

Der Willensbegriff in der Lehre Spinoza's.

Von

Raoul Richter.

Wer über die Spinozische Willenslehre etwas erfahren möchte und mit dem Aufbau der »Ethik« vertraut ist, wird sich naturgemäß zunächst unter den den einzelnen Theilen vorangeschickten Definitionen nach einer Begriffsbestimmung des Willens umsehen, um darin die allgemeinste Auffassung von seinem Wesen im System kennen zu lernen. Aber diese »allgemeinste Auffassung« wird ihm gleich als eine höchst sonderbare entgegentreten; denn unter den einleitenden Definitionen sucht er den Willen vergeblich und gewinnt somit die Vermuthung, dass dieser aus den Grundbegriffen des Systems verbannt sei. Gleich dem ersten, metaphysischen, Theil werden alle die Hauptwesenseigenschaften Gottes in ihren Definitionen vorangeschickt, der Wille fehlt; freilich der Freiheitsbegriff tritt in der VII. Definition auf; aber genau besehen schließt gerade seine Erklärung alle Willkürbestimmung aus; denn frei sein heißt ja hier necessitirt sein, wenn auch aus den Gesetzen der eigenen Natur heraus. Im 2. Theile, obgleich er »über die Natur und den Ursprung der Seele« handelt, lässt keine der sieben einführenden Begriffsbestimmungen irgendwelchen Aufschluss über die »voluntas« errathen. Dagegen sind der »Idea« zwei Definitionen mit angehängten Erklärungen gewidmet. Mochte man sich das Ausbleiben des Willens in den Grunddefinitionen des 1. Theils aus metaphysischen Gründen, in denen des zweiten aus dem trotz der allgemeinen Ueberschrift vorwiegend erkenntnisstheoretischen Inhalt deuten, so vermisst man im 3. Theile, der von der Natur und dem Ursprung der Affecte

handelt, nur mit größtem Staunen den Willen als grundlegenden Begriff. Denn hier wird ja doch gerade das gesammte nichtintellektuelle Gebiet der inneren Erfahrung abgesondert bearbeitet. In dem eigentlich ethischen (4.) Theile fehlt der Wille unter den »Definitionen« gleichfalls, obschon dem Thema des Abschnittes weit ferner liegende Begriffe wie »möglich« und »zufällig« in getrennten Erklärungen eingehende Würdigung erfahren. Der letzte und 5. Theil beginnt bekanntlich gleich mit den Axiomen. Diese stiefmütterliche Behandlung des Willens im allgemeinen, wie sie sich in dem Fehlen seiner Begriffsbestimmung unter den grundlegenden Definitionen kund thut, muss beim bloßen Durchblättern der »Ethik« von vornherein einiges Misstrauen gegen die Psychologie Spinoza's erwecken. Wie weit dieses wissenschaftlich gerechtfertigt ist, kann freilich nur eine genauere Untersuchung ergeben.

I. Die Stellung des Willens in der Natur.

A. Der Wille in der natura naturans.

Wenn man in der Darlegung der dem Spinoza eigenthümlichen Willenslehre zunächst im wesentlichen dem deductiven Gange des Systems selber folgt, was aus mancherlei Gründen — der vornehmste ist die tiefere Einsicht in die Begriffe durch das Aufrollen ihrer Entwicklung — geboten erscheint, so gilt die erste Frage dem obersten Begriff, der Substanz und lautet: kommt der Gottsubstanz oder der natura naturans Wille zu? Darüber gibt nun zwar der 1. Theil an zahlreichen Stellen klare und eingehende Auskunft, aber für Kenner der »Ethik« keine voraussetzungslose. Denn wenn wir von Willen und Willkür in Gott als einer irrthümlichen Auffassung wiederholt zu lesen bekommen, ohne doch eine nähere Bestimmung dieses Willensbegriffs zu erhalten, so können wir — denen das Spinozische System keine Ueberraschung mehr ist — hier nicht ohne weiteres die gewöhnliche und einfache Bedeutung des Wortes einsetzen. Wir wissen ja, dass Spinoza zwei verschiedene, nach der Meinung einiger sogar gänzlich disparate Willens-

begriffe kennt: den Willen als Bejahung, also in der Erkenntniss, näher im Urtheil, als eine theoretische Function; und den Willen als Begehren und seine Verwirklichung im Handeln, die Grundlage und unmittelbare Folge der »Affecte« Lust und Unlust, selbst ein Affect und also eine emotional-praktische Function. Nun muss von vornherein festgelegt werden, dass derjenige Wille, von dem der 1. Theil der »Ethik« — allerdings ohne nähere Erklärung über seine Stellung zu den obigen Classen abzugeben — spricht, sowohl das Bejahen wie das Begehren befasst, besser: ein Zerfallen des Begriffs in diese beiden Gruppen noch von sich abweist. Dass die theoretische Seite, die Bejahung, in die Leugnung eines göttlichen Willens mit aufgenommen ist, beweist sich leicht daraus, dass auch der Verstand Gott abgesprochen wird; ohne Verstand aber ist ein Bejahen oder Verneinen von Eigenschaften undenkbar; wird doch gerade deshalb später der Wille im Urtheil dem Verstande gleichgesetzt¹⁾, welche Gleichsetzung allerdings — wie wir sehen werden — mit der größten Vorsicht gedeutet werden muss. Das Streben und seine Verwirklichung andererseits muss aus dem Grunde in der »voluntas« des 1. Theils mitbegriffen sein, weil die Aufstellung der »freien Nothwendigkeit« in Gott sich gegen ein Eingreifen in den Weltenlauf, also gegen ein »Wirken« richtet. Ueberdies werden auch die »Affecte« sogar in diesem Theile schon einmal vorübergehend Gott abgesprochen²⁾ und die Widerlegung eines zielbewussten, aber willkürlichen Handelns mit der Behauptung begründet: wenn Gott nach einem Zwecke handelt, so erstrebt er nothwendigerweise etwas, das er entbehrt³⁾. Den deutlichsten Beleg aber für das Fehlen aller Gefühle und Affecte in Gott bringt erst der letzte Theil des Hauptwerkes mit dem 17. Lehrsatz: »Gott ist frei von Leidenschaften und wird von keinem Affect der Lust oder Unlust erregt⁴⁾).

1) Ethik II, Pr. XLIX; wir citiren nach: B. de Spinoza Opera. »J. van Vloten et J. P. N. Land. Editio altera. Hagae 1895.« Den »kurzen Tractat« führen wir nach der Ch. Sigwart'schen Uebersetzung an.

2) Ethik I, Pr. VIII, Sch. II.

3) Ethik I, Appendix.

4) Dem steht nicht die geistige Liebe, mit der Gott sich selber liebt, und von der nur ein Theil die menschliche ist, entgegen. Denn sie ist ja nur das reine Beschaun der eigenen unveränderlichen Vollendung mit der Begleitvorstellung seiner selbst als deren Ursache, somit kein »Uebergang«, keine Steigerung, wie

Ferner ist der Wille als Begierde ja nichts als der bewusste Selbsterhaltungstrieb und dieser wird ausdrücklich nur von den veränderlichen Einzeldingen behauptet. Dies ist aus der Verwendung des an sich vieldeutigen Ausdrucks »res« in der Demonstration des betreffenden Lehrsatzes leicht zu ersehen¹⁾. Beide Willensseiten aber trifft der Umstand gemeinsam, dass eine Anzahl der Beweise gegen den Willen in Gott für Begehren wie Bejahen gleich bindend sind; so besonders der große systematische Beweis gegen die Willensfreiheit, der rein aus der modalen Natur der »voluntas« geführt wird, einer Bestimmung, welche ebensogut der »affirmatio« wie der »cupiditas« eignet. Deshalb ist es möglich geworden, dass gerade in diesem Lehrsatz einige²⁾ das Wollen nur als Begehren, andere³⁾ nur als Bejahung gefasst wissen wollten. Dass wir zu keiner der beiden Erklärungsarten stehen, sondern den Willen im 1. Theile der »Ethik« als Oberbegriff der zwiespältigen Seiten, also ganz allgemein, nehmen, bedarf keiner weiteren Erklärung. Der Hauptgrund dafür: dass nämlich Bejahen und Begehren bei Spinoza überhaupt nicht als polare Gegensätze auftreten, sondern in einer Hinsicht wesensgleich zu fassen sind, kann erst später zur Sprache kommen. Hier

bei Lust und Liebe im Menschen, nur ganz uneigentlich daher »Liebe« genannt, wie auch an anderer Stelle verwahrend betont wird (Ethik V, Pr. XVII, Coroll.). K. Fischer sieht daher in diesem Begriff mit Unrecht einen der Grundwidersprüche des Systems (Descartes und seine Schule, 3. Auflage II, S. 546).

1) Ethik III, Pr. VI. Una quaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Der Beweis beginnt: »res enim singulares modi sunt« und stützt sich sogar wesentlich auf diese modale Natur der Dinge. Dass sonst Spinoza »res« bald auf unveränderliches und ewiges, ja auf Gott anwendet (Deus res extensa), bald nur die Einzeldinge (wie in erwähntem Lehrsatz), also Körper und geistige modi, bald endlich nur ausgedehnte modi (wie II, Pr. VII) damit begreift, beweist, wie vorsichtig man in der Deutung auch dieses Terminus zu sein hat. So gründet Kuno Fischer (a. a. O. S. 465) einen der Spinozischen Beweise für das Selbstbewusstsein darauf, dass die Seele die Idee eines Dinges sei, und da »Ding« bei Spinoza sowohl Körper wie Vorstellung bedeute, auch die Idee einer Idee haben müsse. Nun geht aber aus den in Frage kommenden Stellen ganz deutlich hervor, dass Spinoza in dem Satze von der Seele als der Vorstellung eines wirklichen Dinges, Ding nur körperlich verstanden haben kann, mithin der ganze Fischer'sche Beweis hinfällig wird.

2) Camerer: Die Lehre Spinoza's. Stuttgart 1877. S. 113.

3) v. Kirchmann: Erläuterungen zu Spinoza's Ethik. 2. Aufl., S. 39.

müssen die angeführten und genügend bindenden Thatsachen ausreichen; also die voluntas ist vorläufig ganz allgemein der Wille, der theoretische wie praktische, ohne principielle Berücksichtigung dieser Doppelbedeutung, die nur in den verschiedenen Accenten bald auf diese bald auf jene Seite hervortritt. Die Begriffsscheidung ist hier etwa ähnlich bei Seite gelassen, wie in den ganzen drei ersten Theilen der Ethik die Trennung von »möglich« und »zufällig«, deren Besonderheiten erst der 4. Theil mit der Begründung bringt, dass die genaue Unterscheidung bis dahin nicht vonnöthen gewesen wäre. Ihre gemeinsame Behandlung war aber auch hier nur unter der Voraussetzung einer engen Begriffsverwandtschaft ermöglicht.

Dieser alle späteren Besonderheiten noch vereinende Wille wird nun uneingeschränkt und in seiner ganzen Ausdehnung Gott oder der Substanz abgesprochen¹⁾.

Und zwar aus verschiedenen Gründen. Die ersten treten uns, wenn wir der Darlegung Spinoza's folgen, im Scholion der 17. Proposition entgegen. Schält man aus dieser Erklärung alles auf den Willen in Gott Bezügliche mit Hintansetzung der Folgeigenschaften wie Allmacht u. a. heraus, so gewinnt man eine Behauptung und zwei Beweise. Der Natur Gottes kommt weder Verstand noch Wille zu: ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinent — das ist der Satz, den das Scholion zu stützen sucht. Der

1) In den auch nach Abfassung der »Ethik« geschriebenen Briefen, sowie im theolog.-polit. Tractat, übrigens auch an einigen Stellen der »Ethik« selber, findet sich eine laxere Ausdrucksweise, und es werden: divinus intellectus et voluntas, aeternum decretum etc. öfters genannt. Dann sind Wille und Verstand in Gott — wie bei Descartes — als identisch zu fassen (Tract. theolog. polit., Cap. IV, Mitte). Wo es irgend angeht, ist dabei aber im Sinne Spinoza's jedes anthropomorphe Element aus der Auffassung zu beseitigen. Im theolog.-polit. Tractat allerdings finden sich unversöhnliche Widersprüche mit der göttlichen Willenslehre der »Ethik«; was über die »Stimme Gottes«, die Offenbarung, die Ableitung der 7 Sätze aus dem Glaubensbegriff (Cap. XIV) u. a. gesagt wird, ist ohne ein Wollen in Gott schlechterdings unfassbar. Es muss hier also, wenn man die von manchen gegebene Erklärung der Ironie oder Heuchelei ausschließt, Spinoza vom theologischen Standpunkt aus die Sätze ausgesprochen haben, etwa in dem Sinne, wie er selbst einmal schrieb: »Nam, quia theologia Deum passim, nec temere, ut hominem perfectum repraesentat, propterea oportet, ut in Theologia dicatur Deum quidquam cupere, Deum taedis operibus improborum affici, et proborum delectari« (Ep. XXIII, olim XXXVI).

erste Beweis richtet sich gegen eine falsche Auffassung der Willensfreiheit in Gott. Nachdem im vorhergehenden Corollarium Gott als einzig freie Ursache erklärt worden war, galt es, der landläufigen und der Spinozischen conträren Fassung dieses Begriffs entgegenzutreten. »Andere glauben, Gott sei deshalb eine freie Ursache, weil er nach ihrer Meinung bewirken könne, dass das, was — nach unserer Behauptung — aus seiner Natur folgt, d. h. was in seiner Macht steht, nicht geschieht oder von ihm nicht gewirkt wird«¹⁾. Diesem falschen Freiheitsbegriff wird mit der Erinnerung an den (16.) Lehrsatz begegnet: dass Unendliches auf unendliche Weise (also alles) aus Gott mit Nothwendigkeit gefolgt sei, oder immer mit derselben Nothwendigkeit folge, genau so wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folge, dass die Summe seiner Winkel gleich $2R$ ist. In einer solchen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt scheint allerdings kein Platz für die leiseste Willensregung zu sein; am allerwenigsten aber ist mit ihr ein willkürliches Eingreifen Gottes fördernd oder zerstörend in sein eigenes (aber nothwendiges) »Werk« verträglich.

Mit diesem metaphysischen gegen den Gotteswillen, speciell gegen die göttliche Willkür gerichteten Beweis kreuzt sich ein anderer, aus dem scheinbaren Widerstreit der Determination mit der Allmacht entstandener, welcher aber erst bei der Behandlung der Seitenbegriffe in der Willenslehre (Macht, Freiheit, Handeln) seine Stelle finden kann. Dagegen direct gegen das Bestehen eines göttlichen Willens überhaupt wendet sich der nun anschließende rein logische zweite Beweis; er beruht auf der (logischen) Unmöglichkeit irgendwelcher Gemeinsamkeit zwischen dem menschlichen und göttlichen Verstande wie Willen. »Denn der Verstand und der Wille, welche Gottes Wesen ausmachen würden, müssten von unserem Verstande und Willen himmelweit verschieden sein, und könnten nur im Namen übereinkommen, ungefähr so wie der Hund als Sternbild und der Hund als bellendes Thier«. Die Wesensverschiedenheit erhellt zunächst aus einer Eigenschaft des menschlichen Verstandes. Unser Verstand folgt den erkannten Gegenständen zeitlich nach oder ist allenfalls mit ihnen zugleich; d. h. diese müssen vor oder mit ihm

1) Anfang des Schol.

gegeben sein. Anders bei Gott. Er ist die erste Ursache aller Dinge und kann nicht irgendworin zugleich oder gar später wie ein anderes sein. Sein »Verstand« ist vielmehr erst die Bedingung für das Dasein und Wesen des zu Verstehenden. Aus dieser Allcausalität Gottes gewinnt sich nun ein neuer und allgemeinerer Grund für die Leugnung von Verstand und Wille. Ist Gott wirklich die Ursache von allem, wie er es ja in den meisten Gottesbegriffen, vorzüglich aber im Spinozischen ist, so ist er es auch von dem menschlichen Verstande, und da das Verursachte von der Ursache gerade in dem, was es von der Ursache hat, abweicht¹⁾, so ist die Wesensungleichheit eines (angenommenen) göttlichen und menschlichen Verstandes erwiesen, damit aber die Annahme auch zu einem leeren Worte herabgesunken.

Trotz dieser scheinbaren Gleichordnung von Verstand und Wille in ihrer gemeinsamen Entfernung aus Gott kann doch eine gewisse Bevorzugung des Verstandes in der formalen Behandlung dem genaueren Einblick nicht entgehen; wird doch in dem gesammten Beweis alles nur von dem Verstande ausgesagt und das Mitbegriffensein des Willens in diese Gründe durch den bezeichnenden Schlusssatz anerkannt: »den Willen betreffend kann auf dieselbe Weise vorgegangen werden, wie jeder leicht sehen wird«²⁾.

Immerhin findet das Absprechen von Wille und Willkür hier noch nicht seine folgerichtige und scharf präcisirte Stelle im System, wird vielmehr nur als Polemik gegen eine falsche unwissenschaftliche Auffassung der »causa libera«, und daher auch nur in einem Scholion behandelt.

1) Man hat (v. Kirchmann: Erläuterung zu Spinoza's Ethik, S. 30) — und mit Recht — darauf hingewiesen, dass Spinoza hier die Wesensverschiedenheit der Wirkung von der Ursache betont, während er sonst stets ihre Gemeinsamkeit behauptet; der Widerstreit wird besonders klar, wenn man den hier vorgetragenen Satz: »causatum differt a sua causa praecise in eo quod a causa habet« einem anderen (Tract. theol. polit., Cap. IV) gegenüberstellt: *Cognitio effectus per causam nihil aliud est, quam causae proprietatem aliquam cognoscere.*

2) Schlusssatz des Scholions: *circa voluntatem eodem modo proceditur, ut facile unusquisque videre potest.* Aus der in diesem Scholion allerdings durchgängigen (sechsmaligen) Wortreihenfolge »intellectus et voluntas« (die sich wiederum sechsmal I, Pr. XXXIII, Sch. II findet) auf eine Priorität des Verstandes schon hier schließen zu wollen, wäre nicht nur kleinlich, sondern auch fehlerhaft. Die umgekehrte Reihenfolge findet sich zweimal I, Pr. XXXII, Coroll. II.

Hatten nun die bisherigen Beweise, der metaphysische wie der logische, ihre Gründe dem Gottesbegriff entnommen, so nehmen die systematischen Beweise vom Willensbegriff ihren Ausgang. Der eine spricht Gott überhaupt allen Willen, der andere alle Willkür ab. Ihr Gang ist kurz folgender: Wille ist nicht absolutes geistiges Sein (*absoluta cogitatio*), sondern nur einer von dessen Modi. Mithin gehört er nicht zur *natura naturans* (Prop. 31 mit Dem.), diese aber ist laut ihrer ausdrücklichen Erklärung im Scholion der vorvorhergehenden *Propositio* gleichbedeutend mit der ewigen Substanz oder Gott. Die Vertauschung der Glieder geschieht stillschweigend im 2. Coroll. der 32. Pr. und es tritt dort somit (ungenau in seiner Stellung als Consequenz des Lehrsatzes von der Leugnung aller Willensfreiheit, aber als unabweisbare Folge der Zurechnung des Willens zur *natura naturata*) der Satz auf: dass sich Wille und Verstand zu Gott wie Ruhe und Bewegung und ganz wie alle übrigen modi verhielten, mithin ihm als Eigenschaften nicht zukämen. Der andere Beweis beruht indirect gleichfalls auf der modalen Natur des Willens; denn da dieser dadurch in die unendliche Causalitätskette der Modi eingereiht ist und seine Veranlassung immer von anderen Dingen und nicht aus sich selbst empfängt, kann er nicht einmal im Spinozischen Sinne der Selbstnecessitirung freie Ursache heißen. Also — so schließt das erste Corollar wieder mit stillschweigendem aber folgerichtiger Einsatz Gottes für die »alleinige freie Ursache« — handelt Gott nicht aus Willensfreiheit¹⁾.

Was etwa aus diesen Sätzen weiteres für die allgemeine Willenslehre Spinoza's zu ersehen wäre, wie die Stellung des Willens zum Verstand oder die Art der Anweisung unter die »Modi«, kann erst bei Behandlung der positiven Seite der Beweise zur Sprache kommen. Hier interessirten sie nur in ihrer negativen Eigenschaft als den göttlichen Willen eliminirende Factoren. Weiter unten werden sie uns wieder begegnen.

Die Probe auf die vorgetragene Willensausscheidung von der wirkenden Natur liegt in der Unrichtigkeit aller auf Gott bezogenen Zweckbegriffe. Muss Gott alle Willkür,

1) Ethik I, Pr. XXXII, Coroll. I.

ja aller Wille abgesprochen werden, so kann er auch die Welt nicht nach Zwecken geschaffen haben, so ist die teleologische Weltanschauung eine Erdichtung. Spinoza ist die enge Beziehung zwischen Wille und Zweck nicht entgangen und er glaubte sich daher in der Leugnung aller Zwecke (*causae finales*) auf diejenigen Sätze berufen zu dürfen, in welchen Wille und Willkür Gott abgesprochen wurden¹⁾. Die übrigen antiteleologischen Belege aber, die der Anhang zum ersten Theile bringt, stützen wiederum eben diese Sätze. Sie verbannen die Zwecke aus der Natur in einer beliebten Beweisart Spinoza's, nämlich durch Aufdeckung ihrer psychologischen Entstehung. Da die Menschen alle ihren eigenen Vortheil suchen, sich dessen bewusst sind, die Motive aber, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen, so entsteht zunächst der Freiheitswahn (der hier bei Seite bleibt), und ein Handeln nach Zwecken, welche eben in den erstrebten Vortheilen bestehen; diese finden sich aber durch manches in der Natur gewaltig gefördert, wie durch die Augen, die zum Sehen, die Früchte, die zur Nahrung dienen, und so kam man dazu, in Außen- wie Innenwelt nur ein System von Mitteln zu sehen, deren obergeordneter Zweck der menschliche Nutzen sei; und da die Menschen doch nicht annehmen konnten, dass sie selbst diese Mittel geschaffen hätten, so schoben sie ihre Erschaffung dem Welterschöpfer zu, ihn — nach dem bekannten Schluss von sich auf andere — mit menschlicher Freiheit und menschlichen Zweckbegriffen begabend²⁾. Eine andere psychologische Entstehung des Zweckbegriffs — in schon philosophischeren Köpfen — leitet sich von der Endlosigkeit der Causalkette her. Wenn auch bei irgend einem Ereigniss *A* seine unmittelbare Ursache zugegeben werden kann und auch ihre Ursache und so fort, so kommt man doch einmal — nach dieser Leute Meinung — bei einer letzten und unverursachten Ursache an, welche dann nur von Gott bezweckt sein kann. Wie sehr diese Logik bei der immanenten Causalitätsauffassung dem Spinoza als irrthümlich gelten

1) Ethik I, Appendix, Absatz II, Anfang.

2) Ethik I, Appendix: *ex mediis, quae sibi ipsi parare solent, concludere debuerunt dari aliquem vel aliquos Naturae rectores, humana praeditos libertate, qui ipsis omnia curaverint et in eorum usum omnia fecerint. Atque horum etiam ingenium, quandoquidem de eo nunquam quid audiverant, ex suo iudicare debuerunt.*

musste, ist offenbar. Er nennt dies Vor- besser Zurück-Gehen denn auch in scharfer Satire nur eine Flucht zum Willen Gottes, dem »Asyl der Unwissenheit«. — Gegen diese Erweisung der Irrthümlichkeit der Zweckbegriffe durch ihre psychologische Motivirung treten die anderen antiteleologischen Beweisgründe wesentlich zurück. So die Umkehrung der gesammten Natur in Causalität, Zeit und Werthen: Denn das Zweckprincip betrachtet die Ursache als Wirkung, das frühere als späteres, wie von selbst erhellt, und endlich das Vollkommene als das Unvollkommene. Die unmittelbarsten Wirkungen Gottes ständen nämlich dann als untergeordnetere Mittel den mittelbarsten als der Verwirklichung der Ziele an Vollkommenheit nach, was der Spinozischen Weltauffassung mit der umgekehrten Reihenfolge stracks zuwiderläuft. Dann aber auch sind die Zwecke in Gott mit seiner Vollkommenheit unverträglich: »denn wenn Gott nach einem Zwecke handelt, erstrebt er nothwendig etwas, dessen er entbehrt«¹⁾. So handelt Gott nicht nach Zwecken und auch das Motiv des Guten ist streng von seinem Wirken auszuscheiden. Ein »sub ratione boni agere« Gottes rechnet Spinoza zu den größten Widersinnigkeiten, nicht der Zeit der Widerlegung werth²⁾.

In drei Eigenschaften, die Gott zugehört zu werden pflegen, muss sich dann diese Negation alles Wollens gleich bemerklich machen. Es sind: Allmacht, Wirken (Schöpfen, Schaffen, Handeln) und Freiheit. Sie alle kann sich die gewöhnliche Auffassung ohne ein zu Grunde liegendes Wollen nicht vorstellen. Es gilt darum, sie entweder fallen zu lassen oder mit Beibehaltung der Worte deren Sinn umzudeuten. Letzteren Weg wählt Spinoza denn auch hier, wie er ihn so oft beschritten hat³⁾.

1) Siehe oben S. 121.

2) Ethik I, Pr. XXXIII, Schol. II (Schluss). Vgl. Tract. brev. I, Cap. IV (6).

3) Spinoza's Geringschätzung der gewöhnlichen Wortbedeutungen ist ein durchgehender Zug seiner Lehre. Schon im ersten Dialog des »kurzen Tractats« werden die Worte eine Quelle der »Doppelsinnigkeit« genannt; in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes und in der »Ethik« stützt sich dann die Berechtigung der Umdeutung des Wortsinns auf systematische Gründe. Denn die Worte sind ein Theil der Imagination und »ad captum vulgi« entstanden, als solche aber eine Hauptursache des Irrthums (De I. E. Tr., S. 27); so färben die im Alltagsleben geborenen Worte ihre alltägliche Bedeutung auf die philosophischen Begriffe, die sie durch Uebertragung bezeichnen, ab (De I. E. Tr., S. 8,

Ist alles Wollen und alle Willkür aus Gott verbannt, hat er sich nicht freiwillig geschaffen, sondern existirt er, wie die Welt, aus

Anmerk.), oder aber, was in Wahrheit positive Eigenschaft, aber in der »Einbildung« nicht vorstellbar, erhält durch die Entstehung aus dieser Quelle negative Wortbedeutung (wie unendlich, unkörperlich u. s. w.). »Vieles bejahen und verneinen wir« — meint Spinoza feinsinnig — »weil die Natur der Worte die Bejahung und Verneinung zulässt, nicht aber die Natur der Dinge (De I. E. Tr., S. 28)«. Zur Subsumtion der Worte unter die »Imaginatio« vgl. auch »Ethik« II, Pr. XLVII, Sch. III, Pr. LII Schol. betont ausdrücklich, die Namen der Affecte seien »mehr aus ihrem gewöhnlichen Gebrauch, als aus ihrer genauen Erkenntniss entstanden«. Daher nimmt Spinoza denn auch — und das ist der Kern seiner Lehre von den Worten — für sich das Recht in Anspruch, gegebenen Worten andere aus der Erkenntniss ihrer Begriffe geflossene Bedeutungen unterzulegen, welche nur »nicht vollständig von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichen« (Ethik III, Affect. Def. XX, Expl.). So weit man es vermöge, solle man immer »ad captum vulgi« reden (Tract. d. I. E., S. 6). Ep. VI (gegen Schluss) findet er die Schuld für die Dunkelheit seiner Ausdrucksweise »wie gewöhnlich« in dem Mangel an Worten. Epist. XXIII (olim XXXVI) wird die Uebertragung theologischer Terminologie auf die Philosophie zurückgewiesen, deren Gefahr Spinoza selber aber allerdings an mancher Stelle des theolog.-polit. Tractats erlegen ist (vgl. S. 123, Anm.). Nun hat ja jeder Denker zweifelsohne das Recht, sich ihm als wesentlich darstellende Vorstellungscomplexe mit Wort-Symbolen zu belegen. Aber ob es räthlich ist, den Sinn dieses Complexes streifende Worte aus dem gewöhnlichen Leben zu entnehmen, bleibt dahingestellt. Bei Spinoza jedenfalls hat die nicht ganz consequente Terminologie und ihre Vermengung mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, vor der er selber eindringlich warnte, öfters zu Paralogismen geführt (vgl. Heinze-Ueberweg: Gesch. d. Ph., 8. Aufl., III¹, S. 127, Anmerk.). Zweifellos aber und durch den ganzen Charakter des Philosophen wie den mühsamen Aufbau seines Werkes sichergestellt bleibt es, dass die neuen Wortbedeutungen in redlichstem Streben und gründlichstem Forschen sich ihm als die einzig sinnvollen und wissenschaftlichen ergaben; es ist also eine höchst ungerechte Verkennung dieser mühevollen Bearbeitung gegebener Begriffe und so recht das Gegentheil von der Sinnesweise Spinoza's, zu glauben: geheime Eitelkeit habe ihn als »Philosophen« verleitet, statt der verständlichen Worte andere in einem verkehrten Sinne zu gebrauchen, womit die Darstellung erst das Pikante (!) und Geheimnissvolle erlangt, was spätere Zeiten mühsam nach einer verborgenen Weisheit in ihnen suchen lässt (v. Kirchmann: Erltrg. zum theolog.-polit. Tractat, S. 25). Legt man schon unnachweisbare psychologische Motive logischen Gedanken unter, so müssen sie wenigstens nicht diametral Charakter und Geistesart des Denkers zuwiderlaufen. — Jedenfalls trifft der Hinweis Spinoza's auf die rein durch Worte verursachte Begriffsverwirrung in den Meinungen einzelner wie der Systeme einen wesentlichen Erklärungsgrund zahlreicher Missverständnisse; vgl. auch Goethe (Biedermann: Goethe's Gespräche Bd. VIII, S. 96): »Wenn nun ein höherer Mensch über das geheime Wirken und Walten der Natur eine Ahnung und Einsicht gewinnt, so reicht seine ihm überlieferte Sprache nicht hin, um ein solches von menschlichen Dingen durchaus

höchster Nothwendigkeit seines Wesens heraus (wie es doch bei Spinoza der Fall ist), so kann seine Freiheit — wenn anders er eine solche besitzen soll — nicht mehr der Nothwendigkeit, sondern nur dem äußeren Zwange¹⁾ entgegenstehen, und frei sein heißt: Dasein und Wirken aus der inneren Nothwendigkeit seiner Natur. In diesem Sinne kommt denn Gott und ihm allein Freiheit zu; kein Wunder, da ja die Rettung seiner Freiheit das treibende Motiv in der Umdeutung dieses Wortes gewesen war. Die Gottsubstanz existirt nothwendig durch sich selbst; denn aus ihrer Definition (= Wesen) folgt ihr Dasein, und da alle Dinge in ihr sind und sein müssen, kann sie nichts von außen zum Handeln bestimmen oder zwingen²⁾. Somit ist Gott »freie« Ursache³⁾ von sich und der Welt und die Sätze: Deus est causa libera und Deus non operatur ex libertate voluntatis sind keine Gegensätze mehr. »Sie sehen also, dass ich die Freiheit nicht in ein freies Beschließen, sondern in eine freie Nothwendigkeit setze«⁴⁾.

Es hätte nun nahe gelegen, das »Handeln« in Gott im engen Anschluss an den neugewonnenen Freiheitsbegriff zu entwickeln. Heißt doch im Spinozischen Sinne »Handeln«: die zureichende (d. h. alleinige) Ursache seiner Wirkungen sein, und in diesem Sinne wären handeln und freisein congruente Begriffe, Gott in allererster Linie also ein »handelndes« Wesen. Es ist aber ausdrücklich zu bemerken, dass Spinoza diesen Begriff des Handelns im metaphysischen Theile noch bei Seite lässt, und Gottes Handeln nur durch die bisher gewonnenen Ergebnisse ohne stillschweigende Vorwegnahme der späteren Definition, die die Affectenlehre eröffnet, zu retten versucht⁵⁾. Dennoch

fernliegendes auszudrücken. Es müsste ihm die Sprache der Geister zu Gebote stehen, um seinen eigenthümlichen Wahrnehmungen zu genügen. Da dieses aber nicht ist, so muss er bei seiner Anschauung ungewöhnlicher Naturverhältnisse stets nach menschlichen Ausdrücken greifen, wobei er dann fast überall zu kurz kommt, seinen Gegenstand herabzieht oder wohl gar verletzt und vernichtet.«

1) »Coagi« bedeutet bei Spinoza immer: von außen gezwungen sein; weder in dem lateinischen noch deutschen Worte liegt diese Bestimmung; Spinoza will sie aber ausdrücklich (I, Def. VII) darin aufgenommen wissen.

2) Ethik I, Pr. XVII mit Dem.

3) Ethik I, Pr. XVII, Coroll. II.

4) Epistola LVIII (olim LXII).

5) Damit stimmt auch die Terminologie im ersten Theile der Ethik, in dem »agere« noch nicht im Gegensatz zu »pati« steht; die XVII. Prop. (Deus ex

kann er auch ohne diese ausdrückliche Vergewaltigung der Worte mit ihrer gewöhnlichen Bedeutung nicht im Einklang bleiben. Denn nach ihr ist nun einmal ein Handeln ein Umsetzen des Willens in Thaten und ohne ein Wollen undenkbar. Gott also, dem kein Wille zukommt, kann nicht handeln und dennoch handelt er. Nicht nur dass dies Wort zu wiederholten Malen von ihm ausgesagt wird, es wird sogar vorzüglich betont, dass es unmöglich sei, sich vorzustellen, Gott handle nicht¹⁾. An der nämlichen Stelle erhalten wir Aufklärung über die Art dieses Handelns; es soll nämlich mit dem nothwendigen Abfluss aller Dinge aus Gott erwiesen sein. Also ist sein Handeln sein Wirken. Damit aber ist die Sphäre des Begriffs dem Gebrauche entgegen erweitert, denn nur, was wollend wirkt, handelt. Gottes Wirken ist ja aber nur der reale Ausdruck seines Wesens, nicht seines Willens. Gottes Handeln ist somit sein Sein: »darum ist es uns ebenso unmöglich, zu begreifen, Gott handle nicht, wie Gott existire nicht«²⁾.

Es erübrigt noch einen Blick auf Gottes Allmacht, diesen unentbehrlichen Bestandtheil seiner Vollkommenheit, zu werfen. Auch sie scheint durch die neue Willenslehre aufs ärgste gefährdet und einer Umdeutung bedürftig; denn hat Gott nicht die Fähigkeit, die kleinste Veränderung mehr zu bewirken, und stände es — vermöge der Bedingtheit seines und dieser Welt Daseins durch sein Wesen — nicht in seiner Macht, die Welt anders zu schaffen, wie sie geschaffen ist (I, Pr. XXXIII), wie kann man ihn da noch allmächtig nennen? Man kann es, wenn man die Macht Gottes nicht mit der weltlicher Herrscher verwechselt³⁾, die durch Beschlüsse und Machtsprüche eingreifen können in die Verhältnisse ihres Reichs. Aber auf Gott bezogen ist diese Auffassung ein Ungedanke. Er, der der Zahl nach die Ursache von Unendlichkeiten, der Beschaffenheit nach die Ursache

solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit) müsste sonst lauten: Deus agit at non patitur.

1) Ethik II, Pr. III, Schol.

2) Ebenda.

3) Ebenda: nam nemo ea, quae volo, percipere recte poterit, nisi magnopere caveat, ne Dei potentiam cum humana regum potentia vel jure confundat. Vgl. auch Tract. theolog. polit., Cap. VI (S. 23), wo die Meinung derjenigen zurückgewiesen wird, die die Macht Gottes und der natürlichen Dinge getrennt fassen.

aller Vollkommenheiten, er, der selbst das All ist, kann keine Aenderung oder Verbesserung in der Welt wirken, ohne selbst ein anderer zu werden, was widersinnig ist. Seine Macht kann darum auch nur — wieder unter Umdeutung des üblichen Sinnes — sein Wesen selbst sein¹⁾. Wer glaubt, dass dies eine Einschränkung dieser Macht bedeute, und Gottes Vollkommenheit zuwiderlaufe, hat nicht einen zu hohen, sondern zu niederen Begriff von Gottes Allmacht gefasst. So richtet Spinoza geschickt den Vorwurf der Gegner gegen diese selbst: denn die, welche annehmen, Gott könne nicht schon alles, was er erkenne, geschaffen haben, da sonst seine Allmacht erschöpft wäre, sagen damit, dass er etwas nicht wirken könne, über das sich seine Macht erstreckt²⁾. Göttliche und menschliche Vollkommenheit sind also incommensurabel, wir erreichen eine Vorstellung jener auf anthropomorphem Wege nicht³⁾. Will man trotzdem von einer Leitung Gottes sprechen, so muss dies unter strengster Vermeidung eines regierenden Willens geschehen. »Unter Gottes Regierung (*Directio Dei*) verstehe ich jene feste und unveränderliche Ordnung der Natur oder die Verkettung der natürlichen Dinge; denn ich sagte schon oben und zeigte es schon an einem anderen Orte, dass die allgemeinen Naturgesetze, nach denen alles geschieht und sich bestimmt, nur die ewigen Beschlüsse (*decreta*) Gottes sind, welche stets eine ewige Wahrheit und Nothwendigkeit einschließen. Es ist aber dasselbe, ob ich sage, alles geschieht nach Naturgesetzen, oder alles ordnet sich nach dem Beschluss und der Leitung Gottes⁴⁾. Die Verträglichkeit des »wahren« Machtbegriffs — d. h. der Unmöglichkeit einer anderen und der Nothwendigkeit der thatsächlichen Beschaffenheit der Welt — aber mit der Vollkommenheit trifft selbst bei Annahme einer Willensfreiheit in Gott zu. Denn nimmt man eine Entschlussfähigkeit Gottes an, so könnte Gott doch nie anders bestimmen als wie er bestimmt hat, denn in der zur Vollkommenheit gehörenden Ewigkeit gibt es kein nach- noch vorher⁵⁾. Dann aber

1) Ethik I, Pr. XXXIV.

2) Ethik I, Pr. XVII, Sch.

3) Ebenda und Epistola LVI (olim LX).

4) Tract. theolog. polit., Cap. III. Vgl. auch dazu das ganze Cap. VI.

5) Ethik I, Pr. XXXIII, Sch. II. Genau den gleichen Beweis der Verträglichkeit nur des willenslosen Allmachtbegriffs mit der Vollkommenheit bringt schon Tract. brev. I, Cap. IV.

bedingt ja auch die Verschiedenheit möglicher Beschlüsse einen anderen Verstand und Willen, d. h. ein anderes Wesen Gottes, was widersinnig ist. Auch hier wird in Uebereinstimmung mit dem »Handeln« und entgegengesetzt der »Freiheit« noch nicht von dem neuen — aller Werthung entkleideten — Vollkommenheitsbegriffe des Systems Gebrauch gemacht.

Aus alledem erhellt die vollständige Elimination des Wollens in jedem Sinne aus der Gottsubstanz und die Umdeutung ihrer Willenseigenschaften in bloßes Wirken oder Sein¹⁾. Stellt man sich einen Augenblick aus dem Rahmen des Systems heraus, so ist dies Ergebniss eigentlich schon mit dem pantheistischen Gottesbegriff Spinoza's unweigerlich gegeben. Denn sind Welt und Weltenlauf in der alleinigen Substanz — was die Art des Zeitverhältnisses und den Grad der Nothwendigkeit betrifft — ähnlich begriffen wie die mathematischen Lehrsätze in ihren Figuren, so ist für irgend ein Wollen weder Raum noch Bedürfniss. Die Absprechung hatte aber neben dem Willen auch den Verstand getroffen und beide wurden »ebenbürtig« und in gemeinsamer Behandlung (bis auf die kleine Schwankung S. 125) von der Substanz negirt.

Freilich ist Gott die ewig-wirkende Substanz und überfeine Ohren mögen in dieser Bestimmung einen leisen Willenston hindurchklingen hören. Spinoza ist es aber niemals in den Sinn gekommen, diesen energetischen Zug, der sein ganzes System beherrscht, nach Analogie des Willens zu denken: Die Substanz wirkt sich und die Welt; die Attribute wirken die unendlichen Modificationen; jeder Modus bewirkt einen anderen Modus²⁾; es ist auch nicht das kleinste Element in diesem Weltbild, das nicht irgendwie wirkend wäre; und eben deshalb steht Verstand und Wille sich auch darin noch gleich. Auch Erkennen ist Thätigkeit, sowie Begehren, aber das eine nur

1) Durch das Thema des theolog.-polit. Tractats werden noch zahlreiche andere Umdeutungen von Gottes Willenseigenschaften nöthig und vollführt: so Gottes Gebote als ewige Wahrheiten, göttliches Gesetz = Liebe zu Gott (Cap. IV), Erwählung durch Gott = Bestimmung der Dinge (Cap. III) u. s. w.

2) Das unklare Verhältniss verschiedener Causalitäten, zwischen Gott und Welt, den Attributen und den unendlichen Modificationen einerseits, den endlichen Dingen untereinander⁴ andererseits hat Camerer (a. a. O.) überzeugend nachgewiesen.

wirkende Kraft, das andere wollende. In diesem potentialen Zug liegt zugleich der Unterschied von dem Verhältniss zwischen Gott und Welt und den mathematischen Sätzen zu ihren Figuren.

Bis jetzt zeigt sich also der Gottesbegriff weder voluntaristisch noch intellectualistisch, wohl aber causal und logisch gefärbt.

Eine solche intellectualistische Färbung könnte man vielleicht schon eher in der Benennung des einen der erkennbaren Attribute sehen. Wie man auch diese Attribute in ihrer Stellung zum System gefasst wissen will, dass sie zur »natura naturans«, also in der Besprechung hierher gehören, dafür bürgt der eigene Ausspruch Spinoza's¹⁾. Ausdehnung und geistiges Sein, Extensio und Cogitatio, so heißen die zwei auserwählten unter den unendlichen Wesenseigenschaften der Substanz. Man bezichtigt Spinoza stillschweigend einer *petitio principii*, die er nicht begeht, wenn man von vornherein *Cogitatio* mit: Denken wiedergibt. Denn alle Willensregungen, Gefühle und Leidenschaften fallen ja ebenso gut wie die Vorstellungen unter dies Attribut, sind *modi cogitandi*. Eine Definition ihres Oberbegriffes hat Spinoza in der »Ethik« nicht gegeben²⁾. Aber der aufgezählten Unterbegriffe halber ist es vorerst mit aller Vorsicht als »geistiges Sein« oder allenfalls mit dem — vielleicht etwas zu engen — Bewusstsein³⁾ zu übersetzen. Spinoza selbst würde zwar möglicher Weise gegen eine Vertauschung von Bewusstsein mit Denken nichts einzuwenden haben, da ihm ja alle geistigen Seinsarten mehr oder minder zu Vorstellungen oder deren Eigenschaften werden, aber es ist dies doch eben ein Ergebniss, nicht die Voraussetzung seiner Untersuchungen, darf demnach auch nicht schon in die der Ableitung zu Grunde liegenden Begriffe mit hineingedacht werden. Also zunächst stoßen die Attribute den Willen nicht so vollständig von sich ab, wie es ihre Namen zu künden scheinen. An zahlreichen Stellen wird Wille wie Verstand gleichgeordnet ein »modus cogitandi«

1) Ethik I, Pr. XXIX, Sch.

2) Diejenige aus den *Principia Cartesiana* gilt aber (obwohl sonst die Schrift nur mit äußerster Vorsicht zur Erklärung der »Ethik« ihres Mischcharakters wegen heranzuziehen ist) auch hier: *Cogitationis nomine complector omne id, quod in nobis est, ut cujus immediate conscii sumus.*

3) Windelband, *Gesch. d. Ph.* Freiburg 1892. S. 308.

genannt und das allumfassende Attribut des Bewusstseins nimmt beide in sich auf. Immerhin aber bleibt doch die Wahl des Namens, besser seine Uebernahme aus Descartes, für die Rangordnung von Wille und Verstand höchst bezeichnend; denn dass es eben das Wort »cogitatio« ist, das eine künstliche Erweiterung erfahren muss, und noch über die Willensseite des Bewusstseins ausgespannt wird, ist doch keine etwa nur durch Wortmangel erklärbare Thatsache. Und wäre sie dies, warum konnte nicht die entgegengesetzte terminologische Einseitigkeit begangen und das Attribut »voluntas« getauft werden? So weist denn, obwohl es nicht thunlich scheint, Cogitatio ohne weiteres mit Denken zu übersetzen, doch die Wahl des Namens eine intellectualistische Färbung der unmittelbaren Erfahrung auf und zeigt die Tonart an, in der gespielt wird. Von hier aus führt dann der Weg auch gleich in jenes Reich, in dem nun bewusste wie unbewusste Bevorzugung des Verstandes vor dem Willen ihre Freistätte haben, zur »natura naturata«.

B. Der Wille in der natura naturata.

Die Ausscheidung des Willens aus Gott und den Attributen weist dem Willen — wenn anders er überhaupt ein Dasein haben soll — seine Stellung im Reiche des Bewirkten oder der modi von selber an, und wiederum hat dieser sein Platz als unmittelbare Folge den Ausschluss aus der gesammten »wirkenden Natur«. So sind denn auch beide Ergebnisse in denselben Lehrsätzen abgehandelt, indem die auf Gott bezüglichen Folgen als die negativen Seiten der positiven Stellenanweisung des Willens in Corollarien sich angehängt finden. Sie sind uns schon oben begegnet. Hier interessirt uns nur der Inhalt der Lehrsätze selber, der einmal dem Willen seinen Platz im Weltenreich, dann aber auch das ihn beherrschende Gesetz verkündet. »Der Wille ist ein modus und gehört somit zur bewirkten Natur.« Der zweite Theil des Satzes folgt unmittelbar aus dem ersten; denn Reich der Modi und natura naturata sind Synonyma. Woraus aber folgt die Behauptung, der Wille sei ein Modus? Diese bedarf nach Spinoza keines Beweises; sie leuchtet von selbst ein; es heißt eben einfach: der Wille ist nur ein bestimmter modus des geistigen Seins wie der Verstand (voluntas certus tantum

cogitandi modus est sicuti intellectus)¹⁾; vom Verstande aber wird auch bloß ausgesagt: »unter Verstand verstehe ich nämlich nicht (wie von selber klar ist) das absolute geistige Sein, sondern nur einen bestimmten Modus dieses Bewusstseins« etc.²⁾. — Ist aber der Wille einmal zum modus erniedrigt, so folgt von selbst, dass er dem sie alle beherrschenden Naturgesetz der Causalität unerbittlich unterworfen ist, und dass also — ganz allgemein gesprochen — von einem freien Willen nicht die Rede sein kann. »Der Wille kann nicht eine freie Ursache genannt werden, sondern nur eine nothwendige«³⁾. Wir haben schon oben erwähnt, dass gar kein Grund vorliegt, den Willen hier in irgendwelcher Besonderheit, sei es als Bejahen oder Begehren, zu fassen, da der Beweis aus der Modalität für jede der beiden Seiten Gültigkeit hat. Wir haben hier vielmehr den allgemeinsten Beweis einer unbedingten Willensbestimmung vor uns; wie weit dieser für seine Unterbegriffe noch einmal im einzelnen geführt wird, und ob für jeden derselben, beschäftigt uns später. Dem metaphysisch-systematischen Beweis gegen die Willensfreiheit kommt nun noch nach der beliebten Methode Spinoza's die Aufdeckung der psychologischen Entstehung ihres Begriffs zu Hülfe. Dies Argument — obwohl für die heutige Auffassung das bei weitem bindendere — findet sich dem metaphysischen Geiste des Systems gemäß bezeichnender Weise nur in Anhängen und Scholien des Hauptwerks⁴⁾ zerstreut, aus welchen heraus wir es an diesen, als den ihm zukommenden Platz versetzen wollen. Es gehört hierher, denn es bezieht sich auf den Willen ganz allgemein und soll für das Bejahen (Urtheilen) wie für das Begehren schlüssig sein⁵⁾. Es gilt die Erklärung des Freiheitsbewusstseins⁶⁾. Dieses ist ein Vorurtheil

1) Ethik I, Pr. XXXII, Dem.

2) Ethik I, Pr. XXXI, Dem.

3) Ethik I, Pr. XXXII.

4) Ethik I, Appendix; II, Pr. XXXV, Sch.; III, Pr. II, Sch. Vgl. auch besonders Ep. LVIII (olim LXII).

5) Hauptsächlich angewandt findet es sich auf den Willen als Begehren, aber Eth. III, Pr. III, Sch. (Schluss) wird es ausdrücklich auf den Willen im Urtheil bezogen.

6) F. H. Jacobi (Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn) bringt die Erklärung Spinoza's auf die präzise Formel: ich denke was ich thue, aber ich thue nicht was ich denke (S. 29); überaus treffende Bemerkungen zur Willenslehre Spinoza's enthält der Brief an den holländischen

und ein Irrthum. Es muss aber nothwendig in den Menschen bestehen, da sie ihrer Willenshandlungen sich bewusst sind, und die Ursachen und Motive, welche sie dazu bestimmten, ihnen verborgen bleiben. So würde auch der fallende Stein — hätte er Bewusstsein — aus eigenem Antrieb zu fliegen meinen; das Kind glaubt freiwillig die Milch zu begehren, der Zornige die Rache, der Feige die Flucht u. s. w. Descartes hatte bekanntlich seinen Freiheitsbeweis auch psychologisch geführt und sich eben auf dieses Freiheitsbewusstsein gestützt. Nun analysirt Spinoza dieses selbst auf seine Beweiskräftigkeit hin: Ist nicht die Freiheitsgewissheit vielmehr ein Freiheitswahn? Und er fand, dass dem so wäre. Am interessantesten wird diese Argumentation im Schol. zur II. Prop. des III. Theils der »Ethik« beleuchtet; dort nämlich wird die psychologische Thatsache einer doppelten Willensauffassung bei den Menschen, der deterministischen und indeterministischen, als nothwendiges Gegenstück zur seelisch-körperlichen Natur aufgezeigt. Was unter dem Attribut des Geistes gefasst: Entschluss, heißt unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet: Bestimmung. Diese Gegensätze zwischen Physischem und Psychischem versöhnen sich erst in der metaphysischen — nach Spinoza einzig wahren — Weltbetrachtung, welche die Attribute und somit auch die Gegensätze ihrer Modi in eine höhere Einheit aufgehen lässt. Beide Ergebnisse aber, sowohl die Erfassung der »Voluntas« als modus, wie ihre strenge Necessitirung, sind, aus der Lehre Spinoza's heraus beurtheilt, ein-

Popular-Philosophen Hemsterhuys in der nämlichen Schrift. Das Bestehen eines Freiheitsbewusstseins hat von namhafteren Denkern wohl bloß Schopenhauer zu leugnen versucht; nach ihm sagt uns unser Selbstbewusstsein nur: »du kannst was du willst«, nicht aber, »du kannst wollen was du willst«, hierüber gibt er uns gar keine Auskunft. Hingegen führt er seinerseits einen empirisch-psychologischen Beweis gegen die Freiheit des Willens an: der Mensch rechne im praktischen Leben streng und dauernd mit der Necessitirung des Willens bei seinen Mitmenschen (Grundprobleme der Ethik. Frauenstädt, IV. Aufl., S. 14 ff. und S. 41). Umgekehrt haben gerade die Stärke des Freiheitsbewusstseins und ihr Conflict mit der Causalität vielleicht ihren schärfsten Ausdruck in einem Aphorismus Lichtenberg's erfahren: »Wir wissen mit weit mehr Deutlichkeit, dass unser Wille frei ist, als dass alles was geschieht eine Ursache haben müsse. Könnte man also nicht einmal das Argument umkehren und sagen: Unsere Begriffe von Ursache und Wirkung müssen sehr unrichtig sein, weil unser Wille nicht frei sein könnte, wenn sie richtig wären?« (Lichtenberg: Vermischte Schriften. Göttingen 1867. Bd. I, S. 70.)

wandsfrei. Denn obgleich für die modale Natur kein Beweis erbracht wird und nur ein »ut per se notum« die Thatsache feststellt, so ist diese doch ein unmittelbarer Abfluss aus den Grundbegriffen des Systems. War einmal ein allgemeines, unendliches geistiges Sein als Attribut, d. h. als reale geistige Kraft, nicht als abstracter Oberbegriff vorangestellt, so mussten allerdings nothwendig Wille und Verstand als Daseinsarten oder Theilstücke dieses unendlichen Bewusstseins gedacht werden. Und ebenso mussten — war einmal für das gesammte Reich der Modi die Causalkette als Princip gefordert — Willkür und freier Wille von selber fallen.

Ganz anders aber steht es mit einer stillschweigenden Bevorzugung des Verstandes vor dem Willen in der Behandlung von Sätzen und Beweisen, welche Bevorzugung keineswegs eine Folge der systematischen Voraussetzungen ist. In der 31. Proposition (Theil I), welche den Willen als einen Theil der »natura naturata« erklärt, findet sowohl in dem Lehrsatz selber, wie besonders aber im Beweis und im Scholion ein noch unberechtigter, weil unerwiesener Vortritt des Verstandes vor dem Willen statt. Heißt es doch: »der wirkliche Verstand, sei er nun endlich oder unendlich, wie auch Wille, Begehren, Liebe u. s. w. müssen zur bewirkten, nicht zur wirkenden Natur gerechnet werden«, und dann folgt der ganze Beweis für diese Eingliederung nur vom Verstande; der Wille ist hier bloß durch den Zusatz »wie auch die übrigen Modi des Bewusstseins« mit aufgenommen. Das ganze Scholion aber handelt gleichfalls allein vom Verstande, warum er »actu« genannt wäre, Wille und Gefühl ganz bei Seite lassend. Wesentlicheren Aufschluss oder besser Fingerzeig zum Aufschluss ergibt eine genauere vergleichende Durchforschung des Determinationsbeweises mit dem vorhergehenden Lehrsatz. Die Einordnung des Verstandes und Willens in die »natura naturata« nämlich hatte die Unendlichkeit des ersteren vorsichtig bejahend, die des Willens außer Acht lassend, behandelt: der wirkliche Verstand, mag er nun endlich oder unendlich sein, sowie Wille u. s. w. Bestimmtes ausgesagt ist zwar damit noch nicht, aber man erräth doch leicht, zumal wenn man den vorhergehenden Lehrsatz hinzunimmt, dass Spinoza jedenfalls einen unendlichen Verstand anerkennt, ist aber sehr im Zweifel, ob er auch einen unendlichen Willen wird zulassen wollen. Auf diesen spielt nun der Beweis der

allgemeinen Willensnecessitirung allerdings an, indem er auch einen angenommenen unendlichen Willen der Nothwendigkeit, besser dem Zwange unterwirft. Der entscheidende Ausdruck lautet: »Wird auch der Wille als unendlich angenommen u. s. w. (quod si voluntas infinita supponatur)« und: »wie immer er aber auch, als endlich oder unendlich, vorgestellt wird (quocumque igitur modo, sive finita sive infinita concipiatur), so erheischt er eine Ursache, von der er zum Dasein und Handeln bestimmt wird«. Man sieht: etwas gewisses lässt sich über den »unendlichen Willen« hier nicht ausmachen, da nur ein »angenommener« als necessitirt erwiesen wird. Damit aber richtet sich Spinoza offenbar gegen diejenigen Philosophen, welche, wie Descartes, ein unbegrenztes freies Wollen aufgestellt hatten. Auch das zweite Corollar hat diese leicht polemische Ader. Aber es zielt auf die Vertheidiger der göttlichen Willkür in jeder Gestalt ab. Es wird hier Wille und Verstand in das gleiche Verhältniss wie Ruhe und Bewegung zu Gott gesetzt, und da diese bekanntlich nach Spinoza unendlich sind, so könnte man aus dieser Prop. auch auf einen unendlichen Willen schließen. Aber das wäre übereilt. Denn es werden hier neben Ruhe und Bewegung zunächst auch noch die übrigen endlichen Dinge in der Natur (*reliqua naturalia*) genannt, dann aber ist es auch aus dem Sinn des Scholion ersichtlich, dass hier nur von einem supponirten unendlichen Willen die Rede zu sein braucht: »Und wenn auch aus einem gegebenen Willen oder Verstande unendliches folgt, so kann dennoch deswegen nicht mehr gesagt werden, Gott handle aus Willkür, als wegen der Folgen aus Bewegung und Ruhe (denn auch aus ihnen folgt unendlich vieles) gesagt werden kann, er handle aus Freiheit der Bewegung oder der Ruhe«. Es erhellt von selbst, dass der Nachdruck auf der negativen Seite der Folgesätze, nicht auf der positiven Annahme des hypothetischen Vordersatzes liegt. »Gott handelt unter keinen Umständen aus Willkür, selbst nicht unter Annahme eines unendlichen Willens« — das ist der einfache Sinn dieser Sätze.

So erhebt sich schon von der allgemeinen Versetzung des Willens unter die modi die Frage nach seinem besonderen Platz unter ihnen. Spinoza kennt ja bekanntlich unendlich-ewige und endlich-zeitliche Modi. Zu welchen von beiden gehört der Wille oder gehört er — wie der Verstand — zu beiden? Gibt es einen unendlichen und

endlichen Willen oder nur einen endlichen? Die Antwort, die uns die Sätze von dem Willen als modus und seiner strengen Determination mit ihren Beweisen kaum andeutungsweise geben konnten, erwarten wir von der Lehre über die unendlichen Modificationen selbst. Steigt man auf der Leiter spinozischer metaphysischer Begriffe von den Attributen um eine Stufe herunter, so gelangt man auf die gespaltene Sprosse (unmittelbarer und mittelbarer) unendlich-ewiger Modificationen. Sie bilden die geheimnissvolle Vermittelung der Einzeldinge mit ihren Attributen, geheimnissvoll — denn es ist aus dem gesammten Hauptwerk schlechterdings nicht zu ersehen, was Spinoza unter diesen unendlichen Modificationen eigentlich verstanden wissen wollte, und noch weniger, welche Begriffe durch die Zweitheilung bedingt wären. Trotzdem sind wir durch andere Aussprüche des Philosophen darüber voll orientirt. Schüler des Spinoza vermissten mit Recht irgendwelche Aufklärung des fraglichen Punktes in der »Ethik« selbst und wandten sich direct an den Meister mit der Bitte um Beispiele. Dieser antwortet denn auch ganz unzweideutig: »Beispiele für die unendlich-ewigen Modificationen, welche unmittelbar aus einem Attribut abfließen, seien im geistigen Sein der absolut unendliche Verstand (*intellectus absolute infinitus*), in der Ausdehnung Bewegung und Ruhe, mittelbar-ewige Modificationen, welche aus einer unmittelbaren entspringen, sei die stets unveränderliche Gestalt des Universums (*facies totius universi*)«¹). Wie man sich auch diese Antwort deuten mag, vom Willen steht nichts darin. Im Reiche der unendlichen Modificationen, der mittelbaren, wie der unmittelbaren, findet er keine Stelle. Wohl aber der Verstand. Und genau damit übereinkommend ist denn nicht nur jene Stelle im »kurzen Tractat«, wo gleichfalls nur Verstand und Bewegung als unendliche modi genannt werden²), sondern auch der ganze Verlauf des Hauptwerks. Denn wohl ist in ihm dem unendlichen Verstande eine bedeutende Rolle zugebracht, ein unendlicher Wille als Thatsache aber tritt nirgends mehr auf. Und so bestätigt sich hier unsere Vermuthung, die von dem angenommenen unendlichen Willen aus angestellt worden.

Zwei Einwänden jedoch muss hier begegnet werden. Der erste

1) Ep. LXIII (olim LXV).

2) Tract. brev. I, Cap. IX (1).

ist ein terminologischer. Man könnte nämlich die Frage aufwerfen, ob nicht Spinoza den »Intellectus«, ähnlich wie es bei der »Cogitatio« der Fall war, rein als Bewusstseinsbestimmtheit und ohne Sonderung des Vorstellenden vom wollenden Theile der Seele genommen habe. Doch ist dem nicht so. Ein solcher Gebrauch dieses Wortes ist bei seinen Vorgängern, denen er Wort und Bedeutung von »cogitatio« entlehnte, nicht zu finden; erkannte doch Descartes ausdrücklich Wille und Verstand als zwei getrennte Vermögen an! So hätte diese neue Terminologie irgend einer Rechtfertigung etwa in einer Definition dringend bedurft. Dann aber auch widerspricht dieser Annahme der gesammte Sprachgebrauch in Spinoza's Schriften, wo ja überall der Intellect die theoretische objective Seite des Seelenlebens bedeutet. Ein zweiter Einwand entnimmt sich der späteren Gleichung zwischen Wille und Verstand: Ist Wille und Verstand das Gleiche, so trifft eben alles vom Verstand Gesagte auch den Willen mit, von einer Bevorzugung des einen vor dem anderen kann nirgends die Rede sein; und ist z. B. der Verstand ein unendlicher Modus, so ist es auch der Wille. Diese Argumentation machte allerdings unsere ganze bisherige Untersuchung wie alle folgenden dieses Gebiets überflüssig. Aber es ist gerade die ungeheure Vieldeutigkeit der in Frage stehenden Gleichung, welche den Hauptgrund für solche Untersuchungen abgibt. Wie später erhellen wird, kann z. B. Spinoza von den beiden Hauptdeutungsmöglichkeiten: der gänzlichen Intellectualisirung des Willens oder der gänzlichen Voluntarisirung des Verstandes keine gemeint haben! Somit ist an eine Erklärung des Satzes nur höchst vorsichtig und nur unter genauester Kenntniss seiner Entwicklung heranzugehen. Eben deshalb hat ihn ja auch Spinoza — wohl nicht zufällig — an den Schluss der metaphysischerkenntnistheoretischen Theile gestellt. Deckten sich für ihn Wille und Intellect, wie etwa Reich der modi und natura naturata, oder wie zwei gleichbedeutende Worte verschiedener Sprachen, so hätte er dies in den Axiomen oder Definitionen zum Ausdruck gebracht, nicht aber den Verstand in den zwei ersten Theilen als etwas von den übrigen modi des Bewusstseins, wie »Wille, Begierde, Liebe« u. s. w. völlig getrenntes behandelt¹⁾. Es träfe also der gegen uns gerichtete

1) Ethik I, Pr. XXXI mit Dem.; II, Axiom III, Pr. XI mit Dem. u. a. m.

Vorwurf den Spinoza selbst und zwar — wenn man genau hinsieht — sämtliche Hauptbegriffe des Systems. So — um nur den wichtigsten heraus zu greifen — scheint der Ausdruck *Deus sive Natura* oder die Gleichung von Gott und Welt alle Trennung und somit jede Ausführung dieses Verhältnisses überflüssig zu machen. Die Wahrheit ist, dass gerade die Hauptgleichungen in Spinoza nur durch ihre Ableitung, d. h. nur als Ergebniss, nicht als Voraussetzung verständlich werden. Spinoza ist mit dem Gleichheitszeichen schon bei geringer Verwandtschaft der Dinge schnell bei der Hand und es bedarf der sorgfältigen Aufdeckung dieser Verwandtschaft, um aus der pantheistischen Verschmelzungstendenz Gesondertes und Selbiges herauszuschälen.

So bleibt bestehen, dass Spinoza den Willen nicht, wohl aber den Verstand zu den unendlichen Modificationen rechnet, welche unmittelbare Ergebnisse des Attributs »*cogitatio*« sind.

Aus Principien heraus ist bei der bisherigen grundsätzlichen Gleichordnung mit dem Verstande kein Grund dafür zu entnehmen und insofern stehen wir hier vor einer — im strengsten Sinne des Systems — unbewiesenen Annahme. Es muss dies um so ausdrücklicher betont werden, als gerade neuerdings ein unendlicher Wille als ewige Modification in die Darstellung des Spinozischen Systems Eingang gefunden hat und sogar der menschliche Wille seine Ableitung aus dem »unendlichen Willen« erfährt — wovon aber bei Spinoza nichts zu lesen steht. Bezeichnend genug wird denn auch das Verhältniss von Verstand und Wille in dieser 18 Seiten befassenden Wiedergabe mit keinem Worte¹⁾ erwähnt.

Ueber die Natur des unendlichen Verstandes erhalten wir nirgends ganz reine Auskunft. Zwar heißt es einmal: »der wirkliche endliche oder unendliche Verstand muss Gottes Attribute und Gottes

1) Rehmke: Grundriss der Gesch. d. Phil., S. 146: »Neben dem Erkennen hat der Mensch als endliches Bewusstsein oder denkendes Wesen das Streben oder Wollen, denn er muss als *modus* des unendlichen Denkens, welches als unendliche *modi* das unendliche Erkennen und Wollen hat, eben das Gleiche haben, nur in der Beschränkung, d. h. in endlicher Weise« (vgl. auch S. 140, 143).

Affectionen begreifen und weiter nichts«, aber damit ist speciell für den unendlichen Verstand kein näheres Kriterium gewonnen. Wir werden ihn nun — unter Berücksichtigung einer späteren Stelle im 5. Theil — aufzufassen haben als die Summe all der ewigen Einzelintellecte. Alle Wesenheiten der Dinge sind ja nach Spinoza in gewissem Sinne außerzeitlich, d. h. ewig, und man hat insofern ein Recht, die Wesenheiten der Dinge im Sinne Spinoza's zu den ewigen Modificationen zu rechnen¹⁾. Dann würde die Summe dieser ewigen mittelbaren Verstandesmodi eben den unendlichen Verstand ergeben; so nimmt denn Spinoza auch wirklich auf den ersten Lehrsatz von den unendlich-ewigen Modificationen Bezug, wenn er gegen den Schluss des Hauptwerks schreibt: »hieraus und zugleich aus der 21. Proposition des 1. Theils (in der eben von den unendlichen Modificationen die Rede ist) und anderen erhellt, dass unsere Seele, soweit sie erkennt, ein ewiger Modus des Bewusstseins ist, der von einem anderen ewigen Modus des Bewusstseins bestimmt wird, und der wiederum von einem anderen, und so ins unendliche fort, sodass alle zusammen den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmachen«²⁾. Diese unendliche Summe kann aber nun nichts anderes sein, als was Spinoza sonst auch wohl »die Vorstellung, die Gott von sich selber hat«, nennt. »In Gott gibt es nothwendig eine Vorstellung (idea) sowohl von seinem Wesen, wie von dem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt³⁾.« Diese ist einzig, da Gott einzig ist⁴⁾. Aus der nothwendigen Beschaffenheit dieser Vorstellung erhellt aber unmittelbar ihre rein theoretische Natur und somit auch der Ausschluss aller Willenselemente aus dem unendlichen Verstande und damit aus den unendlichen und ewigen Modificationen überhaupt. Denn trotz aller Vorsicht, mit der wir diese »Idea« als unmittelbare Ableitung aus dem allgemeinen Bewusstsein mit »Bewusstseinsbestimmtheit« wiedergeben mögen, so folgt doch ihre Auffassung rein als Vorstellung im streng Spinozischen Sinne aus zweierlei Gründen: Sie kann den Willen nicht einmal als

1) Camerer: Die Lehre Spinoza's, S. 26 ff.

2) Ethik V, Pr. XL, Sch.

3) Ethik II, Pr. III.

4) Ethik II, Pr. IV.

»Bejahung« enthalten (wie es sonst alle endlichen Vorstellungen thun), denn sie ist einzig und hat keine Eigenschaften, die sie bejahen könnte, und da sie als Selbstvorstellung Gottes Vollkommenheitsvorstellung ist, kann sie weder einen Gefühlston, der einen »Uebergang«, noch ein Begehren, das ein Entbehren voraussetzt, von sich gelten lassen. Man hat in dieser subjectiven Gottesvorstellung eine böse Inconsequenz zu der Lehre gesehen: Gott komme kein Verstand noch Wille zu; und auch der unendliche Verstand war ja von Spinoza ausdrücklich dem Reiche der Modi zugetheilt worden. Nun ist der bloße Ausdruck »Idea Dei« noch kein Gegenbeweis; denn der Spinozische Gott ist ja eben die alleine Substanz mit ihren beiden gegensätzlich-vereinten Seiten: »der eine« und »das all«, und so tritt er auch terminologisch in beiden getrennten Rollen unter demselben Namen auf. Aber allerdings legt die Aufstellung der Gottesvorstellung als einer einzigen, unter Berufung auf die Einzigkeit Gottes und das der Ableitung der »Idea Dei« unmittelbar folgende polemische Scholion, das ganz mit dem (engeren) substantiellen Gottesbegriff des 1. Theiles der »Ethik« arbeitet, die Vermuthung nahe, Spinoza habe hier — früheren Verwahrungen entgegen — die Gottesvorstellung, also auch den unendlichen Verstand in die »natura naturans« gewiesen. Diese Auffassung findet ihren festesten Anhalt an dem 8. Lehrsatz des 2. Theils und seinem Corollar, die noch an anderen Stellen uns begegnen werden¹⁾. Auch scheint die Einzigkeit dieser »Idea« nicht recht mit der behaupteten Zusammensetzung des unendlichen Verstandes aus den ewigen Wesenheiten endlicher Intellecte in Einklang zu stehen. Man müsste denn schon zu der freilich gleich räthselhaften Spaltung der Substanz in unendliche Attribute bei voller Wahrung ihrer Einheit als Analogie Zuflucht nehmen. Sieht man aber in dieser Gottesvorstellung eine Inconsequenz, so hat dies für die Willenslehre den Gewinn, dass sich dann die strengen Consequenzen der Verstandes- wie Willensnegation von Gott wohl auf jener, nicht aber auf dieser Seite durchbrochen zeigen und somit diese Inconsequenz dem Verstande und nicht dem Willen zu Liebe geschehen sei. Immerhin begeht man dabei den Fehler, natura naturans und naturata wie durch eine

1) Siehe unten S. 152.

Mauer getrennte Reiche zu behandeln; in Wahrheit verfließen ihre Grenzen und die unendlich-ewigen Modificationen stehen noch mit einem Fuße in der wirkenden Natur! Sind sie doch das vornehmste Product der Attribute, welche das Wesen Gottes sind, von ihnen unmittelbar hervorgetrieben. Aber dieses Hervortreiben ist doch mehr stetig-begrifflich und nicht »wie aus der Pistole geschossen« zu fassen¹⁾.

Wie man sich aber auch zu der Lehre von den unendlichen Modificationen stellen, ob man sie als »Kräfte« wie die Attribute oder als bloße unendliche Summe des Endlichen fassen, ob man die Wesenheiten der Dinge in ihnen begreifen möge oder nicht, und wie man auch ihre Schwierigkeiten im Einzelnen zu lösen versuche, Thatsache bleibt, dass der Wille nicht zu ihnen gehört. Und hierin liegt, da das Spinozische System, wissenschaftlich gefasst, doch eine strenge Ableitung aus obersten, von selbst einleuchtenden Gesetzen und Begriffen sein will, eine ganz ungerechtfertigte Bevorzugung des Verstandes, eine bewusste oder unbewusste intellectuelle Verfärbung, da die unendlichen Modificationen aus dem alles »Bewusstsein« (principiell) befassenden Attribut der »Cogitatio« genau so gut dem Willen wie dem Verstande offen stehen. So macht sich die Einseitigkeit des Namens bereits hier dem Sinne nach in dem vornehmsten Erzeugniss dieses Attributes geltend. Den Einwand von der Gleichheit von Wille und Verstand konnten wir aus principiellen Gründen als nicht hergehörig zurückweisen, ja die nothwendig zu denkende Elimination des Willens aus der »Idea Dei« oder dem

1) Busse (Zeitschrift für Phil. und phil. Kritik, Bd. 96, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's) sucht die gleiche Schwierigkeit im »kurzen Tractat« zu heben, indem er zwischen »ewiger Idee der Essenzen« und »vollkommenem Denken der Existenzen« unterscheidet. Diese Ansicht, so sehr sie eine klare Weiterführung im Sinne Spinoza's sein mag, kann nicht für die »Ethik« Geltung haben. Denn der intellectus infinitus ist nach V, Pr. XL, Sch. durchaus die Summe ewiger Essenzen, nicht endlicher Vorstellungen. Dadurch, dass er aber ausdrücklich in dieser Eigenschaft infinitus intellectus Dei genannt wird, fällt er mit dem Selbstbewusstsein Gottes zusammen. Der Knoten besteht in Spinoza's System und ihn auflösen heißt dieses weiterbilden, aber nicht wiedergeben. Freudenthal (Zeitschrift für Phil. u. phil. Kritik, Bd. 108, Hft. II, Spinoza-studien, S. 248) verneint alle Schwierigkeit, indem er die ewige Vorstellung Gottes nicht als »substantziale Bestimmung« ansieht, wohl Ethik I, Pr. XXXI, nicht aber auch II, Pr. III mit Schol. herbeiziehend.

»intellectus infinitus« aufzeigen. So schließen sachlich-allgemeine wie sachlich-besondere Gründe, vorzüglich aber auch der Wortlaut der Antwort Spinoza's auf die Tschirnhausen'sche Frage hier allen Zweifel aus.

Steigt man von den unendlichen Modificationen, unter denen der Wille vergeblich gesucht wurde, um eine Stufe herab, so gelangt man wieder auf festen Boden — aus dem Himmel transcendenten Wesenheiten in das Reich der immanenten Dinge und geistigen Erlebnisse. Zwar wird der Eintritt nur mit zunehmender Entfernung von der Gottsubstanz erkauft, aber dafür ein zuverlässigerer Freund — die Erfahrung — gewonnen. Hier trifft man keine selbstbewirkte, frei-nothwendige Ursache an, keine Attribute ohne Inhalt, keine reine Bewegung ohne Bewegtes, keinen ewigen Intellect, der nur ruhendes, einziges Selbstbewusstsein sei. Hier treten an Stelle der leeren nur als Kraft gedachten Ausdehnung ihre Verkörperungen, an Stelle des allgemeinen Bewusstseins die besonderen Bewusstseinsformen.

Für die Stellung des Willens in der Erfahrungswelt (Welt der endlichen modi) sind gleich die ersten Sätze des erkenntnistheoretischen Theils von wesentlicher, ja grundlegender Bedeutung. Dass trotz der Ueberschrift »über die Natur und den Ursprung der Seele« der Wille keinen Platz unter den vorangeschickten Definitionen erhielt, fand schon in den einleitenden Worten (oben S. 119) Erwähnung; und doch umfasst die »mens« des Spinoza neben den Vorstellungen auch Begehungen und Gefühle. Darum geben wir sie auch von vornherein — ebenso vorsichtig wie die »cogitatio« als »Bewusstsein« — mit »Seele« wieder, weil das Wort Geist für manche bereits eine intellectualistische Schattirung aufweist. Verwickelter steht es mit der »Ideenlehre«. Gerade bei dem Terminus »idea« hat man in Deutung und Uebersetzung äußerst vorsichtig zu sein; wohl in mindestens fünf verschiedenen Bedeutungen¹⁾ tritt dies Wort im Verlauf der »Ethik« auf und gibt so wegen der Wichtigkeit seiner Begriffe Anlass zu den ärgsten Missverständnissen.

1) Idee: 1) als Bewusstseinsbestimmtheit, 2) als Vorstellung im weiteren Sinne (die imaginationes mit befassend), 3) als Vorstellung im engeren Sinne, 4) als Seele, 5) als Gottesselbstvorstellung.

Unter ihre allgemeinste Definition lassen sich freilich all die schwankenden Bedeutungen allenfalls unterbringen; denn nach ihr dürfte man, wie »Cogitatio« mit Bewusstsein und »mens« mit Seele, auch »idea« mit Bewusstseinsbestimmtheit wiedergeben. »Unter Idee verstehe ich die Auffassung der Seele (conceptus mentis), welche die Seele als bewusstes Ding (res cogitans) bildet. Ich sage lieber Auffassung (conceptus) wie Wahrnehmung (perceptio), weil das Wort Wahrnehmung ein Leiden der Seele durch das Object anzuzeigen scheint; aber Auffassung scheint eine Thätigkeit der Seele (actio mentis) auszudrücken«¹⁾. Sie steht somit von vornherein Willens- und Verstandeselementen noch gleich unparteiisch gegenüber: denn mag das Wort »conceptus« auch stark nach »Begrifflichem« schmecken, und somit als eine »theoretische« Auffassung erscheinen, so kommt durch die angehängte Erklärung, in welcher sie als actives Element gegen die passive »perceptio« ausgespielt wird, ein energetisch-voluntaristischer Zug in sie hinein. Doch ist nicht zu übersehen, dass dieser Zug nicht vermöge der unmittelbar gefühlten Willensthätigkeit beim Denken (etwa der heutigen Apperception), sondern durch die Polemik gegen eine Wechselwirkung von Geist und Körper, also nur als Ausfluss der wirkenden Kraft des Attributs Bewusstsein der »Idea« beigelegt wird. Aber trotz aller Vorsicht, mit der man an dieser Stelle den Spinoza interpretiren mag, um ihn ja nicht einer »petitio principii« zu beschuldigen, wo er sie nicht begeht, bricht sich die theoretische Bedeutung der »Idea« immer kräftiger Bahn. Gleich die folgende Definition, welche von der »zureichenden Idee« handelt und diese als die innerlich bestimmte »wahre« (d. h. mit dem Object übereinstimmende) erklärt, lässt durch den Hinweis auf diese Uebereinstimmung mit dem Object keinen Zweifel, dass hier unter »Idea« Vorstellung gemeint ist. Vollends aber schlägt das 3. Axiom alle Bedenken nieder; denn es trennt die »Idea« von den fühlenden und wollenden Zuständen der Seele — wie immer man sie auch bezeichnen mag — ausdrücklich

1) Ethik II, Def. III mit Explic. cf. Principia Cartesiana (Pars I, Def. II), wo »Idea« als unmittelbares Bewusstsein definirt wird: *Idea nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum.*

ab und legt ihr Verhältniss zu diesen fest: »Die Bewusstseinszustände wie Liebe, Begehren oder welche sonst noch mit dem Namen Gemüthsaffecte bezeichnet werden, gibt es nur, wenn in demselben Individuum die Idee des geliebten, ersehnten u. s. w. Gegenstandes besteht. **Aber die Idee kann bestehen, wenn auch kein anderer Bewusstseinszustand gegeben ist.**«

Zweierlei lehrt uns der Satz: die Abtrennung der »Idea« von den wollenden und fühlenden Zuständen der Seele als Vorstellung, und die principielle Unabhängigkeit dieser von jenen, wie die stete Gebundenheit jener an diese. Damit ist aber die Priorität der Vorstellung vor Gefühl und Wille aufgestellt¹⁾. Wo immer nun Spinoza den Ausdruck »idea« für die gesammten oder für nicht gegenständliche Bewusstseinszustände gebraucht, da wird bei der Deutung an dies Axiom zu erinnern sein. Wir sagten nur: hier werde der Satz von der Priorität der Vorstellungen aufgestellt; begründet wird er nicht. Es ist dies um so sonderbarer, als gerade von ihm aus die gesammte Stellung des Willens im Seelenleben zu beurtheilen ist. Denn wie sich noch zeigen wird, bleibt es ja nicht bei der »Priorität« der Vorstellungen. Auch kein Schein von Apriorität kann dem Satze diese Stellung als Axiom verschaffen, denn er ist ein reiner Erfahrungssatz ohne Beimischung logischer oder realer Grundgesetze. Wenn ich den Satz: Jede Veränderung hat eine Ursache oder den Satz der Identität als Axiom für die Erfahrungswelt unbewiesen voraussetze, so mag das angehen; wenn ich aber mit dem völlig nur der Erfahrung zu entlehrenden: »kein Gefühl und keine Willensregung ohne Vorstellung, wohl aber Vorstellung ohne Willen und Gefühl« das Gleiche thue, so ist dies einfach eine unbewiesene Behauptung. Es steht also die empirische Willenslehre Spinoza's von vornherein auf einem zweifel-

1) Vgl. die Lehre von der Priorität der Vorstellung im »Tract. brev.«, wo die Vorstellung die »vornehmste Wirkung des Bewusstseins« und die »allerunmittelbarste Modification des Bewusstseins« genannt wird (II, Cap. XIX [10], Anhang II [5]). Auch H. C. W. Sigwart (Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert, Tübingen 1839) hält das obige Axiom für einen für die ganze Psychologie und Ethik des Spinoza entscheidenden Satz.

haften, höchst anfechtbaren und unbewiesenen Erfahrungssatz.

Doch da es sich zunächst um die richtige Auffassung, nicht die Kritik desselben handelt, darf ein kleiner bezeichnender Zug nicht übergangen werden. Es finden sich unter den gegen die Vorstellungen als secundär abgewertheten Bewusstseinsarten wohl das Begehren (*cupiditas*) und die Affecte; der Wille als Bejahung, die eigentliche »*voluntas*«, fehlt. Es ist dies anzumerken, und findet seinen Grund in der Unanwendbarkeit des Axioms auf diese; sie nämlich ist — wie sich später herausstellt — gar kein selbständiger Modus neben der Vorstellung, sondern mit ihr wesensgleich; für sie gilt daher nicht der Satz, dass Vorstellungen beständen, ohne dass sie zugleich mitgegeben wäre. So lehrreich, freilich auch be-
anstandbar, nun das fragliche 3. Axiom für die Willenslehre des Spinoza ist, so wenig ist aus den anderen beiden auf das Bewusstsein bezüglichen Nutzen zu ziehen. Der Satz: der Mensch hat Bewusstsein (*homo cogitat*) und die Uebertragung der Zweitheilung der Attribute auf die Modi in Körper und Bewusstseinsarten sind: das erste ein unangreifbares Erfahrungssaxiom, das zweite eine folgerichtige Conclusion aus den Grundbegriffen. Freilich bleibt diese Gegenüberstellung von Körper- und Bewusstseinszuständen nicht rein gewahrt.

Schon die Definitionsauswahl, welche von den endlichen Modi der Ausdehnung den ihnen allen gemeinsamen des Körpers, von denen des Bewusstseins nur die der »*Idea*« bringt, lässt vermuthen, auf welche Seite innerhalb des Seelenlebens die Wagschale in diesem Theile sich neigen wird. Vollends begründet aber wird die Vermuthung aus den allgemeinen Beziehungsgesetzen zwischen den Modi der einzelnen Attribute. In ihnen, ihrem Hauptgesetz, seinen Vor- und Nachläufern, macht sich eine unumschränkte, systematisch unbegründete Herrschaft intellectueller Elemente vor den übrigen Bewusstseinszuständen geltend. Gleich die einleitenden Sätze zu der berühmten Proposition vom psychophysischen Parallelismus stellen »*ideae*« und »*ideata*« im Sinne von »*modi cogitandi*« und »*res quae modi non sunt cogitandi*« gegenüber. Der eine (Pr. 5) stellt jedes Causalverhältniss von Vorstellung und Vor-
gestelltem in Abrede, während doch in dieser allgemeinen Fassung

Körperliches und Geistiges oder Seelisches zu stehen hätte; der andere (Pr. 6) bringt die positive Kehrseite und weist jedem Modus seine Ursache innerhalb des Bereichs seines Attributs an; das Corollar aber folgert in intellectualistischer Umdeutung, dass das wirkliche Dasein der Dinge, welche nicht Bewusstseinsbestimmtheiten sind (*quae modi non sunt cogitandi*) nicht deshalb aus der Natur Gottes folge, weil er die Dinge früher erkannt hat, »sondern (vermöge der Umsetzung von »*modi cogitandi*« in »*ideae*« und »*res quae modi non sunt cogitandi*« in *ideata*) auf gleiche Weise und mit derselben Nothwendigkeit führen und werden erschlossen die vorgestellten Dinge (*res ideata*) aus ihren Attributen, wie nach meiner Erklärung die Vorstellungen (*ideae*) aus dem Attribute Bewusstsein folgen.« Wir haben den Satz in aller Ausführlichkeit wiedergegeben, weil er wie kein anderer diese stillschweigende Bevorzugung intellectueller Elemente in der Form logisch richtiger, aber die Werthung still verschiebender Einsetzungen von Speciellerem für Allgemeines darzuthun geeignet ist¹⁾. Und nun folgt der berühmte Satz vom Parallelismus: »die Ordnung und Verbindung der Vorstellungen ist die gleiche wie die Ordnung und Verbindung der Dinge«. Es stehen sich also gegenüber »*ideae*« und »*res*« oder, wenn wir ihre metaphysischen Formeln einmal einsetzen, gewisse Modi des Bewusstseins und alle Modi der Ausdehnung²⁾. Der Beweis stützt sich auf das im Bereiche beider Attribute herrschende Gesetz der Causalität³⁾ und auf das Zusammenfallen beider Attribute in der einen Substanz. Aber es gilt ja eben das Causalgesetz (nach I, Pr. 28) für alle Modi überhaupt, also für die vorstellenden Bewusstseinsmodi ebenso gut wie für die wollenden und fühlenden; und das Geltungsgebiet des zweiten Beweises erstreckt sich doch erst

1) Dass auch die umgekehrte unlogische Vertauschung von Speciellem mit Allgemeinem bei der Behandlung vorliegender Fragen von Spinoza begangen wird, wird sich später zeigen.

2) Es ist klar, dass hier unter »*res*« alles Körperliche verstanden ist, da die Ideen, die sonst manchmal mit unter diesen Terminus fallen, hier natürlich nicht gemeint sein können.

3) Dass dieser Beweis übrigens nichts beweist, hat v. Kirchmann (Erltrg. S. 53—54) bereits richtig hervorgehoben; denn das gleiche Gesetz in beiden Reichen beweist nichts für die Deckung ihrer einzelnen Glieder.

recht über alle Bewusstseinsarten, denn Begehungen und Affecte fallen laut ausdrücklichen und wiederholten Erklärungen unter das Attribut: Bewusstsein. Diese einseitige Beschränkung bei der Aufstellung der Correspondenz erhellt nun noch deutlicher aus dem Scholion, aus welchem aufs evidenteste die Proportion zu entnehmen ist: $\text{substantia cogitans: substantia extensa} = \text{modus extensionis: ideal modi}$, und es nimmt somit unvermerkt das von vornherein nur dem Namen nach intellectuelle Attribut allmählich und ohne zwingende systematische Gründe einen vorwiegend theoretischen Inhalt an. Auch der die allgemeinen Beziehungen der attributverschiedenen Modi abschließende und sich dem besprochenen Scholion eng anschließende Lehrsatz behält die Gegenüberstellung von Dingen und Vorstellungen in gleicher Weise bei; er trägt, wollen wir aus der dunklen Fassung einen klaren Sinn herauschälen, den Gedanken vor: dass das Verhältniss der Vorstellungen zu ihrem Attribut (dem unendlichen geistigen Sein) analog sei dem Verhältniss der einzelnen körperlichen Dinge zu ihrem Attribute (der Ausdehnung); daraus wird im Corollar gefolgert: dass einem wirklich dauernden Sein eines Gegenstandes auch ein wirklich dauerndes Sein der entsprechenden Vorstellung und der bloß begrifflichen Dauer eines Dinges (insofern es als möglicher Modus der Ausdehnung gefasst ist) eine bloß begriffliche Realität der Vorstellung (insofern sie nur ein möglicher Modus des geistigen Seins ist) zur Seite gehe¹⁾.

1) Spinoza kennt bekanntlich zwei Arten der Existenz: die zeitliche Dauer und das ewige zeitlose Sein. Es könnte nach der angeführten Prop. nun fast den Anschein haben, als ob zur Dauerexistenz noch etwas besonderes zu der bloß begrifflichen hinzukäme, sie gleichsam etwas vor ihr voraushabe. Das ist aber nicht Spinoza's Ansicht. Dauer ist vielmehr eine Einschränkung des ewigen Seins, eine »determinatio«, und man hat sie sogar etwas übertrieben, aber nicht unzutreffend, »eine besondere, gleichsam verzerrte und karrikirte Form der absoluten ewigen Existenz« genannt (Busse: Die Begriffe *essentia* und *existentia* bei Spinoza, Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Phil., Bd. X). Sie kommt den endlichen Modi, das ewige Sein Attributen und Substanz zu. Als Organ in der menschlichen Erkenntniss entspricht der Dauer die »*imaginatio*«, dem ewigen Sein die »*ratio*« und die »*scientia intuitiva*«. Feuerbach (Werke, Bd. IV, Gesch. der neueren Phil., § 91) glaubt daher den endlichen Dingen überhaupt die Existenz absprechen zu dürfen (»denn die wahre Existenz ist erst Existenz«) und begründet darauf seine eigenthümliche Auffassung vom Wesen des Endlichen, worin er mit Sigwart (Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartes. Phil.,

Bezeichnender Weise aber ist für das Attribut des Bewusstseins hier die unendliche Idee Gottes gesetzt, die in der Summe aller endlichen Vorstellungen weit eher restlos aufgeht als das geistige Sein oder die »Cogitatio«; hier findet auch die Auffassung: die Gottesvorstellung zur natura naturans zu rechnen, ihre festeste Stütze¹⁾. Das Beispiel im Scholion aber, das zur Erläuterung des Satzes die unendlich vielen im Kreis implicate enthaltenen Rechtecke und ihre Ideen zweien wirklich eingezeichneten und deren Vorstellungen gegenüberstellt, lässt den theoretischen Gebrauch des Terminus »idea« an diesen Stellen außer Zweifel. Zu dieser noch ungerechtfertigten Intellectualisierung der Bewusstseinsvorgänge gehört auch die Correlation der Worte »formaliter« und »objective« (z. B. Pr. 7, Coroll.), wo letzteres von rechtswegen alles, was wir subjectiv nennen, umfassen sollte und umfasst, in seinem Ursprung aber doch zu deutlich auf ein gegenständliches Erkennen in vorstellender Form hinweist.

Es erhebt sich die Frage: wie ist diese willkürliche, durch die subjective Tendenz des Autors bedingte Intellectualisierung der vorliegenden Stufe (gesetzmäßiger Beziehungen zwischen den Modi getrennter Attribute) klar und bestimmt, aber doch vorsichtig und dem Sinne des Systems gemäß zu formuliren? Einfach der Gegenüberstellung aller Ausdehnungsbesonderheiten und einer Bewusstseinsart zu entnehmen: alle Gefühle und Willensregungen wären — ohne dass ein Wort davon gefallen — in Verstandesthätigkeiten rein aufgelöst, geht nicht an. Eine solche gewaltsame und unbewiesene Identificirung »auf einen Hieb« ist von vornherein bei des Philosophen Denkart auszuschließen. Ebenso wenig lässt sich aber an der Thatsache der Vernachlässigung von Wille und Gefühl und zwar einer vom bis dahin vorgetragenen System ungeforderten, achtlos vorübergehen. Es wird hier einmal, was keineswegs stets der Fall, die

S. 127 ff.) und Erdmann (Die Grundbegriffe des Spinozismus, S. 132 ff.), alle drei aber mit F. H. Jacobi (Ueber die Lehre des Spinozismus in Briefen an Mos. Mendelssohn, S. 14) übereinkommen. Camerer (Die Lehre Spinoza's, S. 31 ff.) spricht auch den Wesenheiten der Einzeldinge die uneingeschränkt ewige Existenz zu, desgleichen Busse in der erwähnten Abhandlung. Spinoza selbst gibt über die verschiedenen Daseinsarten ausdrückliche Auskunft: Ethik I, Def. VIII, II Pr. VIII, Coroll. u. Schol., Pr. XLV, Schol. Epist. XII (olim XXIX).

1) Siehe oben S. 144 ff.

Wahrheit in der Mitte liegen, und der gethane Schritt etwa so zu fassen sein: aus der unbewiesenen, aber immerhin als Axiom aufgestellten Priorität der Vorstellung vor Gefühl und Wille ist ebenso unbewiesen aber stillschweigend eine Repräsentation der Vorstellung für sämtliche Bewusstseinszustände geworden.

So bleibt der Einklang mit dem Axiom durch die berücksichtigte Trennung von Vorstellung und Wille — Gefühl gewahrt, zugleich aber ist die auch dort behauptete Gemeinsamkeit beider um einen Schritt bestimmter geworden und weiter geführt. Denn die Erfassung von der Vorstellung als der Stellvertreterin aller übrigen Bewusstseinsarten mag zunächst als harmloses »pars pro toto« erscheinen, gibt aber ihre Bedeutung durch die nachsichziehenden Folgen bald zu erkennen.

Zwei Einwänden aber ist hier zu begeben. Der erste gibt uns zu, dass die Sätze über die allgemeinsten Beziehungen zwischen den Modi durchaus für alle Modi des Bewusstseins wie der Ausdehnung zu gelten hätten, aber er leugnet jedwede Beschränkung in den Sätzen: man müsse nur das Wort »idea« nicht mit »Vorstellung« wiedergeben, sondern mit »Bewusstheit« oder »geistigem«, oder »seelischem Zustand«; dann gäbe es dort weder stillschweigende Intellectualisirung noch sonst irgendwelche Schwierigkeit; die Prop. 7 in diesem Sinne übersetzt lautet dann etwa: Die Ordnung und Verbindung geistiger und körperlicher Zustände ist die gleiche. So wird alle Zuflucht zu einer Stellvertretungsauslegung überflüssig gemacht. Auch der Sprachgebrauch an späteren Stellen spreche dafür; nenne doch Spinoza die Affecte einigemale, ja das Begehren selbst eine Idee! — Der Einwand hat Recht, wenn er die metaphysische Gültigkeit des Parallelismus neben der erkenntnisstheoretischen betont; thatsächlich entsprechen ja bei Spinoza im Princip körperliche und geistige Vorgänge sich durchgängig, und jedem Affect und jedem Begehren geht ebensogut eine körperliche Veränderung zur Seite, wie den Vorstellungen; gerade weil dies der Fall ist, hatten wir ja auch die Vorstellung hier nicht als die — durch Identität — alle übrigen Bewusstseinsmodi befassende, sondern nur als die Stellvertreterin der übrigen erklärt; aber Unrecht hat der Einwand, wenn er auch von solcher Stellvertretung nichts wissen will, vielmehr die

Gegenüberstellung von Ideen und dem Inbegriff aller ausgedehnten Modi ganz natürlich findet. Denn »Idee« hier mit »Bewusstheit« wiederzugeben, geht deshalb nicht an, weil ihre Andersartigkeit von Wille und Gefühl in Axiom 3 ausdrücklich betont war, und es doch wahrlich mehr wie eine Laxheit der Terminologie voraussetzen hieße, Spinoza habe den Inhalt dieses Axioms in Sätzen, welche eine Seite später auf dieses folgen, bereits vergessen! Noch weniger stichhaltig ist der andere Grund, welcher auf eine bisweilige Terminologie an späterem Orte hinweist, als wo die Leidenschaften gelegentlich als »Ideen« auftreten; denn es scheint immer bedenklich, in einem synthetisch aufgebauten Systeme von dem erworbenen Gebrauch eines Terminus auf die Deutung des Wortes an früheren Stellen zurückzuschließen. ~~Wir, die wir dazu halten, dass gerade die systematische Entwicklung der Begriffe in Spinoza's Ethik diese Begriffe selbst am hellsten erleuchtet, hoffen tiefer in den Ausdruck Affect-Idee vom erkenntnisstheoretischen Theile aus, wie in die »Ideen« dieses von jenem Ausdrucke aus zu dringen.~~ Im allgemeinen betonen wir aber hier gleich noch einmal¹⁾: nimmt man die Gleichungen in Spinoza's Werken alle wörtlich und als congruierende Begriffe, so ist jede wissenschaftliche Besprechung des Systems unmöglich gemacht. Die Ansicht der Gegner hat aber noch die Schwierigkeit, dass sie die plötzliche Umformung des metaphysischen Parallelismus zum erkenntnisstheoretischen noch räthselhafter macht, als sie schon ist. Darin ist sie das Gegenstück eines zweiten Bedenkens, welches das »Problem« gleichfalls umgehen zu können meint.

Es fasst — dem vorigen entgegen — die Ideen durchaus nicht allgemein als Bewusstseinsbestimmtheiten, sondern schlechthin als rein intellectuelle Prozesse, eben als Vorstellungen; dies kann nämlich geschehen und alle Schwierigkeiten sind gehoben, wenn man den fraglichen Sätzen einen ausschließlich erkenntnisstheoretischen Inhalt unterlegt; sind sie doch gleichsam die allgemeinsten erkenntnisstheoretischen Reflexionen, welche zu dem specielleren, menschlichen Erkenntnisproblem hinüberleiten! In einem Punkte hat auch diese Meinung Recht. Es gelten diese Sätze auch, aber nicht nur

1) Siehe S. 144 u. 145.

erkenntnisstheoretisch. So weist das erläuternde Beispiel vom Kreise und seiner Vorstellung als ein und desselben unter verschiedenen Attributen begriffenen Dinges im Scholion zum 7. Lehrsatz zweifellos auf eine erkenntnisstheoretische Fassung hin. Ueberdies bildet der Satz ja die Grundlage der gesammten Spinozischen Erkenntnislehre. Die rein erkenntnisstheoretische Deutung des Parallelismus jedoch scheidet an seinen Beweisen; diese greifen weit über das erkenntniskritische Gebiet hinaus und in das metaphysische hinein. Ja, man darf sagen: gerade die dem System wesentlichsten metaphysischen Grundvoraussetzungen vermitteln den Beweis. Steht und fällt doch der gesammte Bau mit dem Causalgesetz und dem Substanzbegriff. Und eben diese sind es wiederum, welche den Parallelismus begründen. Dass die nach rück- und vorwärts den 7. Lehrsatz einschließenden Propositionen gleichfalls rein erkenntnisstheoretische Reflexionen übersteigen, ist offenbar. Auch die unmittelbare Ableitung des Corollars aus dem 7. Lehrsatz, welches die Bewusstseinsmacht Gottes = seiner wirkenden Kraft folgert, weist jede rein erkenntnisstheoretische Auffassung von sich. Vollends unerklärlich wäre dann auch die Berufung Spinoza's bei der Ableitung des dynamischen Parallelismus (Kraftsteigerung im Körper = Kraftsteigerung in der Seele) auf diesen 7. Lehrsatz¹⁾. Es hilft auch nichts, den metaphysischen Sinn als eine Consequenz des Systems zuzugeben, aber den rein erkenntniskritischen Zweck zu betonen. Denn es ist zwar die nächste Absicht des Lehrsatzes, eine Grundlegung für das Verhältniss von Körperlichem und Geistigem im Menschen zu schaffen, aber dieses webt sich ebenfalls aus erkenntnisstheoretischen und metaphysischen Fäden zusammen. »Der Leib ist das Vorstellungsobject der Seele« (erkenntnisstheoretische Seite) und: »die Vorstellung des Leibes ist seine Seele« (metaphysische Seite) sind beides Folgesätze des Parallelismus.

Vereinigt man das Richtige beider Anschauungen, einmal, dass der Parallelismus auch metaphysisch, und dann, dass er auch erkenntnisstheoretisch gefasst sein will, so findet sich die psychologische Erklärung dieses sonderbaren Verhältnisses eben nur in der Wahl der Vorstellung als Stellvertreterin aller Bewusstseinsmodi;

1) Ethik: Pars III, Pr. II, Sch.

denn so rückte sie von selbst immer mehr in den Vordergrund und es konnte nun auch Erkenntnisstheoretisches als Repräsentation für Metaphysisches treten. Durch diese Willens- und Gefühlsvernachlässigung und intellectualistische Willkür kam es mit zu jener kaum entwirrbaren Verschlingung metaphysischer und erkenntnisstheoretischer Elemente, welche nicht nur das Verständniss, sondern auch die eindeutige Klarheit der Spinozischen Erkenntnislehre so schwer geschädigt hat¹⁾. Damit aber weist die allgemeine Stellung des Willens in der »natura naturata« schon in die menschliche Erkenntnislehre hinüber.

1) Vgl. Höffding: Gesch. der Phil., Bd. I, S. 348 und 579. Auch Höffding sieht hier eine Vermengung »psychophysischer und erkenntnisstheoretischer Identität«; wenn er aber behauptet, diese werde durch den Ausdruck der Seele als »idea corporis« begünstigt, so ist hinzuzufügen, dass dieser Ausdruck selbst schon ein Product dieser Verwechslung sei.

(Schluss folgt im nächsten Heft.)