia“ giebt er uns ein axiom, welches attribut und modus in ihrem verhältnis zur substanz erklärt, nennt aber keines der beiden:

P. II. a. 2: quidquid ab aliqua re tolli potest, ea integra manente, ipsius essentiam non constituit, id autem, quod, si auferatur, rem tollit, ejus essentiam constituit.

Zu dem, quod essentiam non constituit, zählt er prop. I härte, gewicht, zu dem, quod essentiam constituit, die ausdehnung.

Wir erwarten natürlich, dasz er mit Cartesius übereinstimmend attribut nennen wird, quod essentiam constituit, modus, quod essentiam non constituit. aber die untersuchung wird erweisen,

dasz Spinoza modus nennt, was Cartesius attribut nannte, attribut aber, was jener modus nannte.

Es geht das klar hervor aus den „cogitata metaphysica“. er geht darin aus von der definition des ens. ens ist alles, von dem wir, wenn es klar und deutlich erkannt wird, finden, dasz es existirt oder doch existiren kann. p. I. e. I. §. 1. in §. 11 theilt er das ens ein in

1. ens, quod sua natura necessario existit, d. h. dessen wesen seine existenz einschlieszt.
2. ens, cujus essentia non involvit existentiam, nisi possibilem d. h. dessen wesen nur möglichkeit der existenz einschlieszt. diese entia aber umfassen:
 - a. substanzen
 - b. modi. aber man solle wohl beachten, dasz modus nicht gleich accidens oder modus cogitandi sei.

In cap. 3. §. 1 geht er von der betrachtung des ens zur betrachtung der affectiones über, die des Cartes auch attributa nenne. das ens qua ens (per se solum, als substanz) afficirt uns

*) Ueberweg, III. s. 55.

9) Erdmann, II. 267. 4.

10) Ueberweg, a. a. o.

nicht. es sei daher durch ein attribut zu erklären, von dem es jedoch durch nichts als die vernunft unterschieden wird. er definiert § 2:

entis affectiones (sunt) quaedam attributa, sub quibus uniuscujusque essentiam vel existentiam intelligimus, a qua tamen non nisi ratione distinguuntur.
es werden dann im folgenden solche attributa behandelt: necessitas, impossibilitas, aeternitas, duratio, tempus u. s. w. damit schlieszt der erste theil.

Der 2. theil beginnt mit dem satze, dasz es auszer substanzen und modi nichts gebe. nachdem er die eintheilung der substanzen wiederholt, sagt er, von der cogitatio creata, der mens humana, habe er ausführlich gesprochen. in diesem theile wolle er noch des weiteren über einige attribute der cogitatio increata, deus, handeln.

Er bespricht in cap. 1—4 die aeternitas, unitas, immensitas, immutabilitas, im 5. capitel die simplicitas dei, die für unsere untersuchung von entscheidender wichtigkeit ist.

§ 1. aus dem satze, dasz es nur substanzen und modi giebt, folgt eine 3fache unterscheidung der dinge:

1. distinctio realis, welche substanzen unterscheidet. erkenntungszeichen: jedes der 2 unterschiedenen dinge kann ohne das andere begriffen werden, also auch existiren.

2. distinctio modalis: a) zwischen substanz und modus. b) zwischen modus und modus. erkenntungszeichen: a) die substanz kann ohne den modus, dieser aber nicht ohne die substanz begriffen werden. b) beide modi können ohne einander aber nicht ohne die substanz begriffen werden.

3. distinctio rationis zwischen der substanz und ihrem attribut. erkenntungszeichen: die substanz kann ohne jenes attribut nicht von der vernunft begriffen werden.

§ 2. demnach giebt es auch 3 zusammensetzungen: 1. aus mehreren substanzen. 2. aus mehreren modi. 3. die dritte zusammensetzung findet nicht wirklich statt, sondern wird nur von der vernunft vorgestellt, damit sie das ding leichter begreife.

§ 3. Gott ist weder eine zusammensetzung der ersten noch eine der zweiten art.

§ 4. also gehören alle unterscheidungen unter den attributen Gottes nur der vernunft an. in wirklichkeit sind sie nicht unterschieden. Gott ist ein einfaches wesen.

Resultat.

1. Cartesius nannte die beiden höchsten ideen, denken und ausdehnung, attributa.
2. Spinoza dagegen nennt sie modi, denn
 - a) in den cogg. I., 1 warnt er davor, diese modi mit den accidentia oder modi cogitandi zu verwechseln
 - b) a. a. o. 2, §. 2 nennt er die attribute affectiones und zählt als solche necessitas, aeternitas u. s. w. auf, während er unter den modis cogitatio und extensio begreift.
 - c) theil II. cap. 5 ist der modus das der substanz näherstehende, dann erst folgt das attribut, welches hier als modus cogitandi beschrieben wird.
3. Der grund dieser umkehrung ist der geringe unterschied, der zwischen attribut und modus stattfindet. beide sind proprietates. unter den eigenschaften giebt es haupteigenschaften, die Cartesius attribute, aber auch, und zwar seltener, modi nennt. Spinoza hat die selteneren weise beibehalten, während Cartesius sich anders entschied: opp phil Amstelod. 1672. prr. phil. s. 15. nro. 56

Sehen wir ferner zu, was Spinoza über modus und attributum aus der cartesianischen philosophie feststellt, wobei wir zugleich in klammern die von Spinoza später wieder angenommene bezeichnung beifügen, die wir auch in den späteren capiteln beibehalten werden:

1. Modus (sp. attribut) und attribut (sp. modus genannt) sind proprietates, eigenschaften der substanz.

2. Die modi (a.) sind: extensio und cogitatio, jene der modus der substantia corporea, diese der substantia cogitans.
3. Die modi (a.) constituiren das wesen der substanz und können ohne vernichtung der substanz nicht fortgenommen werden.
4. Die attribute (m.) constituiren das wesen der substanz nicht, können also ohne schaden fortfallen.
5. Darum findet zwischen substanz und modus (a.) auch eine objectiv reale verbindung statt. die attribute (m.) aber werden nur von der vernunft behufs besserer erkenntnis an die substanz herangebracht und nur durch die vernunft von der substanz unterschieden.

Zweites capitel.

Die lehre von den attributen im tractatus brevis.

Der „tractatus brevis de deo et homine“ zerfällt in 2 theile, deren erster von Gott, deren zweiter vom menschen handelt. in jenem werden wir das wesen des attributs und sein verhältnis zur substanz und den modi, in diesem das verhältnis der 2 attribute zu einander erörtert finden.

Folgen wir zuerst dem gange der untersuchung, so weit sie auf die attribute bezug nimmt.

Theil 1. das 1. cap. enthält den beweis für das dasein Gottes, wesentlich angeschlossen an Cartesius. der hier geführte beweis a priori findet sich schon in den pr. phil. Cart. I. prop. 5, der beweis a posteriori ebenda prop. 6.

(1. Attribute als proprietates Dei.)

Der attribute geschieht bei gelegenheit des 2. beweises erwähnung. Gott ist, denn es ist eine vorstellung von Gott im menschen. dasz der mensch eine vorstellung von Gott hat, ist daraus klar, dasz er Gottes attribute erkennt, die der mensch als unvollkommenes wesen nicht erzeugen kann. die anmerkung zu dieser stelle giebt eine ausführliche erklärungs der attribute, die später wiederkehrt. s. unter nro. 4.

(2. Unendlich vollkommene und unendlich viel attribute.)

Nachdem das 1. cap. erwiesen, dasz Gott ist, soll das 2. zeigen, was er ist. es wird eingeleitet mit folgender definition:

Gott ist ein wesen, dem alle oder unendliche attribute beigelegt werden, von welchen attributen jedes in seiner art unendlich vollkommen ist.

Die anmerkung sagt dazu: es giebt offenbar nichts, was kein attribut hätte. was etwas ist, hat etwas attribute. Gott, der alles ist, musz also auch unendliche, vollkommene, alle attribute haben.

(3. Deus=natura. substantia=attributa.)

Um die an den anfang gestellte definition klar zu machen, schiekt Sp. 4 sätze voraus, die er beweist: 1. dasz es keine beschränkte substanz giebt. 2. dasz es nicht 2 gleiche substanz gibt. 3. dasz die eine substanz die andre nicht hervorbringen kann. 4. dasz es im unendlichen verstande Gottes keine substanz giebt, als die wirklich in der natur ist.

Beim beweis des 4. satzes (s. 9) machen wir die bemerkung, dasz bei Sp. „substanz“ und „die attribute“ gleichwerthig sind. es giebt in Gottes unendlichem verstande keine andre substanz, oder, was dasselbe ist, keine anderen attribute als in der natur. damit sind dem auch Gott und natur dasselbe. alle attribute in der natur machen ein einziges, nicht verschiedene wesen aus. eine andere folgerung ist, dasz die ausdehnung ein attribut Gottes ist.

(4. 2 attribute. unterschied von den übrigen.)

Am schlusz des capitels endlich sagt Spinoza aus, dasz nur 2 von den unendlich vielen attributen Gottes uns bekannt sind: denken und ausdehnung. diese 2 sind die eigentlichen, wahren attribute Gottes, durch die wir ihn als in sich selbst und nicht als ausser sich wirkend auffassen. alles andere, was man Gotte zuschreibt (z. b. ewigkeit, unveränderlichkeit, vorsehung u. s. w.) ist nur aeuszerliche bezeichnung Gottes, thut uns aber nicht kund, was Gott ist.

Cap. 3—6 handeln von den uneigentlichen¹¹⁾ attributen Gottes, die ihm mit recht beigelegt werden, cap. 7 von denen, die ihm fälschlich beigelegt werden.

(5. Die attribute unendliche substanzen.)

Die erste anmerkung zu diesem capitel sagt: die attribute sind nichts als unendliche substanzen, von denen eine jede selbst unendlich vollkommen sein musz. nur 2 aus diesen unendlich vielen attributen sind uns bekannt: denken und ausdehnung. alles andere, was man Gott beilegt, sind nur modi entweder aller seiner attribute (ewigkeit, unendlichkeit) oder nur des denkens (allweisheit) oder nur der ausdehnung (allgegenwart). mit dieser anmerkung stimmt der text überein. p. 36 werden die modi noch einmal genannt und es wird gesagt, sie könnten ohne die substanzen (d. h. die 2 attribute) nicht bestehen. p. 37 erfolgt die definition:

attribute oder, wie andere sie nennen, substanzen sind ein durch sich selbst bestehendes wesen, das sich deshalb durch sich selbst kund giebt und offenbart.

Diese attribute, welche als durch sich selbst bestehende wesen bezeichnet sind, sind zugleich auch die höchsten genera in der sphäre der begriffe. die bestimmung der tagesphilosophie, dasz eine definition genus und differentia angeben müsse, bekämpft Spinoza als durchaus ungenügend. denn zu jedem genus, das man für einen begriff angiebt, liegt die nöthigung vor, das höhere genus zu suchen und sofort bis zum obersten genus hin. hier würde die definition aufhören, da sich kein höheres genus mehr angeben liesze. basirt aber die definition aller übrigen begriffe auf der definition des obersten genus, die doch unmöglich ist, so steht es mit aller definition übel. ganz anders stellt sich die sache bei Spinoza. für ihn sind die höchsten genera die attribute. diese sind selbständigen wesens und bedürfen keines genusbegriffes, der sie besser erkläre, sondern sie werden durch sich selbst erkannt. nur für die modi gilt der satz, dasz sie durch ein anderes erkannt werden, nemlich durch die attribute.

(6. Die attribute wirken auf einander.)

Theil 2. die 2 attribute Gottes, welche wir allein kennen, sind aus der erfahrung erschlossen worden. in uns selbst finden wir nichts, das nicht unter einen der 2 begriffe, denken und ausdehnung, fiel. wenn wir daher auch a priori behaupten müssen, dasz Gott unendlich viel attribute habe, so müssen wir doch auch andererseits festhalten, dasz wir unserer natur nach von nicht mehr als 2 attributen Gottes etwas aussagen können. fragen wir nun nach dem verhältnis der attribute zu einander, so wird die betrachtung derselben im microcosmus uns darüber aufklärung verschaffen.

P. 86: in der ausdehnung nehmen wir nichts wahr, als bewegung und ruhe. diese 2 modi im körper sind der art, dasz nichts sie verändern kann als sie allein sich selbst. keine kraft des denkens kann einen stein in bewegung setzen oder ihn in seiner bewegung hemmen.

P. 87: nun finden wir aber, dasz der arm, der nach der einen richtung sich bewegt, sich

¹¹⁾ In der übersetzung von Schaarschmidt ist nur der ausdruck „eigentliche attribute“ für denken und ausd. gebraucht. der ausdruck „uneigentliche a.“ für alle übrigen kommt nicht vor. sie heissen gewöhnlich „die attr., welche Gott eigen genannt werden.“ ich erlaube mir die benennung „uneigentliche a.“ der kürze halber.

doch der anderen zuneigt. ich kann also bewirken, dasz die lebensgeister eine bewegung nach einer bestimmten richtung nehmen. ursache davon kann keine andre sein, als die, dasz die seele so mit dem körper vereinigt ist, dasz sie und der körper ein ganzes ausmachen.

Des denkens wirkung ist der begriff der dinge, so, dasz, je nachdem die seele diese wirkung erfasst, liebe oder hasz daraus entspringt. diese wirkung bringt keine ausdehnung mit sich, kann sie also auch nicht zur ursache haben. allein im denkenden dinge dürfen wir aller veränderungen ursache suchen. als beispiel diene die vernichtung der liebe. nicht der gegenstand selbst kann dieselbe zu wege bringen, sondern allein der begriff, der entweder im gegenstande etwas als schlecht auffasst oder etwas besseres kennen lernt, auf welches hin er die liebe ablenkt. dasz aber trotz alledem eine einwirkung des körpers auf die seele stattfindet, geht schon daraus hervor, dasz ersterer durch bewegung und ruhe sich der letzteren wahrnehmbar macht.

Eine einwirkung der attribute auf einander hat statt:

1. die seele wirkt auf den körper. der körper veranlaszt die lebensgeister nach einer bestimmten richtung sich zu bewegen. auf anlass der seele nehmen sie die richtung nach einem andern orte hin, wodurch denn oft in uns solche beklemmungen entstehen, deren wir uns mitunter bewusst sind, ohne den grund derselben zu wissen.
2. der körper wirkt auf die seele. p. 88. die seele kann gehindert werden die geister zu bewegen, sei es, dasz der körper die bewegung derselben allzusehr in anspruch nimmt oder dasz er ihre bewegung lähmt. die vornehmlichste wirkung des k. auf die s. aber ist die, dasz er sich ihr durch bewegung und ruhe wahrnehmbar macht.

Resultat.

1. Die attribute gehören Gott, der natura naturans, an.
2. der attribute Gottes sind unendlich viele.
3. jedes attribut ist nur in seiner art unendlich und vollkommen.
4. die gesamtheit der attribute bedeutet dasselbe, was die begriffe „Gott, natura naturans, substanz“ besagen.
5. von den unendlich vielen attributen Gottes sind uns nur 2 bekannt: denken und ausdehnung.
6. diese 2, denken und ausdehnung, sind die eigentlichen, wahren attribute Gottes, die ihn als in sich selbst wirkend auffassen.
7. alle anderen (uneigentlichen s. anm. 11.) attribute, die wir Gotte zuschreiben, sind nur aeuszerliche bezeichnungen und thun nicht kund, was Gott ist.
7. die attribute sind (in ihrer art) unendliche substanzen.
9. die attribute wirken auf einander ein.

Folgerung:

Die substanz ist eine, ist unendlich, vollkommen. von ihr gehen unmittelbar aus die modi: bewegung und ruhe einerseits, unendlicher intellect andererseits. diese modi sind von ewigkeit her und werden immer unverändert bleiben (I c. 9. s. 38). Spinoza nennt diese modi „söhne, produkte, machwerke Gottes.“ alle übrigen modi gehen nur mittelbar aus Gott hervor.

Die attribute dürfen wir mit den modi nicht identificiren, denn Sp. unterscheidet beide aufs strengste. ebenso wenig dürfen wir den attributen die stellung von mittelwesen zwischen Gott und den modi anweisen, denn die filii Dei stammen ja unmittelbar aus der substanz. es bleibt also nichts übrig als die attribute in die substanz hinein zu versetzen. damit stimmt überein, dasz sie selbst unendliche substanzen genannt werden und ihre gesamtheit der substanz gleich gesetzt wird (I. c. 2 s. 9. e. 7. s. 34. anm. II. vorr. 5. 43).

Jedes attribut ist unendlich und vollkommen, aber nicht absolut, sondern nur „in seiner art.“ daher kann Sp. wohl die gesamtheit aller attribute, noch nicht aber, wie wir es ihn später

werden thun sehen, ein attribut der ganzen substanz gleich setzen. hier dürfen wir den satz: „die substanz besteht aus den attributen“ noch im vollen, unverkürzten sinne nehmen, den wir ihm später, durch das überwiegen anderer aussprüche genöthigt, nicht mehr werden einräumen dürfen. hier sind die attribute noch so selbständig, dasz sie selbst den namen substanz verdienen, wenn auch ihre unendlichkeit und vollkommenheit in suo genere nicht an die unbedingte unendlichkeit und vollkommenheit der substanz hinanreicht. kurz:

im tractatus brevis sind von Sp. die attribute als substanz in der substanz gefaszt, als selbständige gebiete in der unbedingt unendlichen und vollkommenen substanz, deren jedes seine besondere, bedingte und modificirte unendlichkeit und vollkommenheit hat.

Drittes capitel.

Vergleichung der in cap. 1 und 2 gewonnenen resultate.

Im tr. br. hat Spinoza wieder die weise der benennung eintreten lassen, wie sie bei Cartesius meist üblich gewesen. wir lassen daher auch für seine schriften über die cartesische philosophie diese benennung in kraft treten und nennen attribut, was Sp. in den früheren schriften modus, modus aber, was er dort attribut nannte. (vgl. cap. 1 am schlusz).

I. In der cartesischen philosophie sind attribute und modi nicht wesentlich verschieden. beide fallen unter den gemeinsamen begriff der proprietates, eigenschaften. die attribute sind wesentliche eigenschaften der substanz, mit deren fortfall die substanz selbst vernichtet werden würde, die modi unwesentliche eigenschaften, die ohne schaden für die substanz ihr abgesprochen werden können.

Ganz anders im tractatus brevis. attribute und modi sind nicht mehr proprietates substantiae, vielmehr sind die modi zu affectionen der substanz geworden, die ihr allein noch (als hervorgegangenes dem hervorbringenden) gegenüberstehn, während die attribute in die substanz zurückgewichen, substanz innerhalb der substanz geworden sind.

II. Als attribute hatte schon Cartesius extensio und cogitatio bezeichnet, als modi nannte er necessitas, aeternitas, duratio u. s. w.

Der tract. brevis kennt auch nur jene 2 attribute als die uns bekannten. jene übrigen begriffe aber (necessitas u. s. w.) bezeichnet er nicht mehr als modi, sondern als „uneigentliche attribute“, die unbrauchbar seien, wenn man erfahren wolle, was Gott sei. die modi aber theilt er ein in solche, die unmittelbar von Gott ausgehen (bewegung und ruhe, unendl. intellect), und solche, die mittelbar von Gott ausgehen.

III. Bei Cartesius sind die attribute d. h. die das wesen der substanz constituirenden proprietates mit der substanz objectiv-real verbunden. die modi, welche das wesen der substanz nicht ausmachen, werden nur behufs besseren verständnisses von der vernunft an die substanz herangebracht und nur durch die vernunft von der substanz unterschieden (cogg. met. c. 3. §. 2. man beachte hier wohl, dasz man statt attribut das wort modus und umgekehrt setzen musz. das geht gleich aus der folgenden aufzählung hervor, wo als die 2 modi die extensio und cogitatio bezeichnet werden).

Im tract. brevis ist vom verhältnis der vernunft zu den attributa und modi nicht gesprochen, aber es lässt sich aus dem, was vorliegt, feststellen,

dasz im tract. brevis verglichen mit der darstellung der cartesischen philosophie eine objectivierung im begriff sowohl des modus als auch des attributes statt gefunden hat, denn, a. da der begriff des modus eine ganz andere färbung bekommen und aufgehört hat, eine pro-

prietas an der substanz zu bezeichnen, jetzt vielmehr eine wirklich existirende, endliche affection der substanz ausdrückt, so wird die frage, ob die vernunft den modus nur vorstelle, oder ob er realiter existire, nach ihrem ersten theile mit nein, nach ihrem zweiten mit ja beantwortet werden müssen.

b. bei den attributen haben wir zwischen eigentlichen und uneigentlichen zu unterscheiden. von diesen spricht es der tract. geradezu aus, dasz sie nur „auszerliche bezeichnungen Gottes“ sind, nichts als „beiwörter“, die „nichts substantielles aussagen, woraus Gott allein besteht.“ die eigentlichen attribute aber sind substanz in der substanz, haben objectiv-reale existenz, denn sie werden als so selbständig dargestellt, dasz sie, von einander geschieden, doch in bestimmter weise auf einander wirken.

Wäre Spinoza auf dem standpunkte des tractates stehen geblieben, so würden die recht haben, welche behaupten, dasz in seiner philosophie den attributen eine reale existenz neben der substanz und den modi zukäme und dasz sie nicht nur verschiedene betrachtungsweisen des verstandes seien. die blüthe der philosophischen arbeiten Spinozas, seine ethik, an die wir nunmehr gehen, soll uns lehren, ob er auch später bei den aufstellungen des tractatus stehen geblieben ist oder ob die consequenz seines systems ein weiteres fortschreiten zu stande gebracht hat.

Viertes capitel.

Die lehre Spinozas von den attributen in der ethik und den gleichzeitigen briefen.

Der erste theil. unter den definitionen, welche denselben eröffnen, finden wir auch die des attributs:

(1. Definition des attributum.)

def. 4. unter attribut verstehe ich das, was der verstand von der substanz auffaszt als das ihr wesen constituirende. — per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tamquam ejusdem essentiam constituens.

Dasz constituens neutrum ist und sich auf quod bezieht, erweist pars II. prop. 7. schol.: quod, quicquid ab infinito intellectu percipi potest tamquam substantiae essentiam constituens . . . und auch alle stellen, in denen gesagt ist, dasz das wesen der substanz in den attributen seinen ausdrück finde z. b. p. I. pr. 19. dem; pr. 29. schol. u. s. w. nun ist attribut nicht schlechthin erklärt als das, was das wesen der substanz constituirt, sondern als das, was der verstand als ein sie constituirendes erkennt (percipit). jedenfalls ist es auffällig, dasz der verstand in der definition erwähnt wird, wenn wir auch auf diese definition allein gestützt nicht wohl die blosze subjectivität der attribute würden erweisen können. bei der betrachtung der folgenden stellen aber wird es von gewicht sein, zu wissen, dasz das subject von vorher ein bei der definition des attributs eine rolle gespielt hat, während bei der substanz an dasselbe zu denken innerhalb der spinozistischen philosophie und vor allem in einer definition eine pure unmöglichkeit sein würde.

(2. Der attribute sind unendlich viele — sie sind nicht mehr blosz, in suo genere infinita.)

Nach def. 6 sind der attribute unendlich viele. sie gehören der substanz an, die hier Gott genannt wird. Gott oder die substanz, sagt die explicatio, sei ein absolute infinitum, non autem in suo genere. man könnte in erinnerung der früheren auffassung Spinozas auch hier vermuthen, dasz er dem attribut im gegensatze zur substanz eine infinitas in suo genere zuschreibe. wäre das der fall, so würden wir weiter zu der vermuthung berechtigt sein, dasz die auffassung

des attributis in der ethik noch die frühere sei. aber dem attribut kommt hier nicht mehr bloß eine infinitas in suo genere zu, denn:

- a. in der ganzen ethik wird dem attributum das prädicat „in suo genere infinitum“ nicht beigelegt. auch an unserer stelle, def. 6, wo es zur klarlegung der begriffe wesentlich gewesen wäre, ein beispiel für die infinitas in suo genere zu haben, werden die attribute, was doch nahe lag, nicht als beispiel angeführt.
- b. die einzige stelle, welche beim ersten anblick gegen meine aufstellung zu sprechen scheinen könnte, p. I. prop. 16 dem. attributa . . . quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, sagt nicht aus, daß das attribut „in seiner art unendlich“ sei, sondern, daß jedes attribut eine einzigartige ausdrucksweise des unendlichen wesens (der substanz) sei.

Wir werden später sehen, daß die modi infiniti es sind, denen eine infinitas i. s. g. zukommt, daß aber die attribute sowol in ihrer gesamtheit wie auch jedes einzelne derselben mit der substanz zusammenfallen.

(3 Extra intellectum, in der Natur, giebt es nur substanz und modi: — substanz-gesamtheit aller attribute.)

In prop. 4, dem. treten zum ersten male zwei wichtige sätze auf:

1. extra intellectum nihil datur praeter substantiam ejusque affectiones. (vgl. p. I. pr. 6. cor.; prop. XV., dem. u. ö.)
2. die begriffe „substanz“ und „attribute der substanz“ besagen dasselbe (sive, quod idem est). auch dies ist öfter ausgesprochen z. b. pr. 10 und 19, 20 cor. 2. nun geschieht aber diese gleichsetzung der substanz und der gesamtheit ihrer attribute nach axioma 4: effectus cognitio a cognitione causae dependet. die attribute werden also als effectus der substanz, ihrer causa, betrachtet. weiter ist aber alles, was aus Gott folgt, modus und zwar, was unmittelbar aus ihm folgt, modus infinitus, was nur mittelbar aus ihm folgt, modus finitus (prop. 22. 23). sind also die attribute effectus Dei objectiv, so fallen sie mit den modis infinitis zusammen. dagegen spricht, daß (pr. 22. 23) vielmehr diese modi ebensowol als aus einem der attribute Gottes als aus Gott selbst folgend dargestellt werden. also können die attribute nicht modi sein, also auch nicht aus Gott objectiv folgen, vielmehr sind sie effectus der substanz nur intra intellectum, für unser denken.

(4. Jedes attribut ist die ganze substanz.)

Prop. 10: unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.

der beweis dieses satzes nimmt folgenden verlauf: der verstand faszt das attribut auf als das, was das wesen der substanz ausmacht (def. 4), also muß das attribut durch sich selbst aufgefaßt werden (def. 3).

Dieser beweis zwingt uns zu folgender aufstellung. nach def. 3 ist die substanz das, was in se et per se concipitur. die substanz hat unendlich viel attribute. jedem derselben kommt das in se et per se concipi zu. statt dieses ausdrucks setzen wir aus def. 3 den begriff substanz ein. also: attribut = substanz. unendlich viel attribute = unendlich viel substanz. die eine substanz = unendlich viel attributen (def. 6), also: die eine substanz = unendlich viel substanz. diese letzte folgerung weist Sp. entschieden ab (prop. 14).

Die lösung der schwierigkeit wird in der antwort auf die frage liegen:
wie können die vielen attribute eine einheit sein?
gehen wir, die antwort zu finden, weiter.

Prop. 12: nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi.

In Cartesius' philosophie ist die antwort auf obige frage leicht: die attribute sind nichts als eigenschaften an der einen substanz. auch nach dem tract. brevis ist die antwort nicht schwer: die attribute sind bestimmte gebiete in der substanz, deren jedes in seiner art unendlich ist und die auf einander wirken können. dies „aufeinander wirken“ wird aber, wenn wir auch die späteren entwickelungen der ethik hier noch ausser acht lassen, schon im schol. zu prop. 10 ausgeschlossen, weshalb es für uns unmöglich wird den lösungsversuch des tractatus auf die ethik zu übertragen, denn unendlich viel attribute mit objectiver existenz in einer substanz, die gar keine einwirkung auf einander haben, zerreißen die substanz oder drücken sie, die ja der urquell von allem, ja das allein wirkliche sein soll, zu einer notio universalis im sinn des nominalismus herab. beides geht nach der ethik nicht an gegen jenes, dasz es mehrere substanzen mit je einem attribut gebe, richtet sich prop. 6. nach prop. 12 darf kein attribut so aufgefasst werden, dasz es eine theilung in die substanz hineinbringt. nun hat aber die substanz unendlich viel attribute. jedes derselben ist unendlich, jedes macht das wesen der substanz aus, jedes kann definiert werden wie die substanz definiert wird, jedes wird nur durch sich selbst aufgefasst wie die substanz. und doch ist die vielheit der so hoch erhabenen attribute ein nichts, denn sie bringt keine theilung der einen, unendlichen substanz hervor. will man also nicht ein dogma in Spinozas system statuiren wie das trinitätsdogma der kirche, so bleibt kein anderer ausweg als zu sagen:

jedes attribut ist die ganze substanz.

(5. Attribute und modi in ihrem verhältnis zur substanz.)

Prop. 22. 23. Kirchmann (erläuterungen zu Sp. ethik s. 34) erklärt, dasz die unendlichen modi, welche unmittelbar aus Gott folgen (intellectus infinitus, modus et quies) den attributen gleich seien und dasz Sp. sich nur geschaut habe sie unter dieselben aufzunehmen, weil dann die einheit der substanz durch die grözere zahl der attribute gefährdet worden wäre. das ist unrichtig. Kirchmann hat nur die 2 uns bekannten attribute im auge, vergisst aber, dasz Sp. der substanz unendlich viel attribute zuertheilt und die grözere anzahl derselben ihm also nie ein hindernis der einheit der substanz gewesen sein kann.

Eine betrachtung des verhältnisses der attribute zu den unendlichen modi liefert uns vielmehr eine bestätigung des schon gefundenen.

Die unendlichen modi folgen unmittelbar aus Gott. also können die attribute nicht mittelglieder zwischen der substanz und den modi sein. jene unmittelbar aus Gott folgenden modi sind unendlich. das haben sie mit der substanz gemein, unterscheiden sich von derselben aber dadurch, dasz die substanz causa sui ist, nur aus sich begriffen wird, dasz ihr begriff ihre existenz einschlieszt, dasz der begriff des modus aber nicht auch dessen existenz einschlieszt und dasz die modi nur aus der substanz begriffen werden (prop. 24); ferner dadurch, dasz die substanz absolute infinita ist, die modi aber in suo genere infiniti, denn von der substanz können alle möglichen attribute bejaht werden, die unendlichen modi aber sind affectionen nur eines attributes der substanz (def. 6 expl.)

Die attribute haben keine selbständige stellung zwischen der substanz und den modi. wollten wir sie nun diesen gleich setzen, wie Kirchmann thut, so würden wir Spinoza ein falsches bedenken unterschieben, wie oben gezeigt ist, andererseits geriethen wir in widerspruch mit allen den stellen, in denen substanz und attribut gleich gesetzt, ja gleich definiert werden. also müssen wir die attribute in die substanz hineinversetzen

Thun wir das nun in der weise, dasz wir den attributen objectiv-reale existenz zuschreiben, so wird jedes attribut, da es mit der substanz gleich definiert wird, auch causa sui, also sub-

stanz sein. da aber Sp. die mehrheit der substanzen nicht zugiebt, so bleibt wiederum nichts übrig als anzunehmen, dasz jedes attribut gleich der ganzen substanz ist.

Prop. 28. 29. aus der dem. zu prop. 28 (ex Deo vel aliquo ejus attributo) und dem schol. zu prop. 29 (ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attributorum) ergibt sich von neuem, dasz nicht allein die gesamtheit der attribute sondern jedes einzelne attribut den begriff „Gott“ oder „substanz“ ganz umfasst. dasselbe erhellt noch deutlicher aus

(6. Die attribute sind verschiedene weisen, die substanz zu betrachten, welche dem verstande angehören.)

Prop. 30. im lehrsatz heiszt es: der verstand, endlich oder unendlich, faszt auf attribute und modi Gottes und nichts mehr.

beweis: in der natur d. h. extra intellectum gibt es nur eine substanz und ihre modi.

da nun, was im verstande vorhanden ist, auch in der natur vorhanden ist, so kann ein verstand, endlich oder unendlich, nichts weiter auffassen als attribute und modi.

So Spinoza. was folgern wir daraus? wirklich, in der natur, sagt er, giebt es nichts weiter als substanz und modi. im verstande gibt es nichts weiter als attribute und modi. was im verstande ist, deckt sich mit dem was in der natur ist. also decken sich modi und modi, attributa und substantia. dasselbe, was, wenn man es extra intellectum betrachtet, substantia genannt wird, wird, wenn man seine vorstellung im verstande ansieht, attributa genannt. hier sehen wir eigentlich bereits auf den grund: die attribute sind verschiedene auffassungen, welche der verstand von der substanz sich macht. die erörterung der stellen aus dem 2. und 3. theil der ethik wird diesen satz zur evidenz erheben.

Der zweite theil. die erste definition schon bestätigt unsere auffassung. es soll erklärt werden, was corpus sei. nach dem früher gesagten ist corpus als modus eine affectio attributi cujusdam, nemlich der extensio. hier aber erklärt Sp., corpus sei ein modus, „qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo ac determinato modo exprimit.“ die combination der 1. und 2. erklärung ergibt, dasz attribut nichts anderes ist als eine weise Gottes dasein zu betrachten. von besonderer wichtigkeit aber sind folgende sätze:

Prop. 5. das wirkliche sein der vorstellungen erkennt Gott nur insofern als seine ursache an, als er als denkendes wesen betrachtet wird (consideratur) und nicht, insofern Gott durch ein anderes attribut angedrückt wird (explicatur).

Prop. 6. die modi eines jeden attributs haben Gott zur ursache, sofern er nur unter dem attribut, dessen modi sie sind, und nicht unter einem andern betrachtet wird (consideratur).

Prop. 7. ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

Ich habe, als ich die stellen des ersten theils, die vom attribut handeln, in betracht zog, kein gewicht auf worte wie consideratur, explicatur, exprimit u. s. w. gelegt, sondern allein aus der sache argumantirt. hier erst will ich auch auf diese worte gewicht legen, denn in prop. 5—7, in denen Spinoza auf den kern und stern seiner attributenlehre zu sprechen kommt, wären solche worte undenkbar, wenn er die attribute noch wie früher als selbständige existenzen in der substanz aufgefasst haben wollte.

Sehen wir uns den gedankenfortschritt in obigen sätzen an. prop. 5 beweist, dasz eine vorstellung nicht von ihrem gegenstande bewirkt wird, sondern von anderen vorstellungen, die ihr zeitlich und ursächlich vorangehen. es folgt das aus p. I. pr. 10. wollte Sp. die attribute als selbständige gebiete oder als kräfte in der substanz angesehen wissen, so konnte er den ausdruck „quatenus — consideratur“ in der prop. nicht gebrauchen, sondern er muszte sagen: „insofern,

als das attribut des denkens in Gott selbständig existirt.“ welchen grund hätte er gehabt, hier an der wichtigsten stelle, von einer auffassung, einer explicatio Gottes durch den verstand zu reden, wenn er die attribute nicht wirklich allein dem verstande zugeschrieben hätte! und nun erinnere man sich, was wir zu def. 4 des 1. theils bemerkt haben.

In prop. 6 verallgemeinert Sp. nur das in prop. 5 gesagte für alle modi und attribute und wieder haben wir das „quatenus consideratur“ sowol im lehrsatze als auch im beweise.

In prop. 7 endlich wird der satz aufgestellt, der das system von nun an beherrscht:

(7. Die attribute wirken nicht auf einander.)

die ordnung und verknüpfung der vorstellungen ist dieselbe wie die ordnung und verknüpfung der dinge.

Wir sind der auslegung dieses satzes überhoben, da Sp. selbst sie im scholion in groszer klarheit gegeben hat: alles, was der unendliche verstand als das auffasst, was das wesen der substanz ausmacht, gehört zu einer einzigen substanz. die denkende und ausgedehnte substanz sind ein und dieselbe, die bald unter jenem, bald unter diesem attribut aufgefasst wird (substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur). Sp. sagt nicht: wir nehmen an der einen substanz hier dies, dort jenes attribut wahr, sondern: bald (jam) begreifen wir die substanz unter diesem, bald unter jenem attribut. unser philosoph fährt fort: darum ist auch ein modus der ausdehnung und seine vorstellung ein und dasselbe, nur auf verschiedene weise ausgedrückt.

Also ist es mit dem in prop. 1 gelehrt parallelismus nicht so, dasz in verschiedenen selbständigen gebieten innerhalb der einen substanz bestimmte reihen oder verknüpfungen sind, die zufälliger oder wunderbarer weise parallel laufen und für die ein einigendes princip fehlt. wäre das der fall, so stände Spinozas system niedriger als das des Cartesius, niedriger als sein tractatus brevis. denn Cartesius und die occasionalisten, wie auch der tractatus br. bringen eine, wenn auch das denken nicht befriedigende, einheit zwischen ausdehnung und denken zu stande. Sp. aber hätte in dem eben angenommenen falle nichts weiter für die vereinigung als den begriff parallelismus, ordo idem, dem in seinem system nichts real existirendes entspricht und dem allein die eine substanz entsprechen dürfte, wenn jener begriff zur vereinigung der 2 attribute genügen sollte. da das nicht der fall ist, so würde Sp. an dieser stelle seines systems früher (im tract. br.) schon erklärtes jetzt unerklärt lassen und uns einen dualismus zweier substanzen oder doch einen dualismus in der substanz anzunehmen nöthigen, ja einen polytheismus, da ja der attribute unendlich viele sind. Sp. wäre dann nicht mehr der consequente denker, der energievoll die einheit der substanz zu festigen gesucht, was seinen vorgängern nicht gelungen war, ja es wäre nicht einmal ein fortschritt, sondern ein rückschritt in seiner philosophie bemerkbar¹²⁾. denn die blozse behauptung, dasz die substanz eine sei, neben welcher der schreiende dualismus der attribute einherginge, wäre ein blozses wortgeklingel. hätte darum Sp. in dem angeführten scholion auch nicht so klar über diesen punkt gesprochen, wie er es in der that gethan hat, wir würden doch jede andere auffassung abweisen müssen.

Wenn wir Gott, sagt er, unter dem attribut der ausdehnung oder des denkens betrachten, so sehen wir stets dieselbe reihenfolge der ursachen, dieselbe ordnung der dinge. warum? weil wir auf verschiedene weise die substanz betrachten, sie selbst aber eine und dieselbe ist und bleibt und nicht 2 oder 3 oder unendlich viele reihen von ursachen neben einander enthält, sondern nur eine reihe, die uns je nach der verschiedenen betrachtungsweise verschieden erscheint.

¹²⁾ vgl. über diesen punkt auch Dähning, krit. gesch. der phil. p. 293.

so lange wir daher die dinge nur als zustände des denkens auffassen (*consideramus*), so lange erklären wir (*explicamus*) die ordnung der natur und die verknüpfung der ursachen auch allein durch das attribut des denkens. dasselbe findet statt, wenn wir sie als zustände der ausdehnung auffassen, wo wir sie dann nur aus diesem attribut erklären können.

Prop. 13 schol. dem eben entwickelten gemäsz sind nun auch beim menschen, dessen wesen aus gewissen modi der attribute Gottes gebildet wird (prop. 10 coroll.), leib und seele nicht nur vereint, sondern sie sind eine einheit. von einer wechselwirkung beider auf einander, wie wir sie im tractatus brevis sehen, ist nicht mehr die rede. leib und seele sind dieselbe sache, die unter verschiedenen attributen betrachtet werden kann. insofern man den menschen unter dem attribut der ausdehnung betrachtet, ist er körper, sofern man ihn unter dem attribut des denkens betrachtet, ist er seele d. h. vorstellung des körpers (prop. 11. 13).

Noch deutlicher wird dasselbe aus prop. 21: „die vorstellung der seele ist auf dieselbe weise mit der seele geeint, wie die seele selbst mit dem körper geeint ist.“ hier ist nur eine wahl unter 2 annahmen. entweder besteht der mensch aus leib, seele und vorstellung der seele als 3 getrennten dingen (eigenschaften, kräften u. dgl. m, die an einer substanz haften), oder der mensch ist ein einheitliches wesen, das verschieden betrachtet wird, als leib und als seele. die seele ist die vorstellung des leibes. die vorstellung dieser vorstellung ist die vorstellung der seele. wie diese zweite vorstellung mit der ersten geeint ist, so ist auch die erste vorstellung mit dem körper geeint. die erste und zweite vorstellung sind aber nicht nur geeint, sondern ein und dasselbe ding, darum auch die erste vorstellung und der körper. Sp sagt das letztere ausdrücklich auch hier wieder im scholion: „ich habe gezeigt, dasz die vorstellung des körpers und der körper d. h. die seele und der körper ein und dasselbe einzelding sind, was bald unter dem attribut des denkens, bald unter dem attribut der ausdehnung aufgefasst wird.“ was aber von seele und körper im menschen gilt, das gilt auch von dem, dessen modi diese beiden sind, den attributen.

Aus dem dritten theile fügen wir noch einige stellen hinzu, welche denselben gedanken ausführen.

Prop. 2 schol. „seele und körper sind dasselbe ding, was bald unter dem attribut des denkens, bald unter dem der ausdehnung aufgefasst wird. (*concepitur*). daher kommt es, dasz die ordnung und verknüpfung der dinge nur eine ist, mag die natur unter diesem oder jenem attribut aufgefasst werden, folglich auch, dasz die ordnung des handelns und leidens bei unserem körper von natur zugleich ist mit der ordnung des handelns und leidens der seele.“ daher denn der satz:

prop. 2: „der körper kann die seele nicht zum denken und die seele den körper nicht zu bewegung oder ruhe oder sonst etwas bestimmen.“

warum nicht? weil sie 2 feindliche pole sind, die einander abstoszen? keineswegs, sondern weil in wirklichkeit nur ein ding existirt, das wir bald als seele, bald als körper erklären.

Nachdem Sp. seinen satz aus der erfahrung erläutert hat, wiederholt er noch einmal: „dies alles zeigt deutlich, dasz sowohl der entschluss der seele wie das begehren und die bestimmung des körpers von natur zugleich sind oder vielmehr dasz sie ein und dieselbe sache sind, welche, wenn man sie unter dem attribut des denkens auffasst und durch dieses ausdrückt, entschluss heiszt, und die unter dem attribut der ausdehnung aufgefasst und aus den gesetzen der bewegung und ruhe abgeleitet bestimmung heiszt.“ Wir fassen auf (*consideramus*, *concepimus*) und erklären (*explicamus*) immer ein und dasselbe ding, das wir früher gewohnt waren, in 2 dinge zu spalten. wir begreifen und erklären es unter verschiedenen attributen. die attribute kommen also nur dem, das *consideratur*, *concepit*, *explicat* zu, nicht dem *conceptum* und *explicatum*, denn hätten sie getrennte, reale existenz in demselben, dann wäre die spaltung der „*una eadem*“

que res“ so thöricht nicht und es bedürfte nicht der weiten, so oft wiederholten polemik.

Werfen wir noch einen blick auf die briefe Spinoza's, die für die attributenlehre in betracht kommen. es sind br. 2, 4, 27, die beiden ersten geschrieben 1661, der dritte 1663. auch hier sehen wir eine allmähliche entwicklung. im zweiten briefe sind zwar die definitionen von substanz und attribut im wesentlichen schon dieselben wie späterhin, doch wird dem attribut noch infinitas in suo genere beigelegt und die auffassung steht somit der des tractatus näher. im vierten briefe finden sich dieselben definitionen. daneben wird der satz ausgesprochen, quod praeter substantiam et accidentia nihil detur realiter sive extra intellectum.

Der 27. brief endlich stimmt mit der entwicklung in der ethik vollkommen überein, er sagt: per substantiam intelligo id, quod in se et per se concipitur, h. e., ejus conceptus non involvit conceptum alterius rei. **idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus substantiae talem naturam tribuentis.** die deutlichste stelle, angesichts deren man kaum begreift, wie die lehre vom attribut jemals hat anlass zu langwierigem streiten geben können. substanz und attribut sind ein und dasselbe, die substanz erhält nur den namen attribut mit rücksicht auf den verstand, der der substanz eine irgendwie beschaffene natur beilegt. zum überflusz fährt der philosoph noch fort: haec definitio satis clare, quid per substantiam sive attributum intelligere volo, explicat.

Resultat.

1. Attribut ist das, was der verstand von der substanz erfasst als das ihr wesen ausmachende.

2. Der substanz können unendlich viel attribute beigelegt werden, von denen uns aus der erfahrung 2, denken und ausdehnung, bekannt sind.

3. Jedes attribut ist unendlich und zwar nicht mehr bloz in suo genere, sondern absolut unendlich wie die substanz.

4. Der begriff „die substanz“ ist gleichwerthig mit „die attribute.“

5. Ebenso ist die substanz = jedem attribut. jedes attribut umfaszt also die ganze, ungetheilte, eine substanz.

6. Demnach kommt dem attribut auch dieselbe definition zu wie der substanz, ep. 27.

7. In der natur (der wirklichkeit, extra intellectum) existiren nur die substanz und die modi.

8. Die attribute existiren nur intra intellectum und sind verschiedene weisen, die substanz zu betrachten. jedes attribut ist die substanz selbst, sofern der intellect sie betrachtet und ihr irgendwelche natur beilegt. ep. 27.

9. Die attribute wirken nicht aufeinander ein, d. h. man kann die substanz entweder als denkendes oder als ausgedehntes ding betrachten. jedesmal wird sich dieselbe ordnung der dinge ergeben. dasz aber beide betrachtungsweisen zugleich statt fänden, ist unmöglich.

Fünftes capitel.

Die entwicklung des attributbegriffes bei Spinoza.

Nachdem wir aus Spinoza's schriften die stellen ausgehoben und erklärt haben, welche von den attributen handeln, sind wir im stande, die entwicklung, welche der attributbegriff in Spinozas philosophie allmählich genommen, zu beschreiben.

Wir sahen, dasz bei Cartesius „attribut nichts mehr besagen sollte als: höchster begriff unter allen eigenschaftsbegriffen, die einer substanz beigelegt werden können. er hatte 2 soleher

höchsten eigenschaftsbegriffe, denken und ausdehnung, welche er für der substanz wesentliche eigenschaften erklärte. die übrigen proprietates, modi genannt, sind der substanz nicht wesentlich, werden nur durch die vernunft von ihr unterschieden.

Spinoza vertauschte in seiner darstellung der cartesianischen lehre die namen, nannte modi die 2 wesentlichen eigenschaften, attribute aber die unwesentlichen.

So geringfügig diese vertauschung erscheinen könnte, da schon bei Cartesius ein schwanken in jenen begriffen sich findet, so wichtig ist sie für die weitere entwicklung des attributbegriffes bei Spinoza geworden. meines wissens ist hierauf noch nicht aufmerksam gemacht worden. so sagt z. b. Erdmann (gesch. II. p. 55): „Spinoza hat den in seinen cogg. met. I,3 ausgesprochenen satz, dasz die substanz als solche uns nicht afficire und dasz sie daher durch ein attribut, das von ihr nur ratione distinguitur zu erklären sei, niemals vergessen.“ Erdmann spricht in seiner abhandlung von den 2 attributen, denken und ausdehnung, Spinoza aber nennt, wie ich in cap. 1 weitläufig erwiesen habe, attribut, was Cartesius modus nennt, meint also in jener stelle nicht die cogitatio und extensio, sondern begriffe wie necessitas, aeternitas u. dgl. m. dennoch ist Erdmanns ausspruch materiell vollkommen richtig, denn das ergibt sich als resultat der bisherigen untersuchung, dasz der spätere spinozistische attributbegriff sowol den modusbegriff als auch den attributbegriff des Cartesius in eins zusammengefasst und die in jedem dieser 2 begriffe liegenden elemente weiter entwickelt hat, während der begriff des modus bei Spinoza eine völlig andere bedeutung erhielt (s. die vergleihung des in cap. 1. 2 gewonnenen in cap. 3, II.)

Die verwendung, welche Spinoza von den ihm von Cartesius überkommenen begriffen machte, war folgende:

- I. Aus dem, was Cartesius attribut, er selbst in seinen schriften über cartesianische philosophie modus nannte, entnahm er für seinen späteren attributbegriff:
 - a. dasz die attributbegriffe die höchsten sind, welche alles uns bekannte sein umfassen.
 - b. dasz ihrer (für uns) 2 sind.
 - c. dasz sie das wesen der substanz constituiren.
- II. Aus dem, was Cartesius modus, Spinoza früher attribut nannte, entnahm er für seinen späteren attributbegriff
 - a. dasz die attribute nur von der vernunft an die substanz herangebracht werden und dasz ihr unterschied nur auf der betrachtung und auffassung der vernunft beruht, während die substanz eine ist und bleibt.
 - b. dasz daher extra intellectum nichts auszer der substanz und den (neuen) modi existire.

Von diesen 2 ansätzen aus hat sich ein zweifaches entwicklungsstadium des attributbegriffes ergeben, im tractatus brevis, der den satz unter nro. I. einseitig weiter entwickelte, den andern, nro. II., vernachlässigte, in der ethik, die den ansatz nro. II. weiter entwickelte und darnach eine correctur des aus der weiterentwicklung von ansatz I. gewonnenen eintreten liess.

Erstes stadium.

Einseitige entwicklung von nro. I. im tractatus brevis.

1. Von den 3 punkten, welche hier in betracht kommen, sagt der erste aus, dasz die attributbegriffe die höchsten sind und dasz sie alles bekannte sein umfassen.

Diesen satz führt der tractatus brevis in sofern weiter als er die attribute nicht mehr als blosze begriffe betrachtet, sondern ihnen eine selbständige, objectiv reale existenz innerhalb der substanz zuschreibt. die attribute werden aus wesentlichen eigenschaften substanz in der substanz, die in ihrer art unendlich sind. will man sich das verhältnis dieser in ihrer art unendlichen

substanzen zu der absolut unendlichen an einem bilde deutlich machen, so denke man letztere als eine fläche, die nach länge und breite sich unendlich weit ausdehnt, jene aber als neben einander liegende und sich begrenzende längsstreifen. diese streifen sind unendlich, aber nur hinsichtlich der länge. was die breite betrifft, so sind sie durcheinander begrenzt. die fläche bleibt unendlich auch in betreff der breite, die nun durch unendlich viele streifen in unendlich viele theile getheilt wird. die fläche ist (im verhältnis zu den streifen) absolut unendlich, d. h. nach länge und breite, die streifen sind als längsstreifen nur in ihrer art d. h. der länge nach unendlich, der breite nach endlich. somit besteht die absolut unendliche fläche aus unendlich vielen in ihrer art unendlichen streifen.

2. Die zweizahl der attribute des Cartesius, abhängig von der zweizahl der substanzen, welche er annahm, ist im tractatus beibehalten aber auf die uns bekannten attribute beschränkt worden. sehen wir von dem, was uns bekannt ist, ab, so müssen wir der einen, unendlichen substanz auch unendlich viel attribute geben, denn ein ding hat um so mehr attribute, je mehr realität es hat. alle attribute, die man der substanz auszer jenen 2 uns bekannten beilegt, sind keine eigentlichen attribute Gottes, sondern nur äusserliche bezeichnungen, die über sein wesen keinen aufschluss geben.

3. Cartesius hatte ganz allgemein gesagt, dasz die attribute das wesen der substanz constituiren. der tractatus brevis bestimmt das näher dahin, dasz die substanz aus den attributen zusammengesetzt ist, aus ihnen besteht (constat). Cartesius hatte mehrere substanzen, deren jede eine wesentliche, sie spezifisch characterisirende eigenschaft (praecipua proprietas) hatte: das attribut. Spinoza kennt nur eine substanz, in der jene praecipuae proprietates sich zu selbständigen gebieten consolidiren.

Endlich kommt ein neues moment auf dieser stufe hinzu:

4. Die attribute vermögen auf einander zu wirken. das denken vermag durch die spiritus animales dem körper eine bestimmte richtung zu geben, der körper kann sich durch bewegung und ruhe der seele wahrnehmbar machen.

Zweites stadium.

Entwicklung des ansatzes nro. II. in der ethik und correctur der aus nro. I. erfolgten entwicklung.

Spinoza wollte des Cartesius lehre in sofern weiter bilden als er an stelle des dualismus den monismus zu setzen bestrebt war. es kam somit darauf an, die höchsten begriffe der cartesischen philosophie, die 2 substanzen, in eine zusammen zu fassen. er setzte darum als ausgangspunkt für seine philosophie die „eine substanz.“ damit war aber nicht alles gethan. auszer dem substanzbegriff fanden sich noch andere begriffe im denken vor, die der einzeldinge und die gattungsbegriffe. verfolgte man letztere weiter und weiter, so kam man endlich bei 2 begriffen an, ausdehnung und denken, die alles uns bekannte umfassen. es galt nunmehr, das verhältnis dieser beiden zu der einen substanz zu bestimmen und die einzeldinge aus dem begriffe der substanz und der attribute zu erklären. vom gelingen oder mislingen dieser arbeit hing es ab, ob der cartesische dualismus als fortgeschafft zu betrachten sei oder nicht. denn angenommen, das verhältnis der 2 attribute zur substanz wird so bestimmt, dasz jene nicht wesentlich ein anderes sind als des Cartesius denkende und ausgedehnte substanz d. h. dasz sie in ihrer selbständigkeit zu einander und der substanz gegenüber verharren, so ist die behauptung von der einheit der substanz eben nichts als behauptung, in wirklichkeit ist der widerspruch nicht gelöst.

Dieser tadel trifft den tractatus brevis. eine substanz, die aus einzelnen, in ihrer art unendlichen attributen, die selbst noch den namen substanzen (s. cap. 2. nro. [5]) verdienen und auf einander zu wirken vermögen, zusammengesetzt ist, ist eine substanz nur dem namen nach.

Hier nun tritt die entwicklung des zweiten aus der cartesischen philosophie gewonnenen ansatzes in der ethik ein, um diese fehler zu corrigiren und die scheinheit der substanz zu einer wirklichen einheit werden zu lassen. der attributbegriff der cogitata metaphysica behauptete zweierlei: nur durch die vernunft wird das attribut von der substanz unterschieden; ausser substanz und modi giebt es extra intellectum nichts.

Die entwicklung im tractatus hatte ihr gutes relatives recht gehabt. Spinoza hatte erkannt, dasz die attribute mehr seien als blosze „eigenschaften“ der substanz. aber das bestreben sie über den begriff der proprietates zu erheben hatte ihn zu weit geführt, so dasz die attribute selbst zu substanzen wurden.

Jene andere behauptung der cartesianischen philosophie, dasz die attribute nur durch die vernunft von der substanz unterschieden würden, hatte die attribute ebenfalls nur als „proprieta-tes“ im auge. darum ging Spinoza weiter und sagte nicht mehr: die vernunft unterscheidet attribute von der substanz, sondern: die vernunft faszt die substanz selbst auf bald als denkende, bald als ausgedehnte, bald unter diesem, bald unter jenem attribute. es ist und bleibt ewig eine und dieselbe unveränderliche substanz, die bald als inbegriff alles denkens, bald als inbegriff aller ausdehnung unserem verstande erscheint, je nachdem wir sie so oder so anschauen, gleichwie auch im menschen, dessen wesen aus gewissen modis der attribute Gottes gebildet wird (II. pr. 10 cor.), seele und koerper ein und dasselbe einzelding sind, welches bald unter dem attribut des denkens, bald unter dem der ausdehnung aufgefasst wird (II. pr. 21. schol.). hiermit erst ist die einheit der substanz wirklich hergestellt und der satz gewinnt sein volles recht: extra intellectum nihil datur nisi substantiam ejusque affectiones.

