

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Der Briefwechsel Spinozas

ein Menschenbild

Spinoza, Benedictus de

Halle, 1919

[urn:nbn:de:kobv:517-vlib-6801](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-vlib-6801)

44015/60

Der
Briefwechsel Spinozas

Ein Menschenbild

Erster Teil.

Vom Verfasser
des Spinoza Redivivus und Augustinus Redivivus.

(Der Philosophischen Weltbibliothek vierter Band, erster Teil.)

Dritte Auflage.

Halle (Saale)
Weltphilosophischer Verlag
1919.

9

Ein Brief an die Schriftleitung der Philosophischen Weltbibliothek.

Dieses vierte Werk Ihrer Sammlung muß einen jeden verspüren lassen, wie viel wahres Wissen er schon durch die voraufgegangenen in sich aufgenommen hat, ohne daß er es eigentlich merkte. Denn es floß so natürlich ein, daß man, beim Einfließen, der zunehmenden Fülle gar nicht gewahr wurde, sondern den Reichtum erst allmählich, bei der Anwendung, zu überschauen beginnt.

So stellt das Buch scheinbar zwar eine Atempause dar, wie in der Vorrede zum 3. Bande vorausgesagt ist, aber nur, um in noch leichteren, indessen nicht minder tiefen Zügen immer neue Gedanken auf Grund der zuerst mitgeteilten einschlürfen zu lassen.

Fürwahr! Schon steht der Laie auf eigenen philosophischen Füßen! Um wie vieles mehr bald eine junge, strebende Neuwissenschaft! Ob sich die Akademie in Schweden wohl abhalten lassen wird, das größte Friedenswerk und außerdem die denkbar größten literarischen Leistungen mit ihren Palmen zu krönen, nur weil der englische Nationalgeist im Wege steht? Aber diesen Geist wird der Geist der indischen Vedanta-Philosophie überwinden.

Konnten Menschheit und Wissenschaft zuerst vielleicht glauben, daß die wieder auferstandenen Geistesfürsten vor ihnen zu bestehen hätten, so müssen beide allmählich inne werden, daß sie es sind, die vor dem Menschengeniste zu bestehen haben.

Der Griffel ist gespitzt, um das Ergebnis dieser Prüfung in das Buch des Weltgeschehens einzutragen.

B.

Bereich Edition

Inv. Nr.: 26, Teil 1

Sign.:

Der
Briefwechsel Spinozas

Ein Menschenbild

Erster Teil.

Vom Verfasser
des Spinoza Redivivus und Augustinus Redivivus.

Bd. 1-2

(Der Philosophischen Weltbibliothek vierter Band, erster Teil.)

Dritte Auflage.

Bücherei
der Pädagogischen Institute
Brandenburgische Landeshochschule

Halle (Saale)
Weltphilosophischer Verlag
1919.

Bb1
10 (1)

Copyright by Weltphilosophischer Verlag
Halle (Saale) 1919

~~_____~~
Bereich Edition

Jno. Nr. : 26, Teil 1

Signi:

2203

Universitätsbibliothek
Inventarnr.

13028693

Bücherel
der Pädagogischen Institute
Brandenburgische Landeshochschule

1950 : 1495,

Druck von Gebauer-Schwetschke G. m. b. H., Halle a. S.

Dem Freunde Julianus.

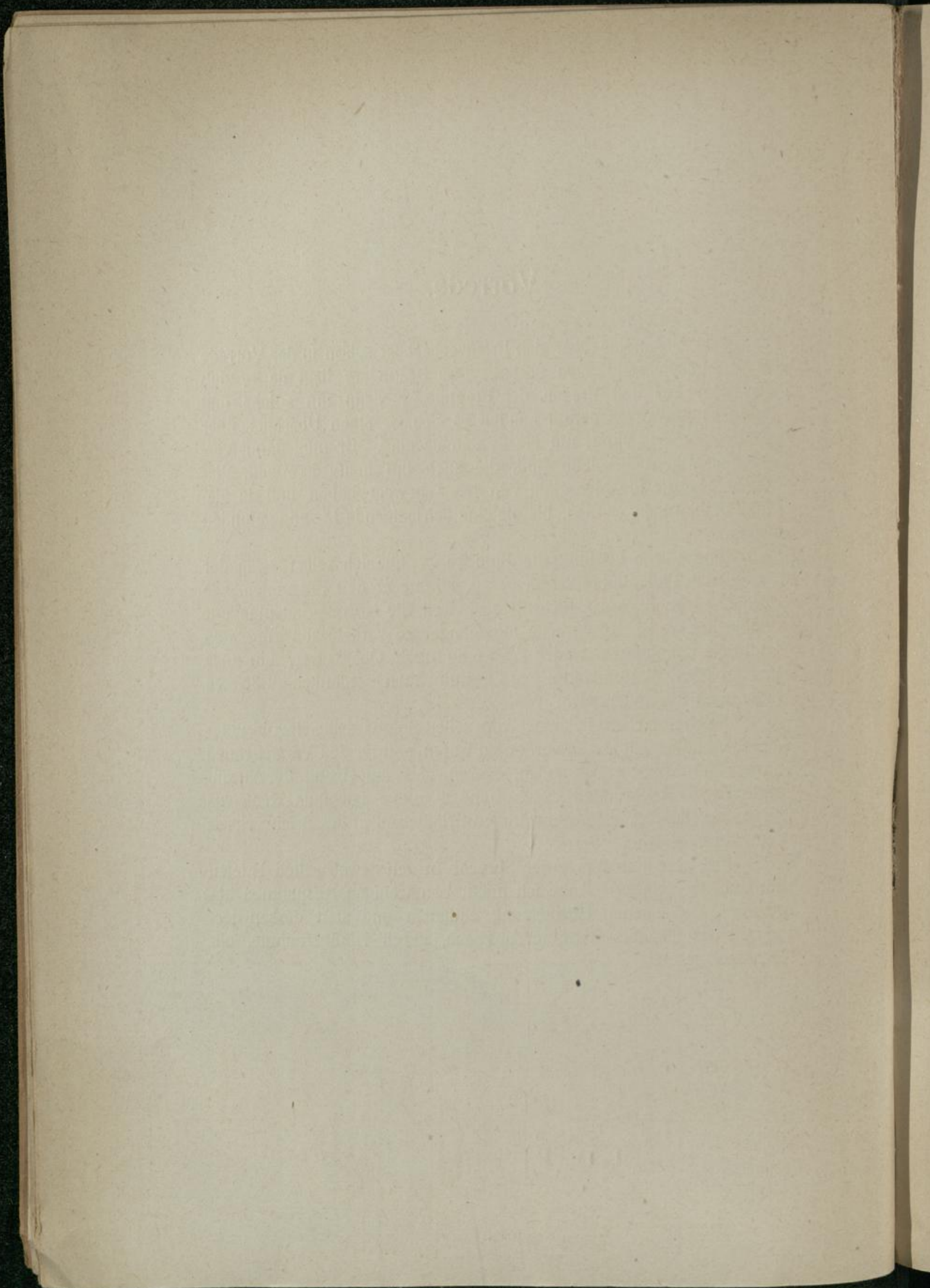
Vorrede.

Das Allgemeine über den Briefwechsel ist schon in der Vorrede zu den Lebensnachrichten gesagt. Das Besondere liegt darin, daß der Leser aus den Fragen der Freunde — denn um solche und Spinozas Antworten darauf handelt es sich — einen Überblick über die Probleme gewinnt, um die es damals ging. Er mag damit vergleichen, ob es dieselben sind, die auch ihn heute bewegen, dieselben, welche die Menschen von jeher bewegt haben und in alle Zukunft bewegen werden, bis sie eine befriedigende Lösung gefunden haben.

Eine solche Lösung, die Spinoza — für sich selbst — in der vollendeten Philosophie schon besaß, konnte er den Fragenden, wie wir jetzt wissen, noch nicht geben, weil die Korrespondenten nur erst in der Weise der Sprache miteinander zu verkehren vermochten und weil die Sprache weder Werkzeug noch Gefäß war, um mit und in ihren Worten wahre und Zusammenhangsgedanken zu denken oder auch nur mitzuteilen.

Welche solcher Gedanken von seiten Spinozas gleichwohl unter dieser verhüllenden Decke verborgen waren und für den Verstehenden daraus hervorlugen, das sollen, soweit dies auf Grund der vorangegangenen Belehrungen durch Spinoza- und Augustinus-Redivivus schon möglich ist, die gegenwärtigen Erläuterungen des Briefwechsels dem Leser zeigen.

Weil aber nur Worte der Sprache in den gewechselten Briefen hin und her schießen, habe ich mich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, der eigenen Übersetzung enthalten und statt dessen derjenigen des Dichters Berthold Auerbach, durch Hinübernahme, ein Denkmal gesetzt.



Inhaltsangabe.

	Seite
1. Briefwechsel mit Oldenburg	1
2. " " Blyenbergh	112

Spinoza - Oldenburg.

1. Brief.

Heinrich Oldenburg an Spinoza.

Hochgeehrtester Herr, verehrtester Freund!

So schmerzlich ich mich jüngst, als ich Sie in Ihrer Zurückgezogenheit in Rhyenburg besuchte, von Ihrer Seite losriß, eben so sehr will ich mich bestreben, gleich nach meiner Zurückkunft nach England, wenigstens durch brieflichen Verkehr so viel als möglich mit Ihnen wiederum vereint zu seyn. Tüchtiges Wissen, verbunden mit Menschenfreundlichkeit und feiner Sitte (lauter Vorzüge, mit denen Natur und Selbstbestreben Sie in vollem Maße ausgestattet) tragen in sich selber den Reiz, daß Sie die Liebe aller besser gearteten und freierzogenen Menschen unmittelbar an sich ziehen. Lassen Sie uns denn, mein Verehrtester, zu aufrichtiger Freundschaft uns die Hände reichen, und dieselbe durch jede Art von Fürsorge und Dienstleistung eifrig pflegen. Was meine Wenigkeit leisten kann, betrachten Sie als das Ihrige; die Geistesgaben, die Sie besitzen, davon lassen Sie mich einen Theil, wenn dieß ohne Ihren Nachtheil geschehen kann, für mich in Anspruch nehmen. — Wir hatten zu Rhyenburg eine Unterredung über Gott, über die Unendlichkeit der Ausdehnung und des Denkens, über Verschiedenheit und Uebereinstimmung dieser Attribute, über die Verbindungsweise der menschlichen Seele mit dem Körper; ferner über die Prinzipien der cartesischen und baconischen Philosophie. Da wir aber damals Gegenstände von solcher Bedeutsamkeit nur obenhin und beiläufig besprachen, und alles dieß unterdeß meinen Geist beunruhigt, so will ich, gestützt auf das Recht der zwischen uns geschlossenen Freundschaft, jetzt mit Ihnen darüber verhandeln und Sie freundlichst ersuchen, mir hinsichtlich der vorerwähnten Punkte Ihre Ansichten etwas weitläufiger auseinander zu setzen, hauptsächlich aber mich über folgende zwei Dinge gefälligst zu belehren: erstens worein Sie den wahren Unterschied zwischen Ausdehnung und Denken setzen; zweitens, welche Mängel Sie an der Philosophie des Cartesius und Baco finden, und wie Sie dieselben beseitigen und Besseres dafür aufstellen zu können glauben. Je unumwundener Sie über dieß und Aehnliches an mich schreiben, um

so mehr werden Sie mich verbinden und zu Gegendiensten, wenn ich solche leisten kann, innig verpflichten. —

Einige physiologische Versuche, deren Verfasser ein englischer Adelige, ein Mann von ausgezeichneter Gelehrsamkeit, ist, befinden sich hier unter der Presse; sie handeln von der elastischen Kraft und Eigenthümlichkeit der Luft, durch dreiundvierzig Experimente nachgewiesen, desgleichen von ihrer Flüssigkeit, Festigkeit u. dgl.; sobald sie gedruckt seyn werden, will ich sie Ihnen durch einen Freund, der nach dem Continente geht, zustellen lassen. Leben Sie indeß recht wohl, und gedenken Sie Ihres Freundes, der sich mit voller Achtung und Ergebenheit nennt

Ihren

Heinrich Oldenburg.

London, den 10.—26. August 1661.

Er-
läuterung
1.

Die Eingangsworte Oldenburgs spiegeln gleichsam ein philosophisches Idyll wider. Man kann an Goethes Zeilen denken:

Mit Euch, Herr Doktor, zu spazieren
Ist ehrenvoll und bringt Gewinn.

Fürwahr! Besser läßt sich der Abstand zwischen den beiden Freunden nicht zum Ausdruck bringen. Auf der einen Seite ein Geist, der sich zum Lichte ewiger Wahrheiten emporgeschwungen hatte, auf der anderen eine kümmerliche Seele, die bestimmt war, immer im Dunkeln zu tappen, und die nur hierfür von dem anderen möglichst profitieren wollte.

Den Unterhaltungsgegenständen läßt sich anmerken, daß Spinoza sie angeschlagen hat, um seinem Gaste auf den Zahn zu fühlen, daß er aber dort alles höhl antraf. Denn Themen wie Gott, Denken, Ausdehnung, Gedachtheit, Empfindenheit usw. konnten nur von dem Meister selbst aufs Tapet gebracht worden sein. Bei ihrer Wiederholung im Briefe aber bringt Oldenburg ihre Reihenfolge durcheinander. Auf Gott, der auch das Thema des ersten Buches der Ethik ist, folgt das Denken (*cogitatio*) und nicht die Ausdehnung (*extensio*). Jenes Denken in der Form des menschlichen Denkens, als *Mens Humana* d. h. menschlicher Geist, ist auch das Thema des zweiten Buches der Ethik, und erst hierauf folgen dann im dritten die in Ausdehnung und Bewegung entspringenden Empfindenheiten, insbesondere der Bedürftigkeit (*affectus animi*). Der Leser erinnere sich hierbei an die im 2. und 3. Kapitel des Augustinus *Redivivus* einander gegenübergestellten Reiche der Gedachtheit und Empfindenheit, die er beide hier in dieser Ordnung wiederfindet. Da Oldenburg von diesen philosophischen Reichen und Gedanken selbst noch keine Ahnung hatte, geschweige denn

von ihrem Zusammenhange, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn er ihre Reihenfolge aus dem Gespräche nicht behielt, sondern — *absque ope intellectus d. h. ohne die Hilfe des Verstehens**) — durcheinanderwirft und die Ausdehnung vor dem Denken und gleich nach Gott bringt, als ob die 3 vor die 2 gehöre und gleich auf die 1 folge. Dieses Durcheinander beweist für sich allein und von vornherein das völlige Mißverstehen der Gedanken Spinozas.

Wir erkennen somit gleich im Anfange der Korrespondenz ihr eigentümliches Merkmal dahin, daß die Korrespondenten in philosophischer Hinsicht aneinander vorbeireden.

Deshalb hat Spinoza in eben dieser Hinsicht nur für die Nachwelt korrespondiert und sind meine Leser gleichsam die ersten wirklichen Adressaten seiner Briefe.

Mit Rücksicht auf diese nachgeborenen Adressaten hat Spinoza seine holländisch geschriebenen Briefe gleich selbst ins lateinische übersetzt und nur diese seine eigenen Übersetzungen für die spätere Veröffentlichung zurückbehalten. Dabei hat er von dem Inhalte bisweilen auch etwas weggelassen, so daß wir in solchen Fällen, wenn die Originalbriefe zugleich auf uns gekommen sind, eine doppelte Redaktion des Textes besitzen. Derartige Originalbriefe sind daher wegen ihres Mehr-Inhaltes um so bedeutungsvoller, als auch nochmals die Herausgeber der *Opera Posthuma d. h. der Nachgelassenen Werke* Abstriche an den ihnen zur Veröffentlichung vorliegenden Briefen vorgenommen haben. Sie strichen nämlich alles, was ihnen in philosophischer Beziehung nicht wichtig zu sein schien, so daß uns dadurch Einblicke gerade in das Persönliche vielfach verloren gegangen sind. „*Dazu mochte sie*“, wie Carl Gebhardt in der Vorrede zu dem von ihm unter dem Titel „*Spinoza Briefwechsel*“ bei Felix Meier in Leipzig 1914 herausgegebenen Buche bemerkt, „*bewegen, daß man damals dem persönlichen Gehalte eines philosophischen Lebens keine große Bedeutung beimaß, dann aber, daß sie sorgfältig alles vermeiden wollten, was noch lebende und im Machtkreis der niederländischen Behörden befindliche Personen in einem näheren Verhältnis mit dem des Atheismus verdächtigen Philosophen zeigen konnte. So haben sie die Namen der Adressaten oder der Schreiber der Briefe unterdrückt oder mit den Initialen angedeutet, außer bei dem verstorbenen Balling und de Vries, bei dem in England lebenden Oldenburg und dem Deutschen Leibniz, bei dem*

*) Vergleiche Augustinus Redivivus Seite 129 f.

Convertiten Burgh und bei Gegnern wie Blyenbergh und Velthuysen. In der Vorrede sagen die Herausgeber darüber: „Da es nicht darauf ankommt, wer schreibt, sondern was geschrieben wird, sind einige Namen der Briefschreiber vollständig, einige nur mit den Anfangsbuchstaben, einige überhaupt nicht angegeben“. So haben sie auch vieles gestrichen, was uns über die Lebensschicksale Spinozas und über seine privaten Meinungen Aufschluß geben könnte.“

Er-
läuterung
2.

Außer der falschen Reihenfolge der Gesprächsgegenstände leidet deren Wiedergabe durch Oldenburg auch noch an einem anderen Fehler.

Der Famulus spricht von „*der Verschiedenheit und Übereinstimmung dieser Attribute*“ (de horum attributorum discrimine et convenientia), wobei er und man als den Träger dieser — nach Oldenburgs Meinung einzigen — Attribute oder Eigenschaften Gott (Deus) ansieht, so daß es den Anschein gewinnt, als habe auch Spinoza von dem Denken und der Ausdehnung als von den Attributen Gottes gesprochen. Dies ist aber keineswegs der Fall gewesen. Denn wir wissen schon aus dem Augustinus Redivivus Seite 158/9, daß Gottes Fülle, also auch die Unendlichkeit seiner Eigenschaften, dem menschlichen Verstehen unfaßbar ist. Nur das verschwindend Wenige, was wir von Gott mit unserem Verstehen zu erfassen vermögen, hatte von Spinoza, und zwar schon zu der Zeit, als er mit Oldenburg zu korrespondieren anfang, in der Formel Deus sive Natura d. h. „*Gott oder Natur*“ den philosophischen Namen Natura erhalten. Vergleiche auch Spinoza Redivivus Seite 38. Es ist also unmöglich, daß Spinoza von Gott (Deus) so gesprochen habe, wie Oldenburg es in seinem Briefe wiedergibt. Vielmehr konnte er so nur von der Natura gesprochen haben. Und so hat er in der Tat von ihr gesprochen, indem er dabei ihre Substanz im Auge hatte d. h. den Begriff ihrer Einheit, die sich freilich für das menschliche Verstehen in zwei Begriffe spaltet, nämlich eben in das Denken und die Ausdehnung.

Man sieht, wie übel Oldenburg irrte, wenn er, im vermeintlichen Sinne Spinozas, mit dem so kargen Maße bloß zweier Attribute an Gott herantreten wollte. Ihn selbst zwar genierte das Wenige anscheinend nicht. Nur auf den Unterschied zwischen beiden Eigenschaften kam es ihm an. Hierauf allein ging daher seine erste Frage an Spinoza.

Seine zweite Frage zeigt, daß er noch ganz in den philosophischen Kinderschuhen steckte, die meine Leser bereits ausgezogen haben. Welche Fehler die Philosophie des Cartesius und Bacon aufweise, wodurch diese Fehler beseitigt würden und inwiefern Festeres an ihre Stelle trete, wird sich der Leser des Spinoza und Augustinus Redivivus in der Hauptsache schon selbst beantworten können. Die beiden genannten Philosophen gehen nämlich, wie die bisherige Philosophie überhaupt, noch ganz von den Begriffen und damit von allen darin eingeschlossenen — philosophischen — Irrtümern der Sprache aus. Von der Sprache aber und damit von der bloßen Existenz und der Empfindenheit muß man sich erst bewußt abgewendet haben, ehe man sich, über das Wahrheitsmodell hinweg, den wahren Zusammenhangsgedanken zuwenden kann.

Er-
läuterung
3.

Etwas Persönliches ergibt sich aus der Bemerkung des Briefes „wenn dies ohne Ihren Nachteil geschehen kann“ (cum sine tuo id fieri detrimento possit). Wir sehen daraus, daß Spinoza seinem Gaste angedeutet haben werde, wie gefährlich es in jener Zeit und in jenem Lande sei, Ansichten zu äußern, welche der herrschenden Religion verdächtig erscheinen könnten.

Er-
läuterung
4.

Im übrigen weist der Beginn der Freundschaft Oldenburgs ähnliche Züge auf, wie der Beginn der Freundschaft Blyenberghs. Beide treibt ein beschränkter Wissensdrang, den sie aber nur im Geleise ihrer eigenen Gedanken befriedigen möchten, zu Spinoza hin. Nachdem sie erkannt, daß sie sich, um in diesen Denker einzudringen, einer ganz neuen Gedankenwelt zuwenden müßten, weichen beide zurück.

Er-
läuterung
5.

2. Brief.

Spinoza an Heinrich Oldenburg.

Hochgeehrtester!

Wie lieb mir Ihre Freundschaft ist, können Sie selbst beurteilen, wenn es Ihnen Ihre Bescheidenheit erlaubt, auf die Vorzüge, an denen Sie so reich sind, zu achten, und obgleich ich, so lange mein Blick dabei verweilt, nicht wenig stolz seyn zu dürfen glaube, insofern ich Freundschaft mit Ihnen zu schließen wage, zumal wenn ich bedenke, daß unter Freunden Alles, besonders aber das Geistige gemeinsam seyn muß, so wird dieß doch mehr auf Rechnung Ihrer Bescheidenheit und Ihres Wohlwollens, als auf meine Rechnung kommen. Sie wollten vermöge des hohen Grades der ersteren sich herablassen, und durch die Fülle des letztern mich so bereichern, daß ich nicht anstehe, die enge Freundschaft einzugehen, die Sie mir beharrlich versprechen und deren Gegenseitigkeit zu verlangen Sie mich wür-

digen, und daß ich aus allen Kräften mich bemühe, sie eifrig zu pflegen. Meine Geistesgaben, wenn ich deren besitze, anbelangend, so würden Sie Ihnen auch dann aufs bereitwilligste zu Gebote stehen, wenn ich wüßte, daß dieß nicht ohne großen Nachtheil für mich geschehen werde. Damit es jedoch nicht scheine, als ob ich auf diese Weise Ihnen das, was Sie durch die Berechtigung der Freundschaft von mir verlangen, verweigern wolle, so will ich versuchen, meine Ansichten über die besprochenen Gegenstände auseinander zu setzen, obgleich ich nicht glaube, daß dieß ohne Vermittlung Ihrer Güte ein Mittel seyn werde, Sie mir enger zu verbinden. Ich will also zuerst in der Kürze von Gott reden; diesen definire ich als ein Wesen, das aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes einzelne unendlich, oder in seiner Art höchst vollkommen ist. Hierbei ist zu bemerken, daß ich unter Attribut alles das verstehe, was an und für sich begriffen wird, so daß dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dinges in sich schließt. Die Ausdehnung z. B. wird an und für sich begriffen, aber nicht so die Bewegung; denn man begreift sie in einem andern, und ihr Begriff schließt die Ausdehnung in sich. Daß dieß die wahre Definition Gottes sey, erhellt daraus, daß wir unter Gott das höchst vollkommene und absolut unendliche Wesen verstehen; daß aber ein solches Wesen existirt, läßt sich aus dieser Definition leicht nachweisen, weil dieß aber nicht hieher gehört, will ich den Beweis unterlassen. Was ich indeß hier beweisen muß, um Ihrer ersten Frage Genüge zu leisten, ist Folgendes: erstens, daß es in der Natur nicht zwei Substanzen geben kann, die sich nicht ihrem ganzen Wesen nach von einander unterscheiden; zweitens, daß die Substanz nicht hervorgebracht werden kann, sondern daß es zu ihrem Wesen gehört, zu existiren; drittens, daß alle Substanz unendlich oder in ihrer Art höchst vollkommen seyn muß. Aus dieser Erörterung werden Sie, geehrtester Herr, leicht sehen können, wohin ich ziele, wenn Sie dabei nur die Definition Gottes im Auge behalten, so daß es nicht nöthig ist, hievon ausführlicher zu sprechen. Um dieß indeß klar und bündig nachzuweisen, konnte ich nichts Besseres ersinnen, als es in geometrischer Art bewiesen Ihrer Prüfung zu unterwerfen; ich schicke es Ihnen daher hier auf einem besondern Blatte, Ihres Urtheils hierüber gewärtig. Zweitens wollen Sie von mir wissen, welche Irrthümer ich an der Philosophie des Cartesius und Baco bemerke; auch hierin will ich Ihnen Folge leisten, obwohl es meine Art nicht ist, die Fehler Anderer aufzudecken. Der erste und größte nun besteht darin, daß sie die Erkenntniß der ersten Ursache und des Ursprungs aller Dinge sehr weit verfehlten; der zweite, daß sie die wahre Natur des menschlichen Geistes nicht erkannten; der dritte, daß sie die wahre Ursache des Irrthums nie aufgefunden haben, und nur wer alles Studiums und aller Wissenschaft durchaus baar ist, kann verkennen, wie höchst nothwendig die wahre Erkenntniß dieser drei Dinge ist. Daß sie aber die Erkenntniß der ersten Ursache und des menschlichen Geistes verfehlt haben, ist aus der Wahrheit der drei oben erwähnten Sätze leicht zu entnehmen, deßhalb wende ich

mich bloß zur Darlegung des dritten Irrthums. Ueber Baco will ich wenig sagen, da er hierüber sehr verwirrt spricht und fast nichts beweist, sondern bloß berichtet. Denn fürs Erste nimmt er an, daß die menschliche Erkenntniß außer der Sinnentäuschung durch ihre Natur an sich getäuscht werde, und daß sie sich Alles nach der Analogie ihrer Natur und nicht nach der Analogie des Weltalls fingire, so daß sie sich wie ein unebner Spiegel zu den Umrissen der Dinge verhält, der seine Natur der Natur der äußern Dinge beimischt etc.; zweitens, daß die menschliche Erkenntniß vermöge ihrer eigenen Natur sich zum Abstrakten neige und das Vorübergehende als feststehend annehme etc.; drittens, daß die menschliche Erkenntniß in steter Bewegung sey, und weder stillstehen noch ruhen könne, und das, was er noch als weitere Ursachen bezeichnet, läßt sich Alles leicht auf die eine des Cartesius zurückführen, daß nämlich der menschliche Wille frei sey, und sich über die Erkenntniß hinaus erstrecke, oder wie Baco selber (Aph. 49) sich verworrener ausdrückt, weil die Erkenntniß kein Urlicht ist, sondern ihren Zufluß vom Willen empfängt. (Hiebei ist zu bemerken, daß Baco oft Erkenntniß für Geist nimmt, und sich hierin von Cartesius unterscheidet.) Ich werde also darthun, daß diese Ursache falsch ist und lasse dabei die anderen als nichtsbedeutend unberücksichtigt; dieß hätten diese Männer selbst auch leicht eingesehen, wenn sie nur darauf geachtet hätten, daß der Wille sich ebenso von diesem und jenem Wollen unterscheidet, wie das Weiße überhaupt von diesem oder jenem weißen Gegenstande, oder wie die Menschheit von diesem oder jenem Menschen, so daß es sich ebenso unmöglich denken läßt, daß der Wille die Ursache dieses oder jenes Wollens sey, wie daß die Menschheit die Ursache des Peter oder des Paul sey. Da also der Wille nur ein Gedankending und keineswegs die Ursache dieses oder jenes Wollens zu nennen ist, und weil die partikulären Willensthätigkeiten, um zu existiren, eine Ursache haben müssen, so kann man sie nicht frei nennen, sondern sie sind nothwendig so, wie sie von ihren Ursachen bestimmt werden, und da nach Cartesius gerade die Irrthümer partikuläre Willensthätigkeiten sind, so folgt hieraus nothwendig, daß die Irrthümer, d. h. die partikulären Willensthätigkeiten nicht frei sind, sondern von äußeren Ursachen und keineswegs vom Willen ihre Bestimmung erhalten, und dies habe ich nachzuweisen versprochen etc.

Daß Spinoza persönlich unbescheiden oder gar überheblich gewesen sei, wird man nach der Einleitung seines Briefes nicht sagen können. „Beharrlich“ verspricht ihm Oldenburg seine Freundschaft. Spinoza nimmt sie an, erklärt, daß unter Freunden besonders das Geistige gemeinsam sein müsse und setzt dies sogleich in die That um, freilich, nicht ohne — der Nachwelt zulächelnd — durchblicken zu lassen, daß er zu dem Verstehen der Gegenseite kein allzugroßes Vertrauen habe.

Er-
läuterung
6.

Er-
läuterung
7.

Er beginnt mit einer Definition Gottes, obwohl Oldenburg ihn darnach nicht gefragt hatte. Aber Spinoza hatte dasselbe gesehen, was wir in der Erläuterung 2' gesehen haben, und deshalb will er dem neuen Freunde Gelegenheit geben, seine beschränkte Vorstellung von Gott unendlich zu erweitern. Daher sagt er ihm, daß der philosophische Begriff Gottes nicht mit wenigen, sondern mit unendlich vielen Eigenschaften Gottes rechne, von denen jede einzelne ebenso unendlich oder in ihrer Art ebenso höchst vollkommen sei (*infinitem sive summe perfectum in suo genere*), wie die der Zahl nach lumpigen zwei, nämlich das Denken (*cogitatio*) und die Ausdehnung (*extensio*), die Oldenburg für die einzigen zu halten schien. Und was Spinoza in dieser Beziehung nicht ausdrücklich sagt, das sagt er dem — aufmerksamen Freunde (und Aufmerksamkeit verlangt er) zwischen den Zeilen d. h. im Zusammenhange des Ganzen und in Verbindung mit der voraufgegangenen Unterhaltung und dem Anfrage-Briefe. Er sagt ihm auch, was unter einem solchen Attribute oder einer solchen Eigenschaft Gottes zu verstehen sei, nämlich nichts weiter als das Letzte, zu dem menschliches Verstehen vordringen könne. Darin liegt zugleich, daß damit von Gott selbst herzlich wenig gesagt ist. Immerhin ist damit das Verständnis für den Begriff *Natura* in der Formel *Deus sive Natura* vorbereitet, ebenso das Verständnis für den Begriff *Substanz* (*substantia*). Denn dieser Begriff bezeichnet nichts anderes als das den Eigenschaften Gottes einheitlich zu Grundliegende, an dem sie deshalb haften. Wenn wir nämlich von einer Sache zwar etwas oder gar mehreres erkennen und aussagen, die Sache selbst aber nicht zu erfassen vermögen, so liegt die Gefahr nahe, dieses etwas oder mehrere von der Sache für die Sache selbst zu halten und mit ihr zu verwechseln. Deshalb müssen wir irgendwie zum Ausdruck bringen, daß jenes etwas oder mehrere nicht als für sich Selbständiges in Frage kommt, sondern ein Anderes bilden hilft, das erst seinerseits dieses Eigenschaftliche an sich hat und dadurch auch untereinander zusammenbindet und somit zum Substrat oder zur Substanz oder zum Unterliegenden dieses Eigenschaftlichen wird. Die Substanz ist also im philosophischen Sinne Trägerin der Eigenschaften Gottes, und zwar natürlich sowohl der beiden, die wir erkennen, als auch der unendlich vielen, die wir nicht zu erkennen vermögen. Sie ist also insoweit dasselbe wie der philosophische Begriff Gott selbst. Ohne den Respekt Spinozas vor diesen unendlich vielen anderen Eigenschaften Gottes, die wir nicht erkennen, hätte er den Begriff

der Substanz für seine Philosophie nicht nötig gehabt, sondern hätte dafür einfach Gott setzen können. In diesem Falle freilich hätte die Formel Deus sive Natura Gott auch der Natur völlig gleichgesetzt. Aber — dieser Fall liegt eben nicht vor. Daß er nicht vorliegt, hätte eine aufmerksamere Wissenschaft schon dann feststellen müssen, wenn sie nur die Worte Spinozas aufmerksam gelesen hätte.

Daß der Begriff der Bewegung (motus) und selbstverständlich auch derjenige der Gegenbewegung (quies) nur innerhalb des Begriffs der Ausdehnung oder Ausbreitetheit (extensio) denkbar ist, also diese letztere einschließt oder voraussetzt (involvit) und mit ihr daher nicht verwechselt werden darf, fügt Spinoza zu aller Vorsicht hinzu, um dem aufmerksamen Freunde, wenn er nachzudenken beginne, wenigstens eine bestimmte Richtung anzudeuten, in der er das noch Fehlende finden könne.

Er-
läuterung
8.

Auch sonst hilft Spinoza dem Verständnis nach. So geht er auf eine vulgäre Definition Gottes ein, wonach unter Gott das höchst vollkommene und absolut unendliche Wesen verstanden werde. Was sollen wir uns — das ist der Sinn — unter einem so definierten Wesen anderes denken, als ein Wesen mit unendlichen Eigenschaften, von denen eine jede ebenso unendlich und in ihrer Art ebenso höchst vollkommen ist, wie das Denken und die Ausdehnung? Wenn nicht dies, dann werde überhaupt nichts darunter gedacht! Werde aber dies darunter gedacht, dann bestätige diese — vulgäre — Definition die von Spinoza selbst aufgestellte.

Er-
läuterung
9.

Wie sehr dieser seine Leute kennt, zeigt weiter die Bemerkung, daß sich aus dieser Definition auch die „Existenz“ Gottes ergebe. Dabei argumentiert er aber nicht so, wie ihm dies z. B. auch von Schopenhauer höhnisch vorgeworfen wurde, nämlich: Zur höchsten Vollkommenheit gehöre offenbar auch das Existieren, also müsse Gott schon gemäß jener Definition existieren. Vielmehr weiß Spinoza, was wir aus dem 3. Kapitel des Augustinus Redivivus jetzt auch wissen, daß das bloße Existieren gar nicht so etwas Großartiges und Gottes Würdiges ist, sondern im Gegenteil etwas ziemlich Minderwertiges, das zwar den einzelnen Ichs der Empfindenheit, seien dies nun Menschen oder Tiere, zum Zwecke ihrer Ganz- und Unversehrhaltung von den Sinnen, dem Gedächtnis und der Sprache vorgetäuscht werden müsse, das im übrigen aber für den Menschen etwas zu Überwindendes ist, also nicht einmal zu seiner wahren Natur oder Gedachtheit gehört, geschweige denn zu derjenigen Gottes.

Auf der anderen Seite weiß Spinoza aber auch, daß den Menschen nichts lieber ist, als Gott zu ihrer eigenen Existenzhaftigkeit herniederzuziehen und daß sie deshalb nur immer fragen, ob er auch wirklich existiere, gleichsam als ob er allein dadurch seinen Befähigungsnachweis erbringen könne, für uns als Gott ernstlich brauchbar zu sein. Deshalb brennt auch, wie Spinoza endlich weiß, Oldenburg diese Frage auf dem Herzen, und um ihm die Definition auch nach dieser Richtung hin schmackhaft zu machen, weist der Philosoph ausdrücklich darauf hin, daß dieselbe alles, aber auch wirklich alles leiste, was man von einer Definition verlangen könne. Freilich fügt Spinoza nicht ebenso ausdrücklich hinzu, daß Oldenburg hinter diese Sache nur kommen könne, wenn er durch Nachdenken wenigstens soweit vordringe, wie mein Leser des Augustinus Redivivus, und außerdem die Aufgabe löse, einen Zusammenhangsgedanken zu denken, der die „Existenz“ in sich aufgenommen habe, eine Aufgabe, die ihm in dem ersten Satze des beigefügten Zettels gestellt war. Dieser erste Satz enthielt nämlich die 1. Definition des 1. Teiles der Ethik. Vergleiche Augustinus Redivivus Seite 160. Spinoza verlangt mit dieser Lösung nichts weiter, als daß sich Oldenburg, freilich auf der Grundlage der Ergebnisse des 3. Kapitels des Augustinus Redivivus, bei den in dieser 1. Definition vorkommenden entscheidenden Worten *causa sui* überhaupt etwas denke, aber auch wirklich denke d. h. nach dem Muster der Wahrheitsmodelle in wirklich wahren Gedanken. Einem Philosophen, der diesen Namen verdiene, werde damit — dies ist der tiefere Sinn — nicht zu viel zugemutet.

Daß Spinoza mit der „Existenz“ Gottes in der Tat nur eine vorläufige Konzession macht, erhellt aus seiner Definition Gottes, die allerdings von Auerbach in dem hier interessierenden Punkte, den er ganz und gar nicht versteht, nur unvollständig wiedergegeben wird. Auerbach übersetzt: „*diesen (nämlich Gott) definiere ich als ein Wesen*“ usw. und läßt das entscheidende Wort *esse* vor *Ens* weg. Spinoza sagt nämlich: *quem (sc. Deum) definitio esse Ens*, während der Übersetzer so tut, als fehle das *esse* vor *Ens*. Dies *esse* ist deshalb hier entscheidend, weil es das *existere* d. h. die „Existenz“ im Sinne des 3. Kapitels des Augustinus Redivivus bewußt ausschließt. Vergleiche auch a. a. O. Seite 165. Das Wort *esse* bedeutet „sein“ im Sinne von *Gedacht-Werden*, ein Sinn also, der das *Empfunden-Werden* d. h. die *Empfundenheit* und natürlich erst recht die *maskierte oder verkappte Empfundenheit* der „Existenz“

ausschließt. Unter diesem Gesichtspunkte wäre ein bloß „existierender“ Gott eine Chimäre im Sinne der Definition dieses Begriffes, wie wir sie in Augustinus Redivivus Seite 14 mitgeteilt haben. Nur mein Leser hat dies bis jetzt richtig erkannt. Denn auch die übrigen Übersetzer, z. B. Carl Gebhardt, J. Bluwstein, J. Stern wissen mit dem esse vor Ens, welches letztere sie wie Auerbach mit „Wesen“ übersetzen, nichts anzufangen. J. Stern setzt unter die Übersetzung „Wesen“ die Anmerkung: „Ens, das Seiende“, so daß er korrekt statt „Wesen“ „das Seiende“ hätte setzen müssen. Das Wort esse vor Ens wäre aber auch so nicht zu seinem Rechte gekommen, ebenso wenig wie es durch die Anmerkung zu seinem Rechte gekommen ist. Gerechtfertigt wird man diesem esse d. h. „sein“ im Gegensatz zu dem späteren existere d. h. „existieren“ nur durch den Gedanken von der „bloßen Existenz“, wie er im 3. Kapitel des Augustinus Redivivus näher ausgeführt und hier in Bezug genommen ist.

Erst nunmehr d. h. nachdem Spinoza die Möglichkeit zur Selbstbehebung fundamentaler Irrtümer gegeben hat, also nach gewiß gründlicher Vorbereitung, geht er zur Beantwortung der ersten beiden Fragen Oldenburgs über.

Er-
läuterung
10.

Gründlich, wie soeben und immer, bezeichnet er zuerst die drei Thesen d. h. Sätze, die es zu beweisen gelte, wenn man den wahren Unterschied zwischen den beiden Attributen erkennen wolle, und gibt dann diesen Beweis auf einem besonderen Zettel, der, wie allgemein angenommen wird, den Anfang der Ethik bis zum 4. Lehrsatz des 1. Teils darstellte. Da dieser Zettel außerhalb des Briefes liegt, soll hier auch noch nicht geprüft werden, inwiefern durch seinen Inhalt die im Briefe erwähnten drei Thesen bewiesen werden, und inwiefern man weiterhin mittels dieses Beweises den wahren Unterschied zwischen den beiden Attributen erkennen könne. Dies soll vielmehr erst im Kommentar der Ethik selbst geschehen.

Für den Fortgang der Korrespondenz ist die Frage ohne Belang. Denn die Antwort Oldenburgs zeigt, daß dieser nichts von den philosophischen Auseinandersetzungen Spinozas verstanden hat, vielmehr an der „Existenz“ Gottes sozusagen kleben geblieben ist, wie Spinoza richtig voraussah.

Spinozas Antwort auf die zweite Frage Oldenburgs bringt zunächst wieder etwas Persönliches, nämlich seine Abneigung, sich mit den Irrtümern anderer zu befassen und sie aufzudecken.

Er-
läuterung
11.

Dies ist glücklicherweise auch jetzt nicht nötig, da diese Irrtümer

sich durch den Spinoza und Augustinus Redivivus in Bausch und Bogen von selbst erledigen.

Spinoza konnte mit Rücksicht auf den Inhalt dieser Bücher, den jeder, der auf den Namen eines Philosophen Anspruch machte, durch eigenes Nachdenken leicht selbst finden mußte, in der von Oldenburg ausdrücklich gewünschten Kennzeichnung der Irrtümer nicht nur des Cartesius und Bacon, sondern aller bisherigen Philosophie so kurz wie möglich sein.

Als ersten Irrtum bezeichnet er das Ausgehen der bisherigen Philosophie von den Einzelheiten der verkappten Empfindenheit d. h. von der „Existenz“, statt von dem einen Zusammenhanggedanken, in dem sich alles vorfinden müsse und von dem sich daher alles ableiten lasse. Dies nämlich und nichts anderes meint Spinoza mit dem Verfehlen der ersten Ursache (Prima Causa) und des Ursprungs aller Dinge (origo omnium rerum). Im 3. Kapitel des Augustinus Redivivus haben wir den Abstand zwischen jenem einen Zusammenhanggedanken und der „Existenz“ als verkappter Empfindenheit als die weiteste Spannung des Gegensatzes zwischen philosophischer Wahrheit und Sprache erkannt. Vgl. a. a. O. Seite 155/156. Auf eben diese weiteste Spannung weist daher auch Spinoza den Fragenden an erster Stelle hin.

An zweiter Stelle (alles aber hängt miteinander innig zusammen und handelt es sich im Grunde nur um verschiedene Seiten ein und derselben Sache) macht Spinoza für die Fehlerhaftigkeit der bisherigen Philosophie die Verkennung der wahren Natur des menschlichen Geistes verantwortlich. Indem man diesen nämlich nur aus den Sinnen, dem Gedächtnis, der Sprache und der Technik dieser drei Dinge, insbesondere der Logik, zusammengesetzt sein ließ, gab man ihm, wie dem Tiere, ein bloßes Ich der Empfindenheit, während er doch — als menschlicher Geist — ein Ich der Gedachtheit darstellen soll. Dem Ich der Empfindenheit aber ist, wie wir aus dem 2. und 3. Kapitel des Augustinus Redivivus wissen, alle Wahrheit verschlossen.

Die Nichtauffindung der wahren Ursache des Irrtums endlich ist das spezielle Thema des 2. und 3. Kapitels des Augustinus Redivivus d. h. sie beruht auf dem noch nicht erkannten Gegensatz zwischen philosophischer Wahrheit und Sprache.

Die Angabe der drei Fehlerquellen aller bisherigen Philosophie beweist von neuem, daß Spinoza schon damals, also im Jahre 1661, mit seiner eigenen Philosophie im reinen war.

Wenn er sich für die Richtigkeit der beiden ersten Punkte auf die Sätze des Zettels berief, so wissen wir schon, daß Oldenburg diese Sätze nicht verstanden hat und, weil er auch den Spinoza und Augustinus Redivivus nicht kannte, auch sonst kein Verständnis für die beiden ersten Punkte aufbringen konnte.

Was aber den dritten Punkt anbetrifft, so konnte Spinoza dem Freunde immerhin ein Fünkchen Licht zu verschaffen versuchen, wenn derselbe wenigstens so viel begreifen wollte, daß die Worte oder Begriffe der Sprache nur Empfindenheiten für andere Empfindenheiten sind, die sie zwar bezeichnen, mit denen sie aber in keiner Weise identisch sind, so daß in der sogenannten Kausalkette der als real angesehenen Dinge niemals die Begriffe oder Worte, also die Zeichen, sondern immer nur die jeweils durch sie bezeichneten Dinge eine Rolle spielen. So haben also z. B. die Worte oder Begriffe Menschheit (humanitas) oder Weiße (albedo) nicht das mindeste Reale in der Kausalkette zu bedeuten, wohl aber der einzelne weiße Gegenstand oder der einzelne Mensch. Hieraus folgt ohne weiteres, daß auch der Wille (voluntas) als Begriff nicht etwas Reales sein und Wirkungen auslösen kann, wohl aber der einzelne aus der Bedürftigkeit des Leibes entsprungene Willensakt, der jedoch, weil er inmitten der Kausalkette steht, wiederum seinerseits von irgend etwas anderem bedingt sein muß, also unmöglich in der von Cartesius behaupteten Weise frei sein kann oder sogar freier wie das Verstehen (intellectus).

Baco kommt bei Spinoza ziemlich schlecht weg. Er fäsele nur, beweise aber fast nichts (confuse loquitur et fere nihil probat, sed tantum narrat).

Er-
läuterung
12.

Cartesius kommt besser weg, weil er wenigstens mit dem Begriffe des Verstehens hantiert, nämlich auf dem Gebiete der Naturwissenschaft und Mathematik, wo die Bewegung eine Rolle spielt; und diese Bewegung führt, wie wir schon im 4. Kapitel des Spinoza Redivivus gesehen haben, zu wahren und sogar zu Zusammenhangsgedanken. Dies zeigt die Entstehung unserer Wahrheitsmodelle, der Linie, des Kreises und der Kugel. Cartesius weiß auch bereits in gewissem Sinne, daß die Bewegung nicht von den Sinnen herkommt und auch nicht von ihnen wahrgenommen wird.

Von der Sinnentäuschung (fallacia sensuum) spricht Baco nur in dem gewöhnlichen Sprachsinne d. h. so, als ob die Täuschung durch die Sinne die Ausnahme sei. Vergleiche Spinoza Redivivus Seite 113. Spinoza dagegen spricht davon im philosophischen

Er-
läuterung
13.

Sinne, wonach die Sinne im Interesse unserer Ganz- und Unversehrt-Erhaltung sogar die Pflicht und Aufgabe haben, uns zu täuschen, und zwar durchgängig d. h. ohne jede Ausnahme. Vgl. Augustinus Redivivus Seite 142/143.

Baco ist der Philosoph für die noch ganz Ursprünglichen (Augustinus Redivivus Seite 187), welche noch nicht die Herrschaft des Geistes über den Leib, sondern nur erst die Herrschaft des eigenen Leibes über fremde Leiber für das höchste Ziel menschlichen Strebens halten. So z. B. wenn sie durch ihr Vermögen der Blockade-Aushungerung, die sie witzig die englische Krankheit nennen, in nur zwei Jahren 800 000 und nach dem Waffenstillstande täglich weitere 800 fremde Leiber, meistens von Frauen und Kindern, zur Strecke bringen, oder wenn sie in Kalkutta in nur einem Jahre mehr als 10 000 indische Mädchenleiber unter 10 Jahren der Prostitution überliefern. Baco selbst nennt alles dies und was dazugehört, Herrschaft über die Natur und seine sogenannte Philosophie schwelgt in dem Gedanken an eine solche immer größer werdende Herrschaft des Menschen über die sogenannte Natur. Ja, man kann seine Philosophie geradezu eine Anbetung dieser Herrschaft nennen.

Wie aus den mitgeteilten Beispielen hervorgeht, trägt die Philosophie Bacons nur die Züge des englischen Nationalcharakters selbst, der auf die Beherrschung der ganzen Welt, Amerika nicht ausgeschlossen, gerichtet ist. Deshalb wird Bacon auch als der englische Nationalphilosoph gefeiert, ebenso wie Kant, der in seinem kategorischen Imperativ das tiefste Wesen der Pflicht vorausgeahnt hat, als der deutsche Nationalphilosoph gilt.

Die von Bacon eingeschlagene Richtung ist von einem anderen englischen Philosophen, David Hume, in eigenartiger Weise weiter geführt worden. Dieser hat nämlich, ebenfalls noch befangen im Reiche der Empfindenheit, innerhalb dieses Reiches eine den Kausalitätsbegriff betreffende Feststellung getroffen, die überraschend ist und sozusagen als die höchste Leistung der englischen Philosophie angesprochen werden kann. Während Kant, der zwar das Rätsel des Kausalitätsbegriffes auch nicht gelöst hat, doch wenigstens eine richtige Ahnung darüber hatte und auf Grund derselben den ganzen Begriff aus der Erscheinungswelt heraus- und in das betrachtende „Gemüt“ hineinverlegte, beließ ihn Hume mit Haut und Haaren in der äußeren Erscheinungswelt d. h. in der Welt der Empfindenheit. Das war deshalb konsequent, weil weder er selbst noch Kant noch sonst irgend jemand von einer anderen Welt, nämlich der-

jenigen der Gedachtheit, irgend etwas gewußt hat. Hume sah richtig, was meine Leser aus besseren Gründen auch richtig sehen, daß in der Erscheinungswelt oder, wie wir sagen, in der Welt der Empfindenheit kein Zusammenhang von innen her sei, sondern daß der von uns mittels des Kausalitätsbegriffes erst hergestellte Zusammenhang nur ein äußerer und daher nichts weiter sei, als ein Vorher und Nachher der sogenannten realen Dinge. Hume löste somit den Begriff der Kausalität in einen bloßen Begriff der Zeit und zeitlichen Aufeinanderfolge in der sogenannten Erfahrung auf, damit im Reiche der Empfindenheit ins Schwarze treffend, ohne freilich die Zeit und zeitliche Erfahrung selber irgend wie näher, geschweige denn philosophisch richtig zu kennzeichnen. Er hat dabei, ohne sich, wie wir es taten, an dem Begriffe der Gedachtheit, den er nicht kannte, orientieren zu können, ganz aus sich selbst heraus und mit dem — geniegleichen — sicheren Handgriffe eines in seinem Elemente Befindlichen das erste allgemeine Kennzeichen eines zweiten Begriffes, den er ebenfalls noch nicht kannte, nämlich der Empfindenheit, in gewisser Weise herausgefunden. Denn was er über seinen Kausalitätsbegriff ausführt, das findet im Wesentlichen auf das Nacheinander der Empfindenheit Anwendung. Wenn Kant an dieser von Hume aufgestellten zeitlichen und erfahrungsmäßigen Kennzeichnung des Kausalitätsbegriffes Anstoß nahm, so hätte ihn dies auf die richtige Spur des allein in der Gedachtheit eingeschlossenen wahren Kausalitätsbegriffes bringen können. So weit aber reichte sein philosophisches Ingenium nicht. Zwar war seine Empfindung des Anstoßes richtig und weiterhin, wie hier und im Augustinus Redivivus S. 58/59 schon bemerkt ist, auch seine Ahnung, daß der Kausalitätsbegriff eine Art eigener Tat des „Gemütes“ sein müsse. Aber die Ausführung dieser richtigen Ansätze war verfehlt. Diese versank, wie a. a. O. Seite 58 skizziert ist, im Dunkel des Unbewußten, während sie im Gegenteil zum allerhellsten Lichte des Bewußten, nämlich zur Gedachtheit hätte aufsteigen müssen. Kant war also zwar größer als Hume. Dieser aber hatte auf seinem kleineren Gebiete den — von Bacon eingeübten — sichereren Handgriff. Beide, Bacon und Hume, der eine der Beginner, der andere der Vollender der englischen Scheinphilosophie, kannten nur erst das von dem Ersteren als „Bündel von Erlebnissen“ gekennzeichnete Ich der Empfindenheit, das wir im Augustinus Redivivus zugleich als das Ich der Tierheit kennen gelernt haben. Vergleiche Seite 111 u. 114. Auf dieses Ich freilich, das weder von einem Strahle des Glaubens noch von einem solchen

des wahren Wissens erleuchtet wird, trifft die wiederum mit sicherem Handgriff zuerteilte Kennzeichnung als „Bündel von Erlebnissen“ in vollkommener Weise zu. Denn dieses Ich ist in der Tat nichts weiter als ein Bündel von Erlebnissen, das nur von außen her zunehmen und zusammengehalten werden kann, während das Ich der Gedachtheit, als wahrer Geist, sich selbst von innen her aufzubauen und zusammenzuhalten vermag.

Er-
läuterung
14.

Die Anbetung der Natur durch eine Philosophie wie die seinige mußte Bacon stumpf gegen Geistiges machen. So verhalf er z. B. dem Freunde und Gönner, der ihm selbst emporgeholfen hatte, auch zu einer Erhöhung, nämlich aufs Blutgerüst. So verkaufte er als höchster Richter Englands seine Richtersprüche für Geld. So ist Meuchelmord und Ähnliches noch heute bei seinen Landsleuten in öffentlich genehmigtem Gebrauch, wie z. B. das Intermezzo Findley-Casement, eines unter vielen, dartut*).

Er-
läuterung
15.

Das beste Buch über Bacon, das ich kenne, ist das von dem berühmten Heidelberger Philosophie-Gelehrten Kuno Fischer unter dem Titel „Franz Baco von Werulam. Die Realphilosophie und ihr Zeitalter“, bei F. A. Brockhaus in Leipzig 1856 erschienen. Darin werden ebenfalls die Flecken im Charakter des Mannes mit der Richtung seiner Philosophie erklärt und schwebt dem Gelehrten, freilich noch unklarer, dasselbe Verhältnis vor, welches wir klar in den Erläuterungen 13 und 14 umrissen haben.

In dem genannten Buche findet sich auch eine Darstellung dessen, was in den verschiedenen Philosophie-Geschichten als die Philosophie Bacons angesehen wird, obwohl nach dem darüber in den Erläuterungen 12, 13 und 14 Gesagten noch nicht einmal von

*) Ich empfehle dem Leser auch das lehrreiche Reklam-Doppelbändchen Nr. 2574/75 Macaulay über Lord Bacon, darin ein Engländer diesem Nationalgeist selbst das Urteil spricht. Es ist vernichtend. Natürlich gibt es Ausnahme-Engländer, welche richtig ahnen, was Geist und dementsprechend Sittlichkeit in Wahrheit ist. Ein solcher von aktueller Bedeutung für die Gegenwart ist John Stuart Mill, der sich über die höchste Form der Sittlichkeit wie folgt äußert: „Solange nicht Arbeiter wie Arbeitgeber ihr Werk in demselben Geiste vollbringen, in dem die Krieger den Heeresdienst verrichten, wird die Industrie niemals versittlicht werden, und das militärische Leben trotz der gesellschaftsfeindlichen Natur seines direkten Zweckes, auch fortan, wie bisher, die Hauptschule sittlichen Zusammenwirkens bleiben.“ Natürlich hat dieser Engländer nicht Söldlinge im Auge, die zum Zwecke der Eroberung zusammengebracht werden, sondern Krieger, die ihr Vaterland gegen äußere und innere Feinde verteidigen.

einem Streben nach wahrer Philosophie die Rede sein kann. Denn ein solches Streben setzt erst mit dem Streben nach einem wahren, gewissen und notwendigen Wissen ein, wovon aber noch ebenso wenig bei Bacon wie bei Hume die Rede ist. Es lohnt daher nicht, auf diese Philosophie auch nur insoweit einzugehen, um die kurzen Andeutungen darüber in dem Briefe Spinozas verständlich zu machen. Der Meister selbst geht mit einer Handbewegung darüber hinweg, um anzudeuten, daß nichts davon für eine wirkliche Philosophie von Interesse ist. Wer sich aber dennoch, aus historischen Gründen, der Mühe unterziehen will, diese Philosophie kennen zu lernen, wird finden, daß sie mit den wenigen Strichen, die Spinoza ihr gewidmet hat, meisterhaft erschöpfend skizziert ist.

Diejenigen meiner Leser, welche den Brief Spinozas schon früher gelesen haben, mögen ihr damaliges Verständnis desselben mit dem jetzt gewonnenen vergleichen. Sie werden finden, daß dasjenige, was sie früher überhaupt nicht oder, um einen Ausdruck Spinozas zu gebrauchen, gleichsam nur im Nebel gesehen haben, jetzt wie in hellem Sonnenlichte vor ihnen liegt. Und dies verdanken sie allein der Art des Aufmerkens, von der im Spinoza Redivivus Seite 18 die Rede ist. Als wir dort zum ersten Male die Bekanntschaft mit der Persönlichkeit Spinozas machten, eine Bekanntschaft, die wir jetzt bei seinem ersten Briefe erneuern, da wurde auf den eigentümlichen Anspruch hingewiesen, den der Meister an alle stellt, die von ihm belehrt sein wollen: er selbst gibt reichlich, aber er verlangt dafür Aufmerksamkeit, eine Eigenschaft, die, wie er weiß, ebenso selten ist, wie Urteilkraft, die aber endlich einmal aufgewendet werden muß, wenn Urteilkraft und damit, unter vielem anderen, auch wahre Philosophie in Blüte kommen soll.

Er-
läuterung
16.

3. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Verehrtester Herr, werthester Freund!

Ihren höchst lehrreichen Brief habe ich erhalten und mit großem Vergnügen gelesen. Ihre geometrische Beweisführung hat meinen vollen Beifall, doch muß ich mich dabei der Schwerfälligkeit anklagen, indem ich das, was Sie so genau und bestimmt lehren, nicht so schnell fasse. Erlauben Sie mir daher gütigst, daß ich Ihnen die Belege dieser meiner Langsamkeit gebe, indem ich folgende Fragen aufwerfe, um deren Beantwortung ich Sie ersuche. Erstens: ob Sie klar und unbezweifelt erkennen, daß aus der Definition, die Sie von Gott geben, bewiesen werde, daß ein solches Wesen existire? Ich

meinerseits, wenn ich bedenke, daß die Definitionen nichts als Begriffe unseres Geistes enthalten, daß aber unser Geist Vieles begreift, was nicht existirt, und in der Vervielfältigung und Vermehrung der einmal begriffenen Dinge höchst fruchtbar ist; ich sehe da nicht, wie ich aus dem Begriff, den ich von Gott habe, die Existenz Gottes entnehmen kann. Ich kann zwar durch ein geistiges Zusammenfassen aller Vollkommenheiten, die ich an den Menschen, Thieren, Pflanzen, Mineralien etc. finde, mir eine einzige Substanz denken und bilden, die alle jene Vorzüge vereint besitzt; ja mein Geist kann sie ins Unendliche vermehren und steigern, und so ein vollkommenstes und ausgezeichnetstes Wesen in sich verbildlichen, während man doch hieraus keineswegs die Existenz eines solchen Wesens schließen könnte. — Die zweite Frage ist: ob es Ihnen außer allem Zweifel steht, daß der Körper nicht durch das Denken, und das Denken nicht durch den Körper begrenzt werden kann, da es ja noch unentschieden ist, was Denken ist, ob eine körperliche Bewegung oder eine geistige, von der körperlichen sich durchaus unterscheidende Thätigkeit. — Die dritte Frage ist: ob Sie jene Axiome, die Sie mir mitgetheilt, für unbeweisbare und unmittelbar erkannte Prinzipien halten, die keines Beweises bedürfen. Das erste Axiom ist vielleicht ein solches, aber ich sehe nicht, wie die drei übrigen in die Zahl dieser gerechnet werden können. Denn das zweite supponirt, daß in der Natur nichts als Substanzen und Accidenzien existiren, während doch Viele behaupten, daß Raum und Zeit zu keinem von beiden gehören. Ihr drittes Axiom, nämlich: „Dinge, die verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein“, kann ich durchaus nicht klar begreifen, vielmehr scheint das ganze All der Dinge das Gegentheil zu beweisen. Denn alle Dinge, die wir kennen, sind in Einigem von einander verschieden, in Anderem stimmen sie mit einander überein. Das vierte Axiom endlich: „Von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, kann nicht das eine die Ursache des andern seyn“, ist meiner unklaren Erkenntniß nicht so deutlich, daß sie nicht einer Aufklärung bedürfte. Gott hat ja formell nichts mit den geschaffenen Dingen gemein, und doch wird er fast von uns Allen für deren Ursache gehalten. Da mir also diese Axiome nicht außer allem Zweifel gestellt zu seyn scheinen, so können Sie leicht daraus entnehmen, daß die darauf gebauten Sätze nothwendig wanken müssen. Und je mehr ich sie betrachte, in desto mehr Zweifel gerathe ich darüber. Denn bei dem ersten erwäge ich, daß zwei Menschen zwei Substanzen sind, und dasselbe Attribut besitzen, da beide Vernunft haben; hieraus schließe ich, daß es zwei Substanzen mit demselben Attribute gibt. In Bezug auf den zweiten erwäge ich, da nichts Ursache seiner selbst seyn kann, daß es kaum begreiflich ist, wie es wahr seyn kann, „daß die Substanz nicht hervorgebracht werden könne, auch nicht von irgend einer andern Substanz“; denn dieser Satz statuirt alle Substanzen als Ursache ihrer selbst, und macht sie alle und jede von einander unabhängig, und zu eben so vielen Göttern, und negirt auf diese Weise die erste Ursache aller

Dinge. Ich gestehe aufrichtig, daß ich dieß nicht begreife, wenn Sie mir nicht den Gefallen erzeigen, mir Ihre Ansicht über diesen erhabenen Gegenstand tiefer und ausführlicher darzulegen, und mich zu belehren, welches der Ursprung und die Hervorbringung der Substanzen und die gegenseitige Abhängigkeit und Unterordnung der Dinge ist. Ich beschwöre Sie bei unserer Freundschaft, frei und vertrauensvoll hierüber mit mir zu sprechen, und bitte Sie inständigst, vollkommen überzeugt zu seyn, daß Alles, dessen Mittheilung Sie mich würdigen, gut aufgehoben seyn soll, und daß ich mir es nie zu Schulden kommen lassen werde, etwas davon zu Ihrem Schaden oder zu Ihrer Hintergehung zu veröffentlichen.

In unserem philosophischen Collegium betreiben wir, so viel als die Kräfte gestatten, fleißig die Anstellung von Experimenten und Beobachtungen, und sind jetzt an der Abfassung einer Geschichte der Mechanik, wobei wir von der Ansicht ausgehen, daß man aus den Prinzipien der Mechanik die Formen und Eigenschaften der Dinge am besten erklären kann, und daß alle Wirkungen der Natur durch Bewegung, Figur, Textur und deren verschiedene Verbindungen hervorgebracht werden, und daß man nicht auf die unerklärbaren Formen und verborgenen Eigenschaften, auf das Asyl der Unwissenheit, sich zu berufen braucht. Das versprochene Buch will ich Ihnen schicken, sobald Ihre hiesigen niederländischen Gesandten, wie das oft der Fall ist, einen Courier nach dem Haag schicken werden, oder sobald ein anderer Freund, dem ich es sicher anvertrauen kann, zu Ihnen reisen wird. Entschuldigen Sie meine Weitschweifigkeit und Freiheit, und nehmen Sie, dieß ist meine einzige Bitte, das, was ich unumwunden und ohne höfische Förmlichkeiten Ihnen frey dargelegt habe, nach Freundesart gütig auf, und seyen Sie überzeugt, daß ich aufrichtig und treuherzig bin

Ihr ergebenster

London, den 27. Sept. 1661.

Heinrich Oldenburg.

In Erläuterung 9 Absatz 2 ist gezeigt, wie Spinoza sehr wohl wußte, wo den Freund der Schuh drückte, und wie er diesem Übelstande abzuhelfen versuchte.

Er-
läuterung
17.

Aus der ersten Frage des vorliegenden Briefes Oldenburgs ersehen wir, daß dieser mit den Winken Spinozas nichts anzufangen verstanden hat, daß aber nunmehr auch jede Möglichkeit einer Verständigung fehlte. Denn Oldenburg ist noch gänzlich in den Irrtümern des Sprachlichen und damit in denen des Sinnlichen und Gedächtnismäßigen befangen.

Das zeigt von vornherein drastisch sein Begriff „unseres Geistes“ (Mens nostra), der nicht in unserem Sinne denkt d. h. wahre und Zusammenhangsgedanken erzeugt, sondern nur imaginiert d. h. einbildet oder lediglich Erzeugnisse aus dem Reiche der Empfindenheit vorbringt. Was Oldenburg von diesem „Geiste“ an dieser

Stelle besonders hervorhebt, sind gedächtnismäßige Wiedergaben und phantasiemäßige Umgestaltungen von Gegenstands-Empfundenheiten, wie solche ihren Niederschlag in den Worten oder Zeichen der Sprache gefunden haben. Daß solche, aus reinem Zeichenmaterial hergestellte Gebilde nicht „existieren“ d. h. nicht die Realität gegenwärtiger Gegenstands-Empfundenheiten haben können, ist selbstverständlich.

Aber um ein „Existieren“ handelt es sich, wie wir in der Erläuterung 9 von neuem gesehen haben, mit Rücksicht auf Gott ja überhaupt nicht oder doch nur in dem dort ebenfalls wieder angedeuteten Sinne.

Der Leser bemerkt, daß es immer wieder die nämlichen Fragen sind, die in dieser oder jener Wendung auftauchen.

Er-
läuterung
18.

Die zweite Frage Oldenburgs bezieht sich auf eine Definition, welche der von Spinoza seinem ersten Antwortbriefe beigefügte Zettel enthalten hatte und welche nach dem von Oldenburg darüber Bemerkten die 2. Definition des 1: Teils der Ethik ist.

Diese Definition lautet: *Ea res dicitur in suo genere finita, quae aliâ ejusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio aliâ cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore. D. h. „Diejene Sache heißt in ihrer Art begrenzt, welche durch eine andere von derselben Art begrenzt werden kann. Z. B. heißt ein Körper begrenzt, weil wir uns immer einen anderen, der größer ist, denken können. Ebenso wird ein Gedanke*) durch einen anderen Gedanken begrenzt. Aber ein Körper wird nicht durch einen Gedanken, noch ein Gedanke durch einen Körper begrenzt.“*

An diesen letzten Satz des der Definition beigefügten Beispiels knüpft offenbar Oldenburgs Frage an.

Sie zeigt, daß dieser weder von der Definition noch von dem hinzugefügten Beispiel, noch besonders auch von dem letzten Satze desselben auch nur das mindeste verstanden hat.

Um bei dem Beispiel zu bleiben, so hat vielleicht auch der Leser unter dem „Körper“ zuerst das nämliche verstanden, was Oldenburg und mit ihm alle Welt bisher darunter verstanden. Dann hätte er aber für einen Augenblick vergessen, was er darüber schon im Spinoza Redivivus Seite 36 gelesen hat, nämlich daß Spinoza etwas ganz anderes darunter versteht.

*) Selbstverständlich ist ein wahrer Gedanke (vera idea) gemeint, da andere als solche in der wahren oder vollendeten Philosophie keine Stelle haben.

Was das ist, darauf kommt es hier nicht an. Nur soviel muß der Leser hier davon wissen, daß es sich dabei um die fertigen Gestaltungen oder Figuren handelt, die aus Bewegung und Gegenbewegung (motus et quies) entstanden sind. So heißt z. B. eine bestimmte Linie deshalb begrenzt, weil wir uns immer eine andere Linie denken können, die durch ein größeres — in ihr zum Ausdruck gekommenes — Maß von Bewegung und Gegenbewegung auch entsprechend größer ist, als jene. Aber dieses Größer-Werden und Größer-Sein verläuft und verbleibt, wie schon angedeutet, stets innerhalb der nämlichen Art und Weise von Bewegung und Gegenbewegung, wie jene erste Linie. Das nämliche Verhältnis, welches hier geometrisch erläutert ist, erläutert Augustinus arithmetisch an jeder beliebigen Zahl, die ja auch nur ein Maß des Körperlichen ist. Im 18. Kapitel des 20. Buches des Gottesstaates heißt es: idem ipse (sc. quicumque numerus) non dico uno addito augeri, sed quamlibet sit magnus et quamlibet ingentem multitudinem continens in ipsa ratione atque scientia numerorum, non solum duplicari, verum etiam multiplicari potest d. h. — in der Dr. Alfred Schröderschen Übersetzung aus der Köfelschen Bibliothek der Kirchenväter — *„stets läßt sie sich (nämlich jede beliebige Zahl) um eins vermehren, ja bei aller Größe und aller Ungeheuerlichkeit der darin enthaltenen Menge läßt sie sich nicht nur verdoppeln, sondern auch mit sich selbst multiplizieren; so ist es im Wesen und in der Wissenschaft der Zahlen begründet.“* Das ist die eine — körperliche — Seite des Beispiels. Was die andere — gedankliche — Seite desselben anbetrifft, also die Begrenzung eines — wahren — Gedankens durch einen anderen, so verfügen wir zwar vorläufig erst über die in unseren Wahrheitsmodellen zum Ausdruck gekommenen wahren Gedanken, die immer mit Bewegung und Gegenbewegung vereint auftreten, so daß die Gefahr einer Vermischung beider Begriffe (Körper und Gedanke) vorliegt; trotzdem läßt sich, was Spinoza mit der Begrenzung eines Gedanken durch einen anderen meint, auch in dem, in den Wahrheitsmodellen zum Ausdruck gekommenen Denken aufzeigen, wenn wir nur die fertige Gestaltung oder Figur und die Entstehung der schließlichen Gebilde sorgfältig auseinander halten. Denn jeder sieht, daß diese Entstehung auf der einen Seite, die entstandene Figur, auf welche die Entstehung hinausläuft, auf der anderen Seite und endlich auch die Sätze, die gemäß der Entstehung von der fertig entstandenen Figur gelten, z. B. der Satz von der Gleichheit der Radien, je etwas von

einander Verschiedenes sind. Betrachten wir demgemäß den Zusammenhangsgedanken, der von dem Punkte und dessen Bewegung über die Linie und den Kreis bzw. Halbkreis zur Kugel führt, so unterscheiden wir sicherlich drei Gedanken, nämlich den Entstehungsgedanken der Linie, denjenigen des Kreises und schließlich den der Kugel; jeder von diesen hebt und grenzt sich scharf von den beiden anderen ab. Den jedesmal verschiedenen Grund eines jeden dieser drei Entstehungsgedanken bildet das jedesmal verschiedene Ziel auf die entsprechende fertige Figur hin, nicht aber, nebenbei bemerkt, diese fertige Figur selbst, die vielmehr ihrerseits erst da ist, wenn das vorher gesteckte Ziel erreicht ist, d. h. der in diesem Ziele liegende Grund sich ausgewirkt hat. Auch dann erst kann der zweite Entstehungsgedanke anheben, der also durch den ersten in der Tat begrenzt ist, usw. Es begrenzen sich also die einzelnen aufeinander folgenden Glieder eines Zusammenhangs wahrer Gedanken gegenseitig, wie sich etwa die einzelnen auf einer Schnur aufgereihten Perlen gegenseitig begrenzen.

Erläuterung
19.

Die dritte Frage Oldenburgs knüpft an die Axiome an, die Spinoza auf der Beilage seines Zettels mitgeteilt hatte. Da dieser Zettel außerhalb des Briefes lag, und auch jetzt nicht mit diesem vorliegt, sein Inhalt sich auch nicht völlig mit dem Anfange der Ethik deckt*), so daß zur Sicherstellung des Zetteltextes erst philologische Untersuchungen angestellt werden müßten, so gehen wir hier, entsprechend der Erläuterung 10, auf die dritte Frage überhaupt nicht erst ein, indem wir uns eine Erörterung derselben bis nach dem Erscheinen des Ethik-Kommentars vorbehalten. Für jetzt würden wir nur wieder festzustellen haben, was wir schon wissen, nämlich, daß bei Oldenburg jede Liebesmühe Spinozas verloren war.

4. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Geehrtester Herr!

Während ich Anstalten mache, nach Amsterdam zu reisen, um dort eine Woche oder mehre zu bleiben, erhalte ich Ihr sehr werthes Schreiben und sehe die Einwürfe, die Sie gegen die drei von mir überschickten Sätze machen; ich will nun, wegen der Kürze der Zeit, alles Andere übergehen, und blos hierauf zu erwidern versuchen. In Bezug auf den ersten sage ich also, daß keineswegs aus der De-

*) Dem ersten Teile der Ethik gehen sieben Axiome voraus, während Oldenburg nur von vier solchen spricht, die auf dem Zettel standen.

finition eines jeden Dinges die Existenz des definirten Dinges folgt, sondern dieß folgt nur (wie ich in der Scholie, die ich den drei Sätzen angehängt, nachgewiesen habe) aus der Definition oder Idee eines Attributs, d. h. (wie ich bei der Definition Gottes deutlich auseinandergesetzt habe) eines Dinges, das an und für sich begriffen wird. Den Grund dieser Verschiedenheit habe ich in der erwähnten Scholie, wenn ich mich nicht irre, deutlich genug dargethan, zumal für einen Philosophen. Denn man setzt voraus, daß man den Unterschied zwischen einer Fiktion und einem klaren und bestimmten Begriff kenne, so wie auch die Wahrheit dieses Axioms, daß nämlich jede Definition oder klare und bestimmte Idee wahr ist. Nach diesen Bemerkungen sehe ich nicht, was zur Beantwortung der ersten Frage noch weiter erforderlich wäre. Ich gehe daher zur Beantwortung der zweiten über. Sie scheinen hierbei einzuräumen, daß das Denken nicht zur Natur der Ausdehnung gehört, die Ausdehnung somit auch nicht durch das Denken begrenzt wird, da Ihr Zweifel ja bloß das Beispiel betrifft. Aber bemerken Sie doch gefälligst, ob, wenn Jemand sagte, die Ausdehnung werde nicht durch die Ausdehnung begrenzt, sondern durch das Denken, ob er nicht damit sagt, daß die Ausdehnung nicht absolut, sondern nur als Ausdehnung unendlich sey, d. h. er mir nicht einräumt, daß die Ausdehnung absolut, sondern daß sie bloß als Ausdehnung, d. h. in ihrer Art, unendlich sey. Sie sagen aber, vielleicht ist das Denken ein körperlicher Akt. Zugegeben, obgleich ich es nicht einräume, aber das eine werden Sie doch nicht leugnen, daß die Ausdehnung als Ausdehnung kein Denken ist, und dieß genügt zur Erläuterung meiner Definition und zum Beweise des dritten Satzes. Sie wenden drittens gegen meine Sätze ein, daß man die Axiome nicht unter die Gemeinbegriffe zählen dürfe; hierüber streite ich jedoch nicht.

Allein Sie zweifeln auch an deren Wahrheit, ja scheinen gewissermaßen zeigen zu wollen, daß das Gegenteil wahrscheinlicher sey. Aber merken Sie gefälligst auf die Definitionen von Substanz und Accidenz, die ich gegeben, woraus Alles das folgt. Denn da ich unter Substanz dasjenige verstehe, was an und für sich begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges einschließt; unter Modification oder Accidenz dasjenige, was an einem andern ist, und durch das, woran es ist, begriffen wird, so ergibt sich natürlich hieraus, erstens: daß die Substanz ihrer Natur nach früher ist, als ihre Accidenzen, da ja diese ohne jene weder existieren, noch begriffen werden können. Zweitens: daß es außer Substanzen und Accidenzen nichts Reelles, d. h. außerhalb der Erkenntnis Befindliches gibt, denn Alles, was es gibt, wird entweder durch sich, oder durch irgend etwas Anderes begriffen, und der Begriff davon schließt entweder den Begriff eines andern Dinges ein, oder nicht. Drittens: daß Dinge, die verschiedene Attribute haben, nichts mit einander gemein haben. Denn als Attribut erklärte ich dasjenige, dessen Begriff den Begriff eines andern Dinges nicht einschließt. Viertens endlich: daß Dinge, die nichts mit einander gemein haben,

nicht von einander Ursache seyn können; denn da ja zwischen Wirkung und Ursache keine Gemeinschaft besteht, so hätte das Ding das Ganze, was es hat, von einem Nichts. Wenn Sie indeß anführen, daß Gott nichts formell Gemeinschaftliches mit den erschaffenen Dingen habe etc., so habe ich in meiner Definition gerade das Gegentheil behauptet. Denn ich sagte, daß Gott ein Wesen sey, das aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes einzelne unendlich oder in seiner Art höchst vollkommen ist. Ihre Einwendung aber gegen den ersten Satz betreffend, so bedenken Sie doch, lieber Freund, daß die Menschen nicht geschaffen, sondern bloß forterzeugt werden, und daß ihre Körper, obwohl auf andere Weise gebildet, schon zuvor existirten. Aber dieser Schluß ergibt sich allerdings, und ich gebe es gern zu, daß nämlich, wenn ein Theil der Materie vernichtet würde, zugleich auch die ganze Ausdehnung verschwinden müßte. Der zweite Satz aber setzt nicht viele Götter, sondern nur einen, der nämlich aus unendlichen Attributen besteht. etc.

Erläuterung
20.

Da Spinoza schon bei seinem Eingehen auf die zwei ersten Fragen Oldenburgs den Inhalt seines Zettels mit heranzieht, so übergehen wir aus dem in Erläuterung 19 angegebenen Grunde den ganzen Brief. Dieser ist daher, zumal Oldenburg, wie Spinoza wußte, kein Verständnis dafür aufbrachte, seinem ganzen Inhalte nach an spätere Leser gerichtet. Nach dem Erscheinen des Ethik-Kommentars werden wir darauf zurückkommen.

5. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Hochgeschätztester Freund!

Hiermit übersicke ich Ihnen die versprochene Abhandlung und ersuche Sie, mir Ihre Meinungen hinsichtlich der darin enthaltenen Versuche über Salpeter, Flüssigkeit und Festigkeit mitzutheilen. Meinen ergebensten Dank für ihren lehrreichen zweiten Brief, den ich gestern erhielt. Bedauern muß ich indeß sehr, daß Ihre Reise nach Amsterdam Sie davon abhielt, mir auf alle meine Zweifel zu antworten. Was Sie damals versäumten, bitte ich mir, sobald es Ihre Muße erlaubt, zu senden. Zwar hat Ihr zweiter Brief mir vielseitige Aufklärung verschafft, jedoch nicht so viel, um alle Bedenkllichkeiten zu zerstreuen; und dieß, denke ich, wird nur erst dann mit Erfolg geschehen, wenn Sie mich klar und bestimmt über den ersten Ursprung der Dinge belehren. Denn so lange es mir nicht deutlich ist, von welcher Ursache und auf welche Weise die Dinge zu seyn anfangen, und durch welches Band sie von der ersten Ursache, wenn es eine solche gibt, abhängen, kommt mir Alles, was ich höre und was ich lese, als etwas Zerfahrenes vor. Darum bitte ich Sie inständigst, gelehrter Herr, mich in diesem Punkte aufzu-

klären, und der Zuversichtlichkeit und Dankbarkeit gewiß zu seyn,
Ihres ergebensten Freundes
H. Oldenburg.
London, 11—12. Oktober 1661.

In diesem Briefe stellt Oldenburg zwei neue Fragen. Die eine betrifft Spinozas Urtheil über das ihm nunmehr übersandte Buch, von dem schon am Schluß des ersten Oldenburg'schen Briefes die Rede war. Die zweite Frage knüpft an die Erste Ursache (Prima Causa) an, von welcher Spinoza in seinem ersten Briefe gesprochen hatte (vgl. Erläuterung 11) und heischt Aufklärung darüber, wie die Dinge zu sein angefangen haben und durch welches Band sie von der ersten Ursache abhängen.

Er-
läuterung
21.

6. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Hochgeehrtester Herr!

Die Schrift des gelehrten Herrn Boyle habe ich erhalten, und soweit es meine Muße verstattete, durchgegangen. Meinen herzlichen Dank für dieses Geschenk. Ich finde, daß ich mich damals, als Sie zuerst dieses Buch versprochen, nicht täuschte, wenn ich vermuthete, daß nur ein Gegenstand von großer Wichtigkeit Sie so interessiren könne. Sie wollen jedoch, gelehrter Herr, daß ich Ihnen mein geringfügiges Urtheil über diese Schriften mittheile. Diesem Wunsche will ich, soweit es meine Geringfügigkeit erlaubt, entsprechen, indem ich nämlich einige Punkte, die mir dunkel oder nicht hinlänglich bewiesen scheinen, bemerke; denn anderer Geschäfte wegen konnte ich noch nicht Alles durchgehen, weit weniger prüfen. Hiermit also meine Bemerkungen über den Salpeter etc. Ueber den Salpeter. Zuerst schließt er aus seinem Experiment über die Wiederherstellung des Salpeters, daß der Salpeter etwas Heterogenes aus festen und flüchtigen Theilen Bestehendes sey, dessen Natur jedoch (wenigstens den äußern Erscheinungen nach) von der Natur seiner einzelnen Bestandtheile sehr verschieden ist, obwohl er lediglich aus der bloßen Mischung dieser Theile sich bildet. Zur Richtigkeit dieses Schlusses scheint mir noch ein Experiment erforderlich zu seyn, welches zeigen würde, daß Salpetergeist nicht wirklich Salpeter sey, und ohne Zusatz von Laugensalz weder consistent gemacht, noch krystallisirt werden könne; oder man hätte wenigstens untersuchen müssen, ob die Quantität des festen Salzes, die in der Retorte zurückbleibt, bei derselben Quantität von Salpeter immer dieselbe ist, und ob bei Vermehrung die Proportion gleichmäßig wächst. Was aber der gelehrte Verfasser in der neunten Sektion mittelst der Wasserwage entdeckt zu haben behauptet, und daß die Erscheinungen des Salpetergeistes so verschieden, ja manche denen des Salpeters gerade entgegengesetzt seyen, so fließt hieraus meiner Ansicht nach wenig-

stens noch keineswegs die Triftigkeit seines Schlusses. Damit dieses unlegbar sey, will ich in wenigen Worten die allereinfachsten Erklärungsmittel der Wiederherstellung des Salpeters darthun, und zugleich zwei oder drei sehr leichte Experimente hinzufügen, wodurch jene Erklärung gewissermaßen bestätigt wird. Um also dieß Phänomen auf die einfachste Art zu erklären, nehme ich keinen andern Unterschied zwischen dem Salpetergeiste und dem Salpeter selbst an, als den ganz unbestreitbaren, daß nämlich die Theile des letztern ruhen, die des erstern aber in ziemlicher Bewegung gegen einander stehen. Und was das feste Salz angeht, so nehme ich an, daß dieß zur Bestimmung der Wesenheit des Salpeters nichts beitrage, sondern sehe es nur als die Schlacken des Salpeters an, von denen (wie ich finde) der Salpetergeist selbst nicht frei ist, indem sie, obwohl höchst fein zertheilt, dennoch ziemlich zahlreich darin schwimmen. Dieses Salz oder diese Schlacke hat Poren und Öffnungen, die sich nach den Dimensionen der Salpetertheilchen richten. Aber während durch die Gewalt des Feuers die salpetrigen Theilchen aus ihnen sich ausschieden, wurden einige enger, während andere nothwendig sich erweiterten, und die Substanz selbst oder die Wände dieser Poren wurden starr und zugleich sehr spröde; als man daher den Salpetergeist darauf träufelte, fingen einige seiner Theilchen an, durch jene engere Poren gewaltsam durchzudringen, und da deren Dicke (wie Cartesius recht gut nachweist) ungleich ist, so beugten sie eher ihre starren Wände, gleichsam wie Bogen, ehe sie dieselben durchbrachen; wenn sie dieselben aber zerbrachen, so zwangen sie jene Fragmente auseinander zu springen, und ihre frühere Bewegung beibehaltend, blieben sie, wie zuvor, unfähig fest zu werden und zu krystallisiren; diejenigen Salpetertheile aber, die durch die weitem Gänge drangen, waren nothwendig, da sie ihre Wände nicht berührten, von einer sehr feinen Materie umgeben, und wurden von derselben gerade wie die Holztheilchen von der Flamme oder Wärme in die Höhe getrieben und stiegen im Rauch auf; wenn sie aber zahlreich waren, oder sich mit den Wandfragmenten und den durch die engern Poren dringenden Theilchen verbanden, so bildeten sie aufwärts strebende Tröpfchen. Läßt man hingegen das feste Salz mittelst Wasser oder Luft etwas erweichen oder schlaffer werden, dann erhält es Kraft genug, dem Andränge der Salpetertheilchen zu widerstehen, und sie zu zwingen, die frühere Bewegung aufzugeben und wieder consistent zu werden, gerade wie eine Stückkugel, die auf Sand oder auf weichen Boden auffällt. In dieser Consistenz der Theilchen des Salpetergeistes besteht lediglich die Wiederherstellung des Salpeters, und zu diesem Resultate dient, wie aus dieser Erklärung erhellt, das feste Salz nur als Mittel. So viel über die Wiederherstellung.

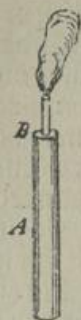
Nunmehr wollen wir zuerst betrachten, warum der Salpetergeist und der Salpeter selbst so sehr sich durch den Geschmack unterscheiden; zweitens, warum der Salpeter entzündlich, der Salpetergeist aber es durchaus nicht ist. Den ersten Punkt zu verstehen, muß

man wissen, daß Körper, die in Bewegung sind, nie andere Körper mit ihrer breitesten Oberfläche berühren; die bewegungslosen aber ruhen auf andern mit ihren breitesten Oberflächen. Wenn daher die Salpetertheilchen im ruhenden Zustande auf der Zunge liegen, so muß dieß mit ihren breitesten Oberflächen der Fall seyn, und so werden sie ihre Poren verstopfen, was eben das Gefühl der Kälte erzeugt; außerdem löst der Speichel den Salpeter auch nicht in so kleine Theilchen auf. Wenn indeß diese Theilchen, während sie in starker Bewegung sind, sich auf die Zunge legen, so werden sie darauf mit ihren spitzern Oberflächen stoßen und durch ihre Poren durchdringen, und je heftiger sie sich bewegen, je stechender wird das Gefühl auf der Zunge seyn, so wie die Nadel, je nachdem sie mit der Spitze oder der Länge nach die Zunge berührt, verschiedene Empfindungen erwecken wird.

Die Ursache aber, warum der Salpeter entzündlich, der Geist aber es nicht ist, ist darin zu suchen, daß wenn die Salpetertheilchen sich in der Ruhe befinden, sie mit größerer Mühe vom Feuer aufwärts getrieben werden können, als wenn sie eine eigene Bewegung gegen alle Theile haben, daher sie während der Ruhe dem Feuer so lange widerstehen, bis das Feuer sie von einander trennt, und allenthalben umgibt, wenn es sie aber umgibt, werden sie nach allen Richtungen von ihm fortgerissen, bis sie eine eigene Bewegung annehmen und wieder in Rauch aufsteigen. Aber die Theilchen vom Salpetergeiste werden, da sie schon in Bewegung und von einander getrennt sind, von einer unbedeutenden Hitze in eine größere Sphäre nach allen Seiten verbreitet, und so steigen einige in Rauch auf, andere dringen durch den das Feuer unterhaltenden Stoß, ehe sie überall von der Flamme umgeben sind; daher sie eher das Feuer auslöschen, als ernähren.

Ich schreite nun zu den Experimenten weiter, die diese Erklärung zu bestärken scheinen. Erstens habe ich gefunden, daß die Salpetertheilchen, die während des Verknisterns in Rauch aufsteigen, reiner Salpeter sind: denn als ich mehrmals den Salpeter so weit flüssig machte, daß die Retorte hinlänglich zum Glühen gebracht war, und auf einer glühenden Kohle ihn verbrannte, fing ich dessen Rauch in einem kalten gläsernen Kelche auf, bis dieser davon befeuchtet wurde, worauf ich alsdann mit dem Athem den Kelch noch weiter anfeuchtete und ihn endlich*) der kalten Luft zum Trocknen aussetzte. Es zeigten sich alsbald hier und da in dem Kelche kleine Tröpfchen von Salpeter. Und um gewisser zu seyn, daß dieß nicht ein Resultat der bloß flüchtigen Theilchen sey, sondern weil vielleicht die Flamme die ganzen Salpetertheilchen mit sich fortriß (um in dem Sinne des gelehrten Verfassers zu sprechen) und die festen sammt den flüchtigen vor ihrer Auflösung aus sich schied: um dieß, sage ich, zu constatiren, ließ ich den Rauch durch eine über einen Fuß lange Röhre, wie A, gleichsam durch einen Rauchfang aufsteigen,

*) Während dieses Experimentes war die Luft ganz rein.



so daß die schwerern Theile an der Röhre hängen blieben, und blos die flüchtigern, die durch eine ganz enge Oeffnung *B* traten, aufgefangen wurden; und das Resultat war das bereits erwähnte. Doch wollte ich's auch hierbei nicht bewenden lassen; sondern um in eine weitere Untersuchung einzugehen, nahm ich eine größere Quantität von Salpeter, löste ihn auf, und verbrannte ihn auf einer glühenden Kohle, setzte dann, wie zuvor, die Röhre *A* über die Retorte, und hielt neben der Oeffnung *B*, so lange die Flamme dauerte, ein Stückchen Spiegel, woran eine gewisse Materie sich befand, die, der Luft ausgesetzt, flüssig wurde, und obwohl ich einige Tage wartete, so konnte ich doch keine Wirkung des Salpeters bemerken, aber sobald ich Salpetergeist darauf goß, entstand Salpeter. Hieraus scheine ich zum Schlusse berechtigt zu seyn, erstens, daß sich beim Schmelzen die festen Theile von den flüchtigen trennen, und daß die Flamme sie nach ihrer Zertrennung aufwärts treibt; zweitens, daß, nachdem die festen Theile von den flüchtigen beim Verknistern getrennt werden, eine nachmalige Verbindung unmöglich ist, woraus drittens folgt, daß die Theile, die an dem Kelche hingen, und in Tröpfchen sich vereinigten, nicht fest, sondern blos flüchtig waren.

Das zweite Experiment und welches zu beweisen scheint, daß die festen Theile blos die Schlacke des Salpeter sind, beruht darauf, daß der Salpeter, je mehr man ihn reinigt, desto flüchtiger und krystallisationsfähiger wird. Denn sobald ich die Krystalle des gereinigten oder filtrirten Salpeters in einen gläsernen Becher brachte und ein wenig kaltes Wasser darauf goß, so verflüchtete es sich zum Theil zugleich mit jenem kalten Wasser, und an der Oeffnung des Glases blieben jene flüchtigen Theilchen hängen, die sich zu kleinen Tropfen vereinigten.

Das dritte Experiment, welches anzuzeigen scheint, daß die Theilchen des Salpetergeistes, sobald sie ihre Bewegung verlieren, entzündlich werden, besteht darin: Ich ließ einige Tropfen Salpetergeist auf ein feuchtes Papier fallen, worauf ich alsdann Sand streute, durch dessen Poren der Salpetergeist fortwährend durchdrang, und nachdem der Sand den ganzen, oder beinahe den ganzen Salpetergeist eingesogen hatte, trocknete ich ihn auf demselben Papier recht über dem Feuer, worauf ich den Sand wegnahm und das Papier auf eine glühende Kohle legte, und kaum war die Berührung mit dem Feuer vorhanden, als dasselbe Knistern sich bemerkbar machte, wie in dem Falle, wo Salpeter selbst eingesogen worden ist. Hätte ich noch andere Mittel gewußt, das Experiment weiter zu verfolgen, so würde ich vielleicht meine Meinung zur Evidenz gebracht haben; aber weil andere Geschäfte meine Zeit in Anspruch nehmen, so muß ich es auf eine andere Zeit verschieben, und schreite nun zu andern Bemerkungen weiter.

§ 5. Der gelehrte Verfasser beschuldigt da, wo er beiläufig von der Figur der Salpetertheilchen handelt, die neuern Schriftsteller,

dieselbe falsch dargestellt zu haben, und darunter begreift er vielleicht auch Cartesius. Ist dieß aber der Fall, so verdient er den Vorwurf nur nach den Aeüßerungen Anderer. Denn Cartesius spricht nicht von solchen Theilchen, die man mit den Augen sehen kann. Auch glaube ich nicht, daß die Meinung des gelehrten Verfassers so zu deuten sey, als ob die Salpeterkörnchen, wenn man sie abschabt, bis sie in Parallelepipeda oder in sonst eine Figur sich verwandeln, Salpeter zu seyn aufhören; aber vielleicht deutet er nur auf einige Chemiker hin, die nichts anders zulassen, als was man mit den Augen sehen und mit den Händen greifen könne.

§ 9. Hätte dieses Experiment mit Genauigkeit ausgeführt werden können, so würde es meine Schlußfolgerung aus dem ersten obenerwähnten Experimente bestätigen.

§ 13. Bis zu § 18 sucht der ehrenwerthe Verfasser zu zeigen, daß alle Eigenschaften, die auf den Gefühlssinn Bezug haben, blos von der Bewegung, Figur und den übrigen mechanischen Eigenschaften herrühren, Beweise, deren Triftigkeit man gar nicht zu untersuchen braucht, da sie der Verfasser selbst nicht als mathematische hinstellt. Doch weiß ich nicht, warum der Verfasser dies so sorgfältig aus seinem Experimente zu erschließen sucht; da dieß schon hinlänglich von Baco und dann von Cartesius bewiesen worden ist. Auch sehe ich nicht ein, daß dieses Experiment uns handgreiflichere Belege liefere, als andere gewöhnlichere. Denn was die Wärme betrifft, ergibt sich dieß nicht eben so klar daraus, daß, wenn man zwei Stücke Holz, wenn auch noch so kalte, gegen einander reibt, sie lediglich durch diese Bewegung Feuer fangen? und daß der Kalk, wenn man Wasser darauf schüttet, warm wird? Was ferner den Schall betrifft, so sehe ich nicht ein, was dieses Experiment Bemerkenswerthes liefert, als die Aufwallung des gewöhnlichen Wassers und Anderes dergleichen. In Betreff der Farbe will ich nur, um beim Wahrscheinlichen stehen zu bleiben, so viel anführen, daß ja alle Pflanzen, wie Jeder sieht, so viele und verschiedene Farben annehmen. Ferner verbreiten die übelriechenden Körper bei einer heftigen Bewegung einen noch üblern Geruch, zumal wenn sie ein wenig warm werden, und dann wird guter Wein in Essig verwandelt u. dgl. m. Deßhalb möchte alles dieß (wenn ich mit der Freiheit eines Philosophen sprechen darf) für überflüssig halten. Dieß sage ich in Furcht, es möchten Andere, die vor dem geehrten Verfasser nicht die gebührende Hochachtung haben, ein schiefes Urtheil über ihn fassen.

§ 24. Ueber die Ursache dieses Phänomens habe ich mich bereits ausgesprochen; hier füge ich blos hinzu, daß ich auch durch die Erfahrung bestätigt gefunden habe, daß in jenen Salztropfen Theilchen von festem Salze schwimmen. Denn bei ihrem Aufwärtssteigen geriethen sie gegen ein zu diesem Zwecke bereit gehaltenes ebnes Glas, das ich nach Maßgabe erwärmte, damit die flüchtigen Theile, die am Glase hängen blieben, sich verflüchtigten, worauf eine dicke weißliche Materie, die hier und da am Glase anklebte, zum Vorschein kam.

§ 25. In diesem Paragraph scheint der ehrenwerthe Verfasser beweisen zu wollen, daß die alkalisirten Theile, durch den Andrang der salzigen Theilchen, nach allen Seiten sich bewegen, während die salzigen Theilchen durch eignen Impuls sich in die Luft erheben. Auch ich sagte bei der Erklärung des Phänomens, daß die Theilchen des Salpetergeistes eine schnellere Bewegung annehmen, weil sie beim Eindringen in die breitem Poren nothwendig von einer sehr feinen Materie umgeben seyn, und von derselben, wie die Holztheilchen vom Feuer, in die Höhe getrieben werden müssen; die alkalisirten Theilchen aber erhielten ihre Bewegung von dem Impulse der Theilchen des Salpetergeistes, die durch die engern Poren durchdrangen. Hier füge ich bei, daß das reine Wasser nicht so leicht die fixen Theile auflösen und erweichen kann. Deßhalb ist es kein Wunder, daß durch den Aufguß von Salpetergeist auf eine Auflösung von diesem im Wasser zergangenen Salze ein solches Aufbrausen entsteht, wie der geehrte Verfasser es § 24 beschreibt; ja meiner Meinung nach dürfte dieses stärker seyn, als wenn man den Salpetergeist auf das feste Salz in unaufgelöstem Zustande aufgießt. Denn im Wasser zertheilt es sich in die kleinsten Atome, die sich leichter trennen und freier bewegen können, als wenn alle Salztheile compact zusammen sind und fest an einander hängen.

§ 26. Ueber den Geschmack des Salpetergeistes habe ich schon gesprochen, deßhalb brauche ich nur noch das Alkali zu berühren. Dieß ließ mich, als ich es auf die Zunge brachte, eine Wärme empfinden, worauf ein Stechen folgte, Beweis genug, daß es eine Art Kalk ist; denn so wie der Kalk durch das Wasser, so wird auch dieses Salz vermittelst des Speichels, Schweißes, Salpetergeistes und vielleicht auch der feuchten Luft erwärmt.

§ 27. Es folgt nicht sofort, daß irgend ein Theil von einer Materie wegen der bloßen Verbindung mit einer andern eine neue Gestalt bekomme, sondern man kann nur folgern, daß der Theil größer werde, und dieß genügt, um das fragliche Resultat hervorzubringen.

§ 33. Meine Meinung über die Methode des gelehrten Verfassers werde ich erst mittheilen, nachdem ich die Abhandlung gelesen habe, von der hier in der Einleitung pag. 23 Erwähnung geschieht.

Ueber die Flüssigkeit. § 1. „Es ist unleugbar, daß man zu den allerallgemeinsten Affektionen rechnen müsse etc.“ Die gewöhnlichen Begriffe oder diejenigen, welche die Natur erklären, nicht wie sie an sich ist, sondern in ihrer Beziehung zum menschlichen Sinne, möchte ich keineswegs zu den höchsten Gattungsbegriffen zählen, noch unter die geläuterten Begriffe, die das Wesen der Natur erklären, mischen, geschweige damit identifiziren. Von dieser Art sind die Begriffe: Bewegung, Ruhe und deren Gesetze; von jener hingegen das Sichtbare, Unsichtbare, das Warme, das Kalte und um kurz zu seyn auch die Begriffe Flüssigkeit, Consistenz etc.

§ 5. „Zuerst die Kleinheit der componirenden Körper, nämlich zu größern etc.“ So klein auch die Körper sind, so haben sie doch

(oder können haben) ungleiche Oberflächen und Unebenheiten. Wenn daher große Körper sich in der Proportion bewegten, daß ihre Bewegung sich zu ihrer Masse verhielte, wie die Bewegung kleiner Körper zu ihrer Masse, so könnte man sie auch flüssige nennen, wenn die Bezeichnung flüssig nicht etwas Außerwesentliches wäre, die nur gemeinhin gebraucht wird, um die bewegten Körper zu bezeichnen, deren Theilchen und Zwischenräume von unserm Sinne nicht entdeckt werden können. Deßhalb wird es auf eins hinauslaufen, die Körper in flüssige und feste, so wie in sichtbare und unsichtbare zu theilen.

Ebendasselbst. „Wenn wir es nicht durch chemische Experimente beweisen könnten“. Nie wird man dieß weder durch chemische, noch durch andere Experimente bekräftigen können, es sey denn durch Beweis und Berechnung. Denn in der Idee und Rechnung theilt man die Körper ins Unendliche, und folglich auch die Kräfte, die zu ihrer Bewegung erforderlich sind; doch wird man dieses nie durch Experimente darthun können.

§ 6. „Große Körper seyen zu wenig geeignet, Flüssigkeiten zu erzeugen“. Ob wir unter Flüssigkeit das eben Berührte verstehen oder nicht, so ist doch die Sache an sich klar. Doch begreife ich nicht, wie der Verfasser durch die in diesem Paragraphe angegebenen Experimente dieses darthun will. Denn (wenn wir über eine ungewisse Sache zweifeln wollen) obwohl die Knochen nicht geeignet sind, den Speisesaft und ähnliche Flüssigkeiten zu erzeugen, so vermögen sie vielleicht doch eine neue Art von Flüssigkeit zu bilden.

§ 10. „Und während dieß den Theilchen ihre frühere Geschmeidigkeit benimmt etc.“ Ohne alle Veränderung der Theile, sondern bloß dadurch, daß die in den Rezipient vorgedrungenen Theile sich von den übrigen trennten, konnten sie zu einem festern Körper, als das Oel, sich vereinigen. Denn die Körper sind leichter oder schwerer, je nach der Art der Flüssigkeiten, worin sie getaucht werden. So bilden die Buttertheilchen, während sie in der Milch schwimmen, einen Theil der Flüssigkeit; aber sobald die Milch durch das Schütteln eine neue Bewegung erhält, worin alle die Milch componirenden Theile nicht gleichmäßig sich fügen können, so bewirkt schon dieser Umstand, daß einige schwerer werden, und die leichteren Theile aufwärts treiben. Aber weil diese leichteren schwerer als die Luft sind, und also mit ihr keine Flüssigkeit bilden können, so müssen sie natürlich hinabsinken und können, weil sie zur Bewegung untauglich sind, auch darum allein nicht Flüssigkeit bilden, sondern ruhen und haften auf einander. Auch die Dünste, die sich aus der Luft scheiden, gehen in Wasser über, das im Vergleich zur Luft als consistent gelten kann.

§ 13. „Ich nehme ein Beispiel von einer mit Wasser angefüllten Blase, die von einer mit Luft angefüllten etc.“ Da die Wassertheilchen sich stets nach allen Seiten unaufhörlich bewegen, so erhellt, daß sie, wenn die umgebenden Körper keinen Widerstand in den Weg legen, nach allen Seiten hin sich verbreiten würden; ferner

kann ich noch nicht einsehen, was die Ausdehnung einer mit Wasser angefüllten Blase beitragen kann zur Bestätigung der Meinung über die Räumchen; denn der Grund, warum die Wassertheilchen den mit dem Finger gedrückten Blasenwänden nicht nachgeben, was sie sonst, wenn sie frei wären, thun würden, ist der, daß es weder Gleichgewicht noch Circulation gibt, wie in dem Fall, wo irgend ein Körper, z. B. unser Finger von einer Flüssigkeit, wie vom Wasser umgeben ist. Aber so sehr auch die Blase auf das Wasser drückt, so werden doch seine Theilchen einem in der Blase enthaltenen Steine eben so wenig widerstehen können, wie dieß außerhalb der Blase der Fall ist.

Derselbe §. „Ob es einen Theil der Materie gebe?“ Die Frage ist bejahend zu beantworten, wenn wir nicht einen Fortschritt ins Unendliche suchen oder (was die größte Absurdität wäre) einen leeren Raum lieber zugeben wollen.

§ 19. „Damit die Theilchen der Flüssigkeit in jene Poren eindringen und da verbleiben (weßhalb etc.)“. Dieß gilt nicht absolut von allen Flüssigkeiten, die in Poren anderer Dinge eindringen. Denn die Theilchen des Salpetergeistes machen, wenn sie in die Poren von weißem Papier eindringen, dasselbe steif und zerbröcklich. Dieß Experiment kann man machen, wenn man einige Tropfen auf eine weißglühende eiserne Kapsel, wie A, gießt, und der Rauch durch eine papierne Hülle, wie B, aufsteigt. Ferner befeuchtet der Salpetergeist das Leder, dringt aber nicht ein, sondern macht dasselbe, so wie das Feuer ein-



schrumpfen.

Derselbe §. „Da diese die Natur zum Fliegen und Schwimmen etc.“ Er erklärt die Ursache aus der Wirkung.

§ 23. „So selten wir auch deren Bewegungen begreifen, nehmen sie doch etc.“ Ohne dieses Experiment und ohne weitere Bemühung spricht dafür ziemlich gewiß der Umstand, daß der Athem, den man im Winter ziemlich genau sich bewegen sieht, doch im Sommer oder in stark geheizten Stuben nicht bemerkbar ist. Wenn ferner zur Sommerszeit die Luft sich plötzlich abkühlt, sammeln sich die aus dem Wasser aufsteigenden Dünste, da sie wegen der vorgegangenen Luftverdichtung sich nicht eben so leicht wie vor der eingetretenen Erkältung vertheilen können, von neuem über der Wasserfläche in solcher Menge, daß sie dem Auge bemerkbar genug werden. Auch ist die Bewegung öfters zu langsam, als daß sie bemerkbar wäre, wozu der Stab an einer Sonnenuhr und der Schatten der Sonne einen Beleg liefert, sehr oft verhindert uns auch an der Wahrnehmung die große Schnelle, wie dieses sich an einem Feuerbrande zeigt, den man mit einiger Schnelligkeit herumbewegt; denn da kommt es uns vor, daß die brennbare Materie in allen Theilen der Peripherie, den sie in ihrer Bewegung beschreibt, in Ruhe sey, die Ursache von dieser Erscheinung würde ich hier mittheilen, wenn es mir nicht als über-

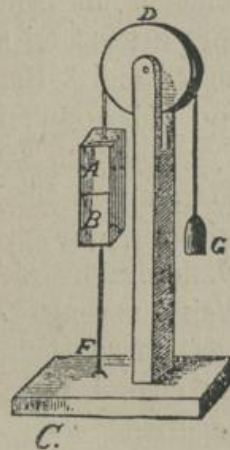
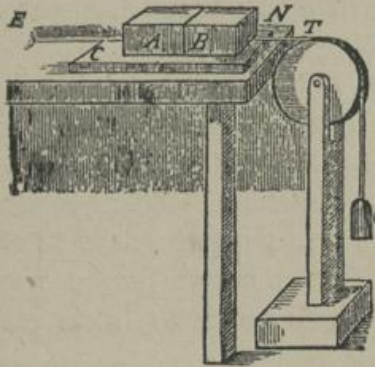
flüssig vorkäme. Endlich genügt es, um es beiläufig zu bemerken, zum allgemeinen Verständnisse der Natur der Flüssigkeit, zu wissen, daß man die Hand mit einer der Flüssigkeit proportionirten Bewegung nach allen Seiten ohne Widerstand bewegen kann, wie diejenigen wohl wissen, die auf jene Begriffe genau merken, die die Natur ihrem Wesen nach, nicht aber in ihrem Verhältniß zum menschlichen Sinne erklären. Doch verachte ich darum diese Beschreibung nicht als unnütz, sondern möchte sie im Gegentheile, wenn sie jede Flüssigkeit so genau und getreu als möglich umfaßte, für sehr ersprießlich zum Verständnisse ihrer Eigenthümlichkeiten halten, ein Gegenstand, der allen Philosophen als höchst nothwendig, vorzüglich wünschenswerth seyn muß.

Ueber die Festigkeit. § 7. „Nach den allgemeinen Gesetzen der Natur“. Dieß ist der Beweis des Cartesius, und ich finde nicht, daß der geehrte Verfasser irgend einen natürlichen von Experimenten oder Beobachtungen abstrahirten Beweis liefere.

Hier so wie in den folgenden Paragraphen hatte ich Vieles angemerkt, aber ich sah nachher, daß der Verfasser sich selbst berichtigte.

§ 16. „Und einmal vierhundert und zweiunddreißig“. Wenn man es mit dem Gewichte des in der Röhre enthaltenen Quecksilbers vergleicht, so ist die Annäherung zum wahren Gewichte am stärksten. Doch möchte es sich der Mühe verlohnen, dieß zu untersuchen und zwar so, daß man so viel als möglich einen Unterschied mache zwischen dem Drucke der Luft auf die Seiten oder nahe der mit dem Horizonte parallelen Linie, und zwischen jenem Drucke, der in einer auf den Horizont senkrecht fallenden Richtung Statt findet. Dieses könnte vielleicht auf folgende Weise geschehen.

In der ersten Figur stelle CD einen ganz glatten ebenen Spiegel vor, AB zwei sich unmittelbar berührende Marmorstücke, wovon das Stück A an E , so wie B an N befestigt ist, T ist die Rolle, G das Gewicht, welches die erforderliche Kraft angibt, um das Stück B von A zu trennen, in einer mit dem Horizonte parallelen Richtung.



In der zweiten Figur sey F ein ziemlich starker Seidenfaden, womit das Stück B an den Boden befestigt wird, D sey die Rolle, G das Gewicht, welches die Kraft angeben wird, die erforderlich ist, um das Stück A vom Stücke B in einer auf den Horizont perpendicularen Richtung abzureißen.

(Das Uebrige fehlt.)

Er-
läuterung
22.

Dieser Brief enthält Spinozas Urteil über das in der Erläuterung 21 erwähnte Buch über Salpeter, Flüssigkeit und Festigkeit und könnte wegen seines Inhaltes besonders die Physiker interessieren. Er stellt die Antwort auf die erste der beiden neuen Fragen Oldenburgs dar.

Er-
läuterung
23.

Während von den zwei ersten erläuterten Briefen Spinozas die Originale bis heute nicht aufgefunden worden sind, befindet sich das Original des gegenwärtigen Briefes im Archiv der Royal Society in London. Was Auerbach von diesem Briefe übersetzt hat, ist den Opera Posthuma entnommen d. h. einer von Spinoza selbst herührenden Redaktion des Briefes für diese Veröffentlichung. In dieser Redaktion fehlt die Antwort Spinozas auf die zweite Frage Oldenburgs. Auf dieses Fehlende bezieht sich die entsprechende Bemerkung am Schlusse des oben wiedergegebenen Briefes: „(Das Übrige fehlt.)“

Erst die Auffindung des Originals im Archiv der Royal Society setzte uns in den Stand, auch die Antwort Spinozas auf die zweite Frage Oldenburgs zur Kenntnis zu bringen. (Seite 42.)

Er-
läuterung
24.

Abgesehen von der naturwissenschaftlichen Seite des Briefes, zu der später einmal die Physiker Stellung nehmen dürften, enthält derselbe eine nähere Begründung der auf Seite 41 des Spinoza Redivivus mit den bisherigen Übersetzungsweisen angeführten und auf Seite 49 bis 51 sinngemäßer als bisher übersetzten explicatio d. h. Erläuterung zu der 20. Definition der sogenannten Leidenschaften im dritten Buche der Ethik. Er kann insofern auch als eine Ergänzung und Bestätigung dessen angesehen werden, was wir im 2. und 3. Kapitel des Augustinus Redivivus über den Gegensatz von philosophischer Wahrheit und Sprache gesagt haben.

Darnach wiederholt die Sprache nur die Auffassungsweise der Sinne von der Natur. Nicht aber vermag sie die Natur so zu erfassen, wie dieselbe in se d. h. in — philosophischer — Wahrheit ist, also in der Form wahrer Gedanken, die nach der Weise unserer Wahrheitsmodelle, schon in und durch sich selbst zugleich Notwendigkeit und Gewißheit mit sich führen, mithin eines besonderen Beweises, zumal durch Experimente, nicht erst bedürfen.

Drei solcher Hauptstellen des Briefes sind bereits auf Seite 114 und 115 des Spinoza Redivivus im lateinischen Originaltext und in unserer Übersetzung angeführt und dort nachzulesen. Sie sind dem Teile des Briefes entnommen, der „über die Flüssigkeit“ handelt, und zwar den Bemerkungen zu § 1, § 5 und zu § 23 gegen Ende.

Darnach stehen die Kenntnisse von der Natur, soweit sie sich allein auf die Sinne stützen oder nur durch die entsprechenden Worte der Sprache formuliert werden, für Spinoza auf der denkbar niedrigsten Stufe des Natur-Erkennens.

Andere Stellen des Briefes, aus denen die nämliche Auffassung Spinozas hervorleuchtet, finden sich z. B. in dem Teile „über den Salpeter“, und zwar in den Bemerkungen zu § 5. Er sagt dort zuerst, daß Cartesius — im Gegensatze zu dem Verfasser des von Spinoza kritisierten Buches — nicht von solchen Teilchen spreche, die mit den Augen zu sehen seien (*Cartesius non loquitur de talibus, quae oculis conspici queunt*) und sodann, daß einige Chemiker nichts anderes zuließen, als was man mit den Augen sehen und mit den Händen greifen könne (. . . *aliquos Chymicos, qui nihil aliud admittunt, nisi quod oculis videre et manibus palpate possunt*).

Was von den auf die Sinne gestützten Kenntnissen der Natur gilt, gilt natürlich auch von den auf sogenannte Experimente gestützten. Denn auch die Experimente stützen sich auf die Sinne.

Da nun z. B. der englische Nationalphilosoph Bacon gerade die experimentelle Naturerkenntnis für die erstrebenswerte höchste hält, so ist derselbe als Philosoph in den Augen Spinozas schon hierdurch gerichtet. Jetzt erst wird der Leser auch die Bemerkung am Ende des § 5 „über die Flüssigkeit“ zu würdigen verstehen, wo Spinoza darauf hinweist, daß sich z. B. die Teilbarkeit ins Unendliche niemals durch Experimente beweisen lasse. Denn ein Begriff wie der des Unendlichen entzieht sich ebenso den Sinnen wie den Experimenten, also auch jeglicher Vergleichung durch Sinne und Experimente. Nur solcher Vergleichung nämlich sind die Einzelheiten zugänglich, welche Sinne und Experimente uns zufällig und von außen her sowie ohne Zusammenhang zuführen. So spricht Spinoza am Ende seiner Bemerkung zu § 5 „über die Flüssigkeit“ von dem Wasser, welches im Vergleiche zur Luft als konsistent gelten kann (. . . *aquam, quae respectu aëris consistens potest dici*).

Also: Die bloße Beziehung der Natur auf unsere Sinne ist kein Wissen von der Natur. Die Begriffe (*notiones*), die nur solche Beziehungen ausdrücken, gehören nicht zu den höchsten, sondern zu den niedrigsten.

Aber Spinoza sagt uns über diese niedrigsten Begriffe, also über dasjenige, was wir Sprache nennen, in dem hier vorliegenden Briefe, und zwar an der im Spinoza Redivivus Seite 114 zuerst be-

Er-
läuterung
25.

merkten Stelle, noch weit mehr, nämlich etwas, was zwar auch bereits im Augustinus Redivivus steht, obwohl nicht mit ausdrücklichen Worten, was doch aber in der Form, in welcher er es hier sagt, als Neuheit gelten kann, die über alles bisher Gehabte hinaus auch neue Aufschlüsse zu geben vermag. Eben deshalb wurde dieser Brief schon im Spinoza Redivivus Seite 114 als besonders wichtig bezeichnet und es wurde wegen dieser Wichtigkeit schon dort auf die jetzigen Erläuterungen verwiesen.

Worin besteht dieses Neue?

Darin, daß diese niedrigsten, der bloßen Sprache angehörigen Begriffe nicht über sich selbst urteilen können*).

Wie streitende Parteien nicht über ihre eigene streitige Sache urteilen können, sondern hierzu jemand brauchen, den die Streitsache nichts angeht, der also über derselben steht, so können auch die Begriffe der Sprache ihre eigene Niedrigkeit nicht erkennen, und somit auch der Sprechende nicht, der in diesen Begriffen befangen ist, wenn

*) Augustinus drückt das Nämliche z. B. im 27. Kapitel des 11. Buches seines Gottesstaates so aus, ut de his (sc. sensibilibus) non sensu corporis judicemus d. h. „daß wir hierüber (nämlich über alles Sinnenmäßige, wozu die Sprache mit ihren Begriffen auch gehört) nicht mit dem Sinnenvermögen des Körpers selbst urteilen.“ Vielmehr sei, ut de his omnibus recte judicare possimus d. h. „damit wir über dieses alles richtig urteilen können“, ein unkörperliches Licht (incorporea lux) nötig, mit dem, vor allen anderen Lebewesen, allein der Mensch begabt sei. In quantum eam capimus, in tantum id possumus d. h. „Insoweit wir dieses unkörperliche Licht fassen, insoweit können wir dies tun“, nämlich über die körperlichen Dinge richtig urteilen. Jenes unkörperliche Licht aber besteht in dem Lichte des Geistes, der — schließlich bis zu Gott hinauf — wahre und Zusammenhangsgedanken erzeugt. Diesem unkörperlichen Lichte zeigen sich auch die unkörperlichen Seiten oder Ursachen der körperlichen Dinge (latentes causae rerum corporalium), während sich den Sinnen wieder nur ihre körperlichen Seiten, und zwar als Gegenstände der Empfindenheit darbieten (corporalia formas suas . . . sentiendas sensibus praebent).

Aus dem bloßen Erscheinungs-Nacheinander läßt sich niemals zu einem Entstehungs-Vorher gelangen. Hierdurch erledigt sich auch das Gerede derjenigen „Philosophen“, die sich Positivisten nennen und nur für sogenannte Tatsachen schwärmen. Denn eben diese „Tatsachen“ sind auch nichts anderes als Erscheinungen, welche ihre Natur nicht ändern, selbst wenn sie mit der Logik verbunden werden. Was von den Philosophen gilt, die nur mit Begriffen der allerniedrigsten Stufe hantieren, gilt natürlich auch von den Physikern. Wie dort kein sogenanntes philosophisches Wissen, so kann hier kein sogenanntes Naturwissen aus solchen Begriffen hervorgehen, wobei aber natürlich ein wirkliches Wissen im Sinne des 43. Lehrsatzes gemeint ist. Vgl. Augustinus Redivivus Seite 7—9.

er nicht zuvor über die Sphäre dieser Begriffe hinausgehoben wird, so daß er nun von oben herab die ganze Misere, in der er bisher steckte und stecken mußte, mit einem Blick überschaut.

Wer aber hebt ihn über die gewohnte Sphäre hinaus?

Eine höhere Art von Begriffen (*notiones*), die nicht mehr der Sprache des praktischen Lebens, sondern einer Region angehören, in der schon reine Luft weht, in der eine Vermischung mit den von den Sinnen hergenommenen Begriffen ausgeschlossen ist.

Diese Begriffe nennt daher Spinoza *notiones castae* d. h. keusche, nämlich noch nicht mit den sinnlichen vermischte oder reine Begriffe*).

Und welches sind diese Begriffe?

Diejenigen der Bewegung und Gegenbewegung und der Gesetze von beiden (*motus, quies et eorum leges*).

Von der Bewegung haben wir schon etwas, wenn auch nur ganz wenig, in unseren Wahrheitsmodellen kennen gelernt und daher wissen wir, daß wir mit den *notiones castae* d. h. den reinen Begriffen zugleich in der Region der — wahren — Gedanken sind, in einer Sphäre also, von der wir uns aus Augustinus Redivivus Seite 109 erinnern, daß wir uns allein von ihr aus auch über alles, was nicht zu ihr gehört, orientieren können, also auch über die Sprache. Und nunmehr sind wir im Bilde. Darnach sind also die Begriffe der Bewegung, Gegenbewegung und ihrer Gesetze die Richter, welche über die Niedrigkeit der Sprachbegriffe zu urteilen haben.

Aber damit nicht genug.

Der Prozeß setzt sich fort. Wer ist Richter über die Begriffe der Bewegung, Gegenbewegung und ihrer Gesetze?

Erst in dieser Fortsetzung liegt das gänzlich Neue, was Spinoza uns zum ersten Male in dem hier vorliegenden Briefe andeutet. Nämlich, daß es Begriffe gibt, die wiederum über diejenigen der Bewegung, Gegenbewegung und ihrer Gesetze Richter sind.

Zwar das eine wissen wir. Auch diese noch höheren Begriffe können an Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit diejenigen, über die sie zu urteilen berufen sind, nicht übertreffen. Denn einen höheren Grad von Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit, als ihn die Begriffe der Bewegung usw. aufweisen,

*) Von hier dürfte Kant seine „reinen“ Begriffe herhaben, die aber in Wahrheit d. h. in Spinozas Sinne noch durchaus mit sinnlichen vermischt, also unrein sind.

gibt es nicht. Also muß der Grund, warum jene noch höheren Begriffe über denen der Bewegung usw. stehen, in etwas anderem beruhen. Worin? das sagt Spinoza nicht. Aber daß es solche noch höheren Begriffe in der Tat gibt, das sagt er. Und zwar so positiv wie irgend möglich.

Wir haben also jetzt drei Gattungen von Begriffen. Erstens solche, die ad summa genera numeranda d. h. zu den höchsten Arten oder wie Auerbach übersetzt, „zu den höchsten Gattungsbegriffen“ zählen. Sodann jene reinen, von den sinnlichen Sprachbegriffen zu unterscheidenden Begriffe der Bewegung, Gegenbewegung und ihrer Gesetze. Und endlich die niedrigste Art der Begriffe, diejenigen der Sprache.

Die ersten beiden Arten miteinander zu vermengen und gar zu verwirren, davor warnt Spinoza ausdrücklich. Die Möglichkeit dazu könnte in der gleichen Wahrheit, Notwendigkeit und Gewißheit liegen. Also davor sind wir gewarnt und eben durch diese Warnung auf die dritte und höchste Art der Begriffe d. h. zunächst nur auf ihr Vorhandensein hingewiesen worden.

Diese dreistufige Steigerung von Begriffen des Erkennens hat Spinoza an dieser Stelle zum Finden hingelegt und mein interessierter, aufmerksamer und unvoreingenommener Leser hat sie erstmalig gefunden.

Er-
läuterung
26.

Die gelehrte Wissenschaft hat sie fast ein viertel Jahrtausend lang übersehen. Einen Anstoß zum Aufmerken, Suchen und Finden hätte auch sie gehabt. Wenn nämlich Spinoza von der Bewegung und Gegenbewegung (*motus et quies*) sowie von den Gesetzen beider spricht (*eorum leges*), so durfte sich die Wissenschaft nicht so lange dabei beruhigen, das Wort *quies*, wie sie tat und noch tut, mit Ruhe zu übersetzen. Denn was konnte sie sich unter Gesetzen der Ruhe denken? Ruhe ist sprachlich ein rein negativer Begriff d. h. ein positives Nichts, für das es also Gesetze, wie für die Bewegung, nicht geben kann. Dies hätte sie aufmerksam machen müssen. Aber die gelehrte Wissenschaft läßt sich nicht leicht aufmerksam machen, wenn solche Aufmerksamkeit sie aus dem gewohnten Geleise zu bringen droht, auch dann nicht, wenn sie in dem nämlichen Briefe, unmittelbar hinter der ersten Stelle, noch ein zweites Mal auf den nonsens d. h. Unsinn von Gesetzen über die Ruhe gleichsam gestoßen wird. Dort nämlich, wo Spinoza davon spricht, daß die unendliche Teilbarkeit niemals durch Experimente bewiesen werden könne, gibt er zugleich etwas

Näheres über die kurz vorher erwähnten Begriffe der Bewegung, Gegenbewegung (*quies*) und ihrer Gesetze an, um anzudeuten, wodurch — im Gegensatze zu den Sinnen — dergleichen Begriffe, mit deren Hilfe man auch zu dem Begriffe der Unendlichkeit hinauflangen kann, ergriffen und für die Untersuchung festgehalten werden können, nämlich, wie Auerbach übersetzt, „*durch Beweis und Berechnung*“ (*demonstratio et computatio*) oder, was auf dasselbe hinauslaufe, „*in der Idee und Rechnung*“ (*ratione et calculo*). Daß der Dichter Auerbach in der Übersetzung fehlgegriffen hat und fehlgreifen mußte, weil es sich auch hier, wie so oft schon, wiederum um die Übersetzung von Unverstandenen handelte, werden wir ihm nicht besonders übel nehmen. Denn wir wissen aus zahlreichen, früher angeführten Beispielen, daß es sich in solchen Fällen um eine allgemeine Erscheinung handelt, an der auch die Zunftgelehrten teilhaben. Daß aber gerade auch diese, und zwar so lange Zeit hindurch, daran teilhaben konnten, gereicht ihnen zum Vorwurfe. Denn gerade sie hätten auf die Länge in den Worten *demonstratio et computatio* und *ratione et calculo* eine Anwendungsmöglichkeit auf die „Ruhe“ und „ihre Gesetze“ suchen und, wenn sie sich vergeblich darum bemüht hätten, endlich gestehen müssen, daß eine solche Möglichkeit nicht gegeben sei und daß das Wort *quies* also nicht „Ruhe“, sondern etwas anderes bedeuten müsse. Und dann wären sie wenigstens aus der Ruhe in Bewegung und vielleicht auch auf den richtigen Weg gekommen. Aber so weit, eine Anwendung für das erwähnte Doppelpaar von Begriffen zu suchen, kamen sie gar nicht und so fiel auch die erwähnte Chance weg.

Daß dies Doppelpaar auf den Begriff der Bewegung Anwendung finden könnte, darauf wird mein Leser leicht verfallen, wenn er an die Herleitung der Kugel vom Punkte durch Bewegung denkt, sich dann der Bezeichnung solcher Herleitung als *definitio* erinnert und, sofern er früher lateinisch gelernt hat, endlich daran denkt, daß auch *demonstratio* nichts weiter ist als eine Herleitung, und zwar eine möglichst einleuchtende, wie die Redensart „*ad oculos demonstrieren*“ zeigt. Er wird dann den soeben angedeuteten Gedanken, eine Kugel entstehen zu lassen, gar nicht zu Ende denken, da er schon im Anfange, nämlich bei dem Gedanken an den in einer Richtung sich bewegenden Punkt die Möglichkeit einer *computatio* d. h. eines Zählens entdecken wird, nämlich durch Teilung der gedachten Geraden und Wiederteilung des Ge-

teilten, also *ratione et calculo*. Denn mittels gedanklicher Vergleichung (*ratione*) der gedachten Geraden und der ihr entsprechenden Bewegung mit einem doppelt oder halb so schnell bewegten Punkte und durch eine beliebige Fortsetzung dieses Prozesses gedanklicher Vergleichung entstehen Teile und wieder Teile, deren ich mich durch Berechnung (*calculo*) bemächtigen kann. Erst soweit gelangt, kann es nicht fehlen, daß ich ein entsprechendes Anwendungsgebiet für die Begriffe nur in der Gegenbewegung entdecke, womit dann zugleich u. a. die Bahn für die gesamte Wissenschaft der Mechanik frei ist.

Endlich bei der Mechanik angelangt, wäre es so gar viel nicht verlangt gewesen, auf den Gedanken zu kommen, daß in Mechanik die Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit der Philosophie nicht enden könne, sondern daß es noch andere Gegenstände für das Denken geben müsse, für welche dann sofort die höchsten Arten der Begriffe, wenn ich auch sonst vorläufig nichts über sie gewußt hätte, zur Aufnahme bereit gewesen wäre. Dann wäre die Dreistufigkeit der Begriffe des Erkennens entdeckt und zunächst in einem formalen Schema untergebracht gewesen, und man hätte das Materielle dazu hinzusuchen können.

Wieder also eine verpaßte Gelegenheit, auf die hier nur deswegen näher eingegangen wurde, weil sie besonders geeignet erschien, den Blick für Fundstücke der Geistesfürsten zu schärfen.

Daß Oldenburg all' den Winken, die wir im Vorstehenden betrachteten, nichts entnommen hat, nimmt uns nicht mehr Wunder, da wir schon wissen, daß auch ihm die von Spinoza geforderte Aufmerksamkeit durchaus mangelte. Warum sollte er auch die gewöhnlichen Gelehrten, deren Typus er unter den Freunden Spinozas darstellte, übertroffen haben?

Um noch einmal auf die *castae notiones* Spinozas zurückzukommen, so können wir uns jetzt, wie schon anmerkungsweise angedeutet, wohl denken, wo Kant seine „reinen“ Begriffe hergenommen hat. Wenn dieser auch im allgemeinen auf die Begriffswelt Spinozas, weil er sie nicht zu deduzieren oder herzuleiten vermochte, ja nicht einmal so weit verstand, um auch nur einen Anfang ihrer Herleitung machen zu können, mit Verachtung herabsah, so hat er, da er selbst ein starkes naturwissenschaftliches Interesse besaß, doch vielleicht die naturwissenschaftlichen Stellen aus den Schriften Spinozas mit um so größerer Aufmerksamkeit gelesen. Denn ein Name war Spinoza immerhin. Interessierte ihn daher das

Er-
läuterung
27.

von diesem in unserem Briefe behandelte Thema überhaupt, wie man wird annehmen dürfen, alsdann hat er gewiß auch den Brief Spinozas darüber gelesen. Denn etwas wird er ja doch wohl von ihm gelesen haben, wenn er auch nicht gerade seine Philosophie studiert hat. (Vergleiche Spinoza Redivivus Seite 29.) Alsdann aber sind seiner Aufmerksamkeit die *castae notiones* und der offenbare, der Wahrnehmung durch die Sinne abgewandte Sinn derselben nicht entgangen. Da auch seine eigenen — transzendenten — Begriffe der sinnlichen Wahrnehmung abgewandt waren, im übrigen aber der Name „rein“ gut für solche Begriffe zu passen schien, so sehe ich nicht ein, warum es unwahrscheinlich gewesen sein soll, daß er gerade diesen Namen für passend erachtete und kurzer Hand von Spinoza entlehnte, ohne sich im übrigen damit zu brüsten. Jedenfalls hätte er damit ein gutes Verständnis für den in der Bezeichnung „rein“ liegenden Gegensatz empirischer und jener anderweitigen Erkenntnis bewiesen, auf den er mit seiner eigenen Philosophie selbst zusteuerte. Denn für das, was ihm ahnungsweise vorschwebte, hätte sich in der Tat kein besserer Name finden lassen, als der von Spinoza für die Begriffe der Bewegung usw. in dem Briefe schon begründete oder wieder aufgenommene.

Der pyramidale Grundgedanke, welcher nach der Erläuterung 26 die Steigerung der darin behandelten drei Arten von Begriffen beherrscht, der Gedanke nämlich, daß der Inhalt einer und derselben Sphäre sich als das, was er ist, nicht selber beurteilen kann, reicht sehr weit. Er beschränkt sich insonderheit nicht auf die Gegenstände der erwähnten Erläuterung, in Beziehung auf welche er ausgesprochen worden ist.

Erinnern wir uns z. B. an die Bemerkung auf Seite 169 des Augustinus Redivivus, wonach der Wahrheit selbst ihre Ahnung vorangehen und entgegenkommen könne, wie wir dies ebendort (Seite 53 f., 57—60) an Cuffeler und Kant gezeigt haben, dann läßt sich jener Gedanke z. B. auch auf das politische Geschehen der Gegenwart anwenden, indem man als das Höhere, welches dieses Geschehen beurteilt, wenn auch noch nicht die Wahrheit selbst, die noch nicht da ist, so doch wenigstens die ihr vorangehende und dann entgegenkommende Ahnung der Wahrheit ansieht.

Je ausführlicher Spinoza die aus mehreren Einzelfragen (betreffend den Salpeter, die Flüssigkeit und Festigkeit) bestehende erste von Oldenburg gestellte Frage beantwortet hatte, um so kürzer findet er sich mit der zweiten ab. Er beantwortet sie überhaupt

Erläuterung
28.

Erläuterung
29.

nicht, weil dies nach seinen bisherigen Erfahrungen zwecklos gewesen wäre, d. h. weil Oldenburg auch diese Antwort, die sich zum Teil wiederum auf die schon vorgebrachten Sätze hätte stützen müssen, nicht verstanden haben würde.

Spinoza weicht also aus und, weil dieses Ausweichen nach seiner Ansicht nicht des Aufhebens wert war, so nahm er es in seine für die Öffentlichkeit bestimmte Redaktion des Briefes nicht mit auf.

Für uns ist aber jedes Wort von Spinoza wichtig und interessant und so teilen wir auch den Schluß des Briefes mit. Er lautet:

„Es ist überflüssig, dieses weitläufiger zu erklären. Hiermit haben Sie alles, bester Freund, was ich vorläufig über die Versuche des Herrn Boyle zu bemerken finde. Was also Ihre ersten Fragen anbetrifft, so finde ich, wenn ich meine Antworten darauf nochmals durchlese, nichts, was ich ausgelassen hätte. Und wenn ich vielleicht (wie es mir bei der mangelnden Reichweite der Worte zu gehen pflegt) irgend etwas im Dunkeln gelassen habe, so haben Sie die Güte, es mir anzusagen; ich werde mir dann Mühe geben, es in helleres Licht zu setzen.

Was dagegen Ihre ganz neue Frage anbetrifft, wie nämlich die Dinge dazusein angefangen haben und in welchem Zusammenhange sie zur ersten Ursache, von der sie abhängen, stehen, so habe ich darüber und auch über die Verbesserung des Verstehens ein neues Werkchen verfaßt, mit dessen Abschrift und Verbesserung ich beschäftigt bin. Doch lasse ich die Arbeit bisweilen liegen, weil ich noch keinen bestimmten Plan betreffs ihrer Herausgabe habe. Ich fürchte nämlich, daß unsere heutigen Theologen Anstoß daran nehmen und mich, der ich Zank und Streit aufs äußerste verabscheue, mit ihren üblichen Gehässigkeiten verfolgen werden. Ich werde Ihren Rat hierüber abwarten und damit Sie wissen, was von dem Inhalte meiner Arbeit den Aufreizern zum Anstoß dienen könnte, teile ich Ihnen mit, daß ich meinerseits viele Eigenschaften, die von ihnen wie von allen übrigen, soweit sie mir bekannt sind, Gott selbst zugeschrieben werden, nur gleichsam als seine Schöpfungen ansehe; und daß ich dagegen von anderen Eigenschaften, die jene wegen ihrer Vorurteile (*praejudicia*) nur gleichsam als seine Schöpfungen ansehen, behaupte, daß sie in Wirklichkeit Eigenschaften Gottes und als solche von jenen nur nicht erkannt sind; und ferner, daß ich Gott von der Natur nicht in derselben Weise trenne, wie dies alle, von denen ich Kenntnis habe, getan haben. Ich erwarte also Ihren Rat, da ich Sie als einen völlig zuverlässigen Freund ansehe, an dessen Zuverlässigkeit zu zweifeln das größte Unrecht wäre. Inzwischen leben Sie wohl und fahren Sie fort, mich so zu lieben wie Sie angefangen haben. Ganz der Ihrige

Benedictus Spinoza.“

Der Anfang dieses Briefschlusses gehört noch, wie ersichtlich, zu der ersten Frage Oldenburgs. Spinoza bringt darin nochmals zum Ausdruck, daß die mangelnde Reichweite (penuria) der Worte schuld daran sei, wenn nicht alles einleuchtend gesagt ist, nämlich für denjenigen, der noch nicht hinter den Worten die Sache selbst sieht, auf die sie sich beziehen, wie dies in dem Abschnitt „Experimente“ des 1. Kapitels des Augustinus Redivivus ausführlich dargestellt worden ist. Wenn Oldenburg wenigstens diesen Schlußwink aufgegriffen hätte, so hätte sich hieran eine neue Erörterung anknüpfen können, die im weiteren Verlaufe zu einem Mehr über dieses Thema führen konnte. Aber Oldenburg war und blieb — Oldenburg d. h. der Typus jener wissenschaftlichen Bloß-Gelehrten, die nicht tief über die Dinge selbst nachdenken, sondern sich nur mit allerlei an ihrer Oberfläche schwimmendem Darüber aufhalten.

Er-
läuterung
30.

Ich will im Anschluß an dieses immerwährende Versagen Oldenburgs meinem Leser das Bild hersetzen, das J. Bluwstein von diesem Gelehrten entwirft, und zwar in „Spinozas Briefwechsel und andere Dokumente. 1916. Im Insel-Verlag zu Leipzig“. Es heißt dort in Anmerkung 1 auf Seite 323 wie folgt: *„Heinrich Oldenburg war als Sohn eines Lehrers an dem ‚Evangelischen Pädagogium und Gymnasium illustre‘ in Bremen um das Jahr 1620 geboren. Er blieb in seiner Vaterstadt, wo er im Jahre 1639 zum Magister der Theologie befördert wurde. Während des ersten englischen Seekriegs wünschte der Bremer Rat für seinen Handel Neutralität zu erlangen und betraute im Jahre 1653 Oldenburg mit der diplomatischen Mission in London. Hier entfaltete er eine rege politische Tätigkeit als Vermittler zwischen Cromwells Regierung und seiner Vaterstadt Bremen, nachdem der Friede zwischen Holland und England schon im Jahre 1654 zustande gekommen war. Es ist ihm gelungen, mit Englands Hilfe den Frieden zwischen Bremen und Schweden herzustellen. Zu gleicher Zeit wandte sich der deutsche Magister der Theologie immer mehr der Pflege der Philosophie und Naturwissenschaft zu, wobei ihm die persönliche Berührung mit den bekanntesten Philosophen und Forscher Englands jener Zeit geholfen hat. Er betätigte sich auch auf dem pädagogischen Gebiete und unternahm mit einem seiner Schüler eine längere Reise durch Deutschland und Südfrankreich nach Paris. Oldenburgs Briefe an den englischen Naturforscher Boyle berichten stets von allerlei Neuigkeiten auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete, die er bei den unterwegs besuchten Gelehrten sammelte. Wie aus dem Briefwechsel mit Spinoza er-*

Er-
läuterung
31.

sichtlich wird, war der Sammeleifer nicht immer von kritischem Sinne beseelt. Als korrespondierendes Mitglied der französischen Akademie der Wissenschaften kehrte Oldenburg im Jahre 1660 nach London zurück. Er mußte aber zuerst noch seine Vaterstadt Bremen besuchen, um seine Angelegenheiten zu ordnen und die Rechnung mit der Bremer Obrigkeit abschließen. Von dort ging die Reise nach Holland, wo er im Auftrage der neugegründeten wissenschaftlichen Vereinigung in England einige holländische Naturforscher persönlich aufsuchen sollte. In Amsterdam hörte er nun über den jüdischen Philosophen und ging nach Rijnsburg, wo sich Spinoza damals befand, um ihn aufzusuchen; nur wenige Stunden soll er im Gespräche mit dem jungen Philosophen zugebracht haben. Wie aber aus dem ganzen Briefwechsel zwischen beiden, namentlich in den ersten Jahren, hervorgeht, wurde Oldenburg zu einem aufrichtigen Bewunderer und eifrigen Ermunterer Spinozas. Nur mit der Zeit erwachte allmählich der frühere Theologe; zehn Jahre lang stockte sein Verkehr mit Spinoza, und nur in den letzten Jahren wurde dieser wieder, doch ohne die frühere Herzlichkeit, aufgenommen. Oldenburg entfaltete in London eine reiche Tätigkeit als Herausgeber der Schriften der neugegründeten Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften, über deren Arbeiten er Spinoza unterrichtete. Nur um ein Jahr überlebte Oldenburg seinen Freund; er starb im Jahre 1677 in Oxford. — In einem Hintergäßchen des weltverlorenen holländischen Dorfes Rijnsburg unterhielt sich der kaum dreißigjährige Spinoza mit dem Bremer Theologen und Diplomaten über Bacon und Descartes, über die großen Vorgänger, zu denen sich Spinozas Name in der Geschichte der Philosophie für immer gesellen sollte.“

Wie anders sieht mein Leser jetzt schon diese Geschichte der Philosophie!

Er-
läuterung
32.

Dafür aber, daß Oldenburg uns den Schluß des Briefes aufbewahrt hat, müssen wir ihm aufrichtig dankbar sein. Denn dieser Schluß ist in der Tat ein wahrer Schatz, an dem der Leser schon jetzt, mehr aber noch auf späteren Stufen, seine Freude haben wird. Wir erfahren darin von einem opusculum d. h. „Werkchen“, welches Spinoza damals schon verfaßt hatte und mit dessen letzter Fassung er gerade beschäftigt war, wenn diese auch zu unserem Schaden nicht auf uns gekommen ist. Was davon allein auf uns gekommen ist, ist ein Teil des „Werkchens“, der schließlich unter dem Titel einer Abhandlung über die Verbesserung des Verstehens von Spinoza für uns als Fibel zurecht gemacht worden ist.

Durch den Schluß des Briefes aber erfahren wir jetzt wenigstens, was der übrige Teil enthalten sollte und warum er diesen schließlich ausgeschieden hat.

Auf der Stufe, die wir im Spinoza- und Augustinus Redivivus bereits erklimmen haben, müssen wir uns die Frage stellen: wie reimen sich die folgenden drei Dinge zusammen: Nämlich erstens die Antwort auf die zweite Frage Oldenburgs, wie die Dinge dazusein angefangen haben und in welchem Zusammenhange sie mit der ersten Ursache stehen, von der sie abhängen? Zweitens die Verbesserung des Verstehens? Und drittens endlich die Attribute oder Eigenschaften Gottes, von denen Spinoza eine von der gewöhnlichen Meinung der Theologen und Philosophen abweichende Meinung hatte, eine Abweichung, die ihn schließlich bestimmte, diesen Teil des „Werkchens“ wieder herauszulassen?

Der in den vorausgegangenen Erläuterungen schon wiederholt erwähnte pyramidale Grundgedanke, welcher den Aufbau der Begriffswelt Spinozas und damit denjenigen der vollendeten Philosophie beherrscht, beweist auch hier seine Fruchtbarkeit. Doch müssen wir ihm vorher noch eine gewisse Spitze aufsetzen.

Wir entwickelten in Erläuterung 25 eine dreistufige Steigerung von Begriffen des Erkennens. Die erste Stufe bildeten die Begriffe aus den Sinnen, die zweite diejenigen aus der Bewegung und Gegenbewegung und ihren Gesetzen, und die dritte endlich die Begriffe darüber hinaus, ohne daß wir freilich schon etwas Materielles oder Sachliches über sie angeben konnten.

Wir haben daher mehr angenommen, als ausdrücklich ausgesprochen, daß diese über der zweiten Stufe stehenden Begriffe unter sich ebenso einheitlichen Charakters seien als die Begriffe der ersten und zweiten Stufe je unter sich. Dies wäre auch falsch gewesen.

Vielmehr war durch das „darüber hinaus“ nicht ausgeschlossen, daß es auch unter den Begriffen dieser Höhen-Region wiederum Abstufungen gebe. So ist es in der Tat und dies Sachverhältnis wird von Spinoza auch angedeutet. Denn er spricht von diesen Begriffen nicht als von nur einer Art, also in der Einzahl, sondern von Arten, also in der Mehrzahl. Er sagt nicht *summum genus* d. h. „höchste Art“, sondern *summa genera* d. h. „höchste Arten“. Der in Erläuterung 25 geschilderte Prozeß setzt sich also, im Sinne des ihn beherrschenden pyramidalen Grund-

gedankens, noch weiter nach oben fort, und zwar bis zu den dem höchsten menschlichen Verstehen gerade noch erreichbaren Attributen oder Eigenschaften Gottes und der Einheit dieser Attribute, die wir in Erläuterung 7 als das Substrat derselben kennen gelernt haben.

Nun sieht der Leser klar, wie die Dinge dazusein allein angefangen haben können, nämlich herab von diesem Substrat als von der Spitze der ganzen Begriffswelt bis hinunter zur Existenz, als dem äußersten und für uns breitesten Grunde derselben, der verkappten Empfindenheit.

Und er sieht weiterhin, quo nexu d. h. „in welchem Zusammenhange“ dieses Von-Oben-Nach-Unten philosophisch allein von statten gehen könne, nämlich allein in einem einzigen — und zwar dem denkbar größten — Zusammenhange wahrer Gedanken. Und endlich sieht er, daß der Leser dieses „Werkchens“ Spinozas, um den Hauptinhalt zu verstehen, zu allererst wissen mußte, was ein wahrer Gedanke sei und daß Spinoza zu diesem Zwecke dem Hauptinhalte des „Werkchens“ seine Fibel über die Verbesserung des Verstehens, in welcher eben die Natur des wahren Gedankens zuerst irgendwie klar zu machen war, voranschicken mußte.

Mein Leser sieht nunmehr in die Entstehung der Fibel von innen her hinein, also mit einem Blicke, den er seit über einem Vierteljahrtausend mit niemand zu teilen hat, mit einem Blicke, der ihn untrüglich darüber belehrt, daß sich die Fibel nur als das Überbleibsel eines Hauptsächlichen darstellt, das als solches verschwunden ist und sich nur noch in der Schlußfrage widerspiegelt. Vergleiche Augustinus Redivivus Seite 160.

Die Fibel als Fibel ist also nicht unvollendet. Als solche behielt sie ihren Wert und deshalb ließ sie Spinoza bestehen. Die Abhandlung selbst aber, als das ursprünglich geplante opusculum, existiert überhaupt nicht mehr und kann daher auch nicht als unvollendet bezeichnet werden.

So reimen sich die beiden ersten Dinge zusammen, von denen oben die Rede war; zugleich aber auch das dritte, welches die Attribute Gottes betraf. Denn nur was höchstes menschliches Verstehen als die jenes Substrat gleichsam bildende Einheit der beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung gerade noch zu erfassen vermochte, konnte wirkliche Attribute Gottes d. h. Attribute selbst absetzen statt bloßer Modifikationen oder Weisen solcher Attribute. Wenn also Spinoza alle von der bloßen

Vergleichung mit Menschen hergenömmenen sogenannten Attribute Gottes diesem abspricht (vgl. Augustinus Redivivus Seite 90 f.) und nur als etwas Kreatürliches, also Geschaffenes, ansieht, so stieß er damit in ein Wespennest. Ebenso aber auch, wenn er umgekehrt anderes (was von den Theologen als nur kreatürlich d. h. als geschaffen angesehen wurde), z. B. den — wirklichen — Geist des Menschen, der diesem nach dem Bericht Moses erst am siebenten Schöpfungstage als Odem eingeblasen wurde, für wesensgleich mit Gottes unerschaffenem eigenem Geist und deshalb als Denken (cogitatio) auch für ein Attribut Gottes erklärt. (Vgl. Augustinus Redivivus Seite 180.) Endlich ebenso, wenn er darnach die Grenze zwischen Gott und der von den Menschen sogenannten Natur ganz anders zieht, als sonst jemand, indem er zwischen beiden nur insofern unterscheidet, als menschliches Verstehen im Versuche, Gott zu erreichen, zu diesem selbst hin eben nur bis zu jenen zwei Attributen und der durch sie zu bildenden Einheit, also nur bis zu dem Gedanken oder der Formel Deus sive Natura vorzudringen vermag. Vgl. Erläuterung 7.

Wenn der Leser als nachgeborener Addressat auch dieses Briefes an Stelle Oldenburgs Spinoza einen praktischen Rat darüber hätte erteilen sollen, ob er ein „Werkchen“ mit solchem Inhalte damals veröffentlichen sollte, bin ich nach den Erfahrungen, die wir mit dem Theologen Oldenburg gemacht haben, keinen Augenblick im Zweifel, daß der Leser ebenfalls nur Zank und Streit mit der Theologie, aber keinerlei philosophisches Verständnis vorausgesehen und deshalb von der Veröffentlichung abgeraten hätte. Diesen Rat hat Spinoza seinerseits vorausgesehen und darnach gehandelt.

Der Rat, den Oldenburg erteilte und den wir sogleich kennen lernen werden, lautete anders. Aber Spinoza wußte oder ersah von neuem, daß der Freund in London den Hinweisen auf den vielleicht anstößigen Inhalt des „Werkchens“ nichts, aber auch rein gar nichts entnommen hatte und daß sein Rat daher von keiner Sachkenntnis getrübt und infolgedessen wertlos war. Dies ergibt sich authentisch aus dem Verhalten Oldenburgs nach Kenntnisnahme des Theologisch-Politischen Traktats. Wenn dieser ihm schon Entsetzen einflößte, obwohl er den Inhalt des „Werkchens“ nur in verhüllter Form enthielt, um wie viel größer wäre sein Entsetzen gewesen, wenn er eine Ahnung von der unverhüllten Form gehabt hätte, in der Spinoza in dem „Werkchen“ von den Eigenschaften Gottes sprechen wollte.

Er-
läuterung
33.

7. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Geehrter Herr!

Vor mehreren Wochen habe ich Ihnen mir so angenehmen Brief mit den Anmerkungen auf Boyle's Schrift erhalten. Der Verfasser selbst stattet Ihnen zugleich mit mir den tiefsten Dank für die mitgetheilten Bemerkungen ab, und er hätte das früher gethan, wäre er nicht in der Hoffnung gewesen, daß er die Masse der ihn belästigenden Geschäfte in so kurzer Zeit überhoben werden konnte, um mit dem Danke zugleich seine Antwort zu überschicken.

Allein leider hat er sich bisher in seiner Hoffnung getäuscht gefunden, indem sowohl öffentliche wie Privatgeschäfte seine Zeit dermaßen in Anspruch nahmen, daß er dießmal Ihnen nur seine Dankbarkeit bezeugen kann, seine Meinung aber über Ihre Noten auf eine andere Zeit verschieben muß. Dazu kömmt der Umstand, daß ihn zwei Gegner in Druckschriften angegriffen haben, denen er sobald als möglich zu antworten für Pflicht hielt. Doch sind die Schriften nicht gegen die Abhandlung über den Salpeter, sondern gegen eine andere Schrift gerichtet, die einige pneumatische Experimente enthält, wodurch die Elastizität der Luft bewiesen werden soll. Sobald er diese Arbeiten erledigt hat, wird er Ihnen seine Meinung über Ihre Kritik mittheilen; mittlerweile bittet er, diese Verzögerung nicht übel zu deuten.

Jene philosophische Gesellschaft, wovon ich in Ihrer Gegenwart beiläufig gesprochen, ist bereits durch die Gewogenheit unseres Königs zu einer königlichen Gesellschaft erhoben und mit einem öffentlichen Diplom versehen, worin ihr bedeutende Privilegien zuerkannt werden, und die ermuthigende Hoffnung gegeben wird, es an den nöthigen Einkünften nicht ermangeln zu lassen.

Ich würde Ihnen allerdings rathen, die Schriften sowohl philosophischer als theologischer Art, das Resultat einer so gründlichen Gelehrsamkeit, der gelehrten Welt nicht vorzuenthalten, sondern sie veröffentlichen zu lassen, was auch die After-Theologen dagegen schreien mögen. Herrscht doch die größte Freiheit in Ihrem Staate; frei, vollkommen frei muß denn auch des Philosophen Wort walten. Indeß wird Ihre eigene Besonnenheit Ihnen dazu rathen, Ihre Ideen und Meinungen im mäßigsten Tone darzustellen, und für's Uebrige dem Schicksale sich anzuvertrauen. So lassen Sie doch, Bester, alle Furcht fahren, das Pygmäengeschlecht unserer Mitzeit zu reizen; lange genug hat man mit der Ignoranz und Frivolität gestritten; die wahre Wissenschaft bahne Ihren Weg, um das innerste Heiligthum der Natur tiefer, als bis jetzt geschehen ist, zu erforschen. Ohne Gefahr, sollte ich denken, wird man Ihre Forschungen in Ihrem Lande drucken können, noch dürfte von Seiten der Vernünftigen auch nur ein kleines Hinderniß zu besorgen seyn. Wenn Sie also diese zu Gönnern und Beschützern haben, wofür ich fast bürgen möchte, warum fürchten Sie den Spott des unwissenden Haufens?

Ich kann, geehrter Freund, diesen Brief nicht schließen, ohne Ihnen dieß angelegentlichst ans Herz zu legen, und meinerseits werde ich, so weit es in meinen Kräften steht, nie zugeben, daß die so bedeutenden Resultate Ihres Forschens in ewiger Nacht begraben bleiben sollen. Sie würden mich sehr verbinden, Ihren Entschluß hierüber mir sobald als möglich gütigst mitzutheilen. Vielleicht wird hier Manches, was Ihrer Aufmerksamkeit wert sein dürfte, sich begeben. Denn die vorgenannte Gesellschaft wird ihren Zweck nun eifriger verfolgen, und vielleicht, wenn nur der Friede hier zu Lande keine Unterbrechung leidet, die Wissenschaft auf eine nichtgewöhnliche Weise zieren. Leben Sie wohl, geehrter Herr, und glauben Sie an die höchste Ergebenheit und Freundschaft
Ihres

H. Oldenburg.

Boyle wird froh gewesen sein, daß Spinozas Ansichten über sein Buch nur in dem Privatbriefe an Oldenburg vorlagen. Denn er wird als Hauptbeteiligter trotz aller Höflichkeitsworte Spinozas besser wie Oldenburg durchgeföhlt haben, daß er in der Kritik ziemlich schlecht davongekommen und daß der Kritiker ihm überlegen war.

Er-
läuterung
34.

Auf philosophische Fragen geht Oldenburg nicht ein.

8. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Hochgeehrter Herr, theurer Freund!

Vieles könnte ich zur Entschuldigung meines langen Still-
schweigens Ihnen anführen, doch will ich mich auf zwei Punkte be-
schränken, erstens das Unwohlseyn des geschätzten Herrn Boyle,
und zweitens die Ueberhäufung meiner Geschäfte. Jenes verhinderte
Herrn Boyle, Ihre Kritik über seine Ansichten vom Salpeter eher zu
beantworten; meine Geschäfte aber gaben mir viele Monate so viel
zu thun, daß ich kaum meiner Herr war, und darum nicht einmal
jene Pflicht erfüllen konnte, die ich Ihnen zu leisten schuldig bin.
Ich wünsche sehr, beide Hindernisse (eine Zeitlang wenigstens) ent-
fernt zu sehen, um meine Correspondenz mit einem so innigen
Freunde wieder erneuern zu können. Mir macht es wenigstens jetzt
die größte Freude, und, so Gott will, soll es mein Bestreben seyn,
auf jede Weise zu vermeiden, daß in der Folge unser brieflicher Ver-
kehr keine so lange Unterbrechung mehr erleide.

Bevor ich jedoch unsere eigenen Angelegenheiten bespreche,
sende ich Ihnen das, was Ihnen der gelehrte Herr Boyle zu beant-
worten schuldig ist. Ihre Bemerkungen zu seinem chemisch-physi-
kalischen Traktate hat er mit der ihm gewohnten Güte aufgenommen,
und dankt Ihnen herzlich für Ihre vorgenommene Prüfung. Uebrigens
läßt er Ihnen zu wissen thun, daß es ihm nicht in den Sinn ge-
kommen sey, zu zeigen, daß diese Analysis des Salpeters wahrhaft

philosophisch und vollkommen sey, als vielmehr dazuthun, daß die gemeine und in den Schulen geltende Lehre über die wesentlichen Formen und Eigenschaften auf schwacher Grundlage beruhe, und daß die sogenannten spezifischen Differenzen der Dinge auf die Größe, Bewegung, Ruhe und Lage der Theile bezogen werden könne. Nach diesen Vorbemerkungen, fährt der Verfasser fort, zeige sein Experiment über den Salpeter zur Genüge, daß der ganze Körper des Salpeters durch die chemische Analyse in Theile zerlegt worden sey, die von ihm selbst und unter sich verschieden seyen; dann eben seyen sie wieder dermaßen zusammengetreten und so wieder hergestellt worden, daß am ersten Gewichte wenig fehlte. Er habe, fügt er hinzu, wirklich gezeigt, daß es sich so damit verhalte; über den Grund der Erscheinung aber, den Sie zu vermuthen scheinen, habe er nicht gesprochen, noch hierüber irgend etwas bestimmt, da es außerhalb seines Zweckes liege. Ihre Voraussetzung indeß über die Art und Weise, so wie Ihre Ansicht, daß das feste Salpetersalz gewissermaßen die Schlacke des Salpeters sey, und was sonst dahin gehört, hält er für willkürlich und unerwiesen; daß ferner, wie Sie annehmen, dieses Salz oder diese Schlacke Poren hätte, die in ihrer Größe mit den Dimensionen der Salpetertheilchen im Verhältnisse stünden, so bemerkt unser Verfasser hierauf, daß das sogenannte Potaschensalz, in Verbindung mit Salpetergeist, eben so gut Salpeter erzeuge, wie der Salpetergeist mit seinem eigenen festen Salze, weshalb er meint, daß es zu Tage liege, daß ähnliche Poren in solchen Körpern sich befinden, woraus der Salpetergeist nicht vertrieben ist. Auch leuchtet dem Verfasser nicht ein, mit welchen Thatsachen Sie die Nothwendigkeit jener höchst feinen Materie, die Sie sich hinzudenken, erweisen können; sondern er hält es lediglich für eine Folgerung aus der Annahme, daß der leere Raum ein Unding sey.

Ihre Erörterung über die Ursachen der Geschmackverschiedenheit zwischen Salpetergeist und Salpeter selbst will der Autor nicht angreifen, was Sie indeß über die Entzündlichkeit des Salpeters und die Unentzündlichkeit des Salpetergeistes anführen, so liege hier die Ansicht des Cartesius über das Feuer zu Grunde, was aber seinen Beifall noch nicht erworben habe.

In Betreff der Experimente, wodurch Sie Ihre Erklärungsweise der Sache bestätigt glauben, behauptet der Verfasser erstens, daß der Salpetergeist zwar materiell Salpeter sey, keineswegs aber formell, da sie nach Eigenschaften und Kräften die größte Differenz darbieten, in Geschmack, Geruch, so wie in der Fähigkeit, sich zu verflüchtigen, die Metalle aufzulösen, die vegetabilischen Farben zu verändern etc. Daß ferner nach Ihrer Behauptung einige in die Höhe strebende Theilchen sich zu Salpeterkrystallen verbinden, so gibt er für dieses Phänomen den Entstehungsgrund an, daß die salpetrigen Theile zugleich mit dem Salpetergeiste sich durch das Feuer ausscheiden, so wie das bei der Bildung des Rußes der Fall ist. Was drittens die Operation der Reinigung betrifft, so meint der Verfasser, daß dadurch der Salpeter so sehr als möglich von einem gewissen

Salze sich befreie, das dem gewöhnlichen Salze ziemlich ähnlich ist; das tropfenweise Aufsteigen aber sey eine gemeinsame Eigenschaft aller Salze, die von dem Luftdrucke und andern für die gegenwärtige Frage bedeutungslosen Ursachen, die an einem andern Orte berührt werden sollen, abhängt. Was ferner viertens Ihr drittes Experiment angeht, so zeige sich dasselbe Resultat auch an einigen andern Salzen; denn das brennende Papier veranlasse die Zerstreung und somit auch das Funkeln der das Salz componirenden starren und festen Theile.

Wenn Sie sodann meinen, daß der ehrenwerthe Verfasser in der fünften Sektion dem Cartesius etwas zu Schulden lege, so dürfte es Ihre Schuld seyn; er habe ja nirgends auf Cartesius hingedeutet, sondern nur auf Gassendi und Andere, die den Salpetertheilchen eine cylindrische Figur beilegen, während sie doch prismatisch ist; auch spreche er nur von sichtbaren Figuren.

Auf Ihre Bemerkung zu Sekt. 13—18 erwidert er blos, er habe dieß vorzüglich geschrieben, um den Nutzen der Chemie zur Bestätigung der mechanischen Prinzipien der Philosophie zu zeigen und darzuthun; und dieß habe ich bei Andern nicht so deutlich behandelt und durchgeführt gefunden. Unser Boyle gehört zu der Zahl derjenigen, die ihrer Vernunft kein solches Vertrauen schenken, daß ihnen die Uebereinstimmung der Erscheinungen mit der Vernunft gleichgültig wäre. Es sey außerdem ein großer Unterschied zwischen gewissen Experimenten, bei denen man nicht weiß, welche Rolle die Natur dabei spiele, und wie es damit hergehe, und solchen, bei denen es gewiß ist, welche Kräfte dabei thätig sind. Holz ist ein viel zusammengesetzterer Körper, als der Gegenstand, von dem der Verfasser handelt. So kommt beim Aufwallen des gewöhnlichen Wassers das äußere Feuer hinzu, das bei der Erzeugung unseres Schalles nicht angewendet wird. Daß ferner die Pflanzen so viele und so mancherlei Farben annehmen, so ist die Ursache ungewiß, daß es aber aus der Veränderung der Theile entspringe, beweist jenes Experiment, in dem es außer Zweifel ist, daß die Farbe durch den Zutritt von Salpetergeist verändert worden ist. Endlich habe der Salpeter weder einen garstigen, noch angenehmen Geruch, sondern er erlange den ersteren blos durch die Auflösung und verliere ihn bei der Wiederverbindung.

Ihre Bemerkungen, angehend zu Sekt. 25 (denn das Uebrige will er übergehen), so habe er sich auf diejenigen epikuräischen Prinzipien gestützt, nach denen die Bewegung den Theilchen angeboren ist; denn man habe zur Erläuterung des Phänomens eine Hypothese wagen müssen, ohne sie jedoch sich anzueignen, sondern blos, um seine Ansicht gegen die Chemiker und Scholastiker zu verfechten, indem er blos bemerkt, daß die erwähnte Hypothese zur Erklärung der Sache wohl dienen könne. Auf Ihre Behauptung daselbst, daß das reine Wasser die festen Theile nicht auflösen könne, erwidert Boyle, daß die Chemiker überall beobachten und behaupten, daß das reine Wasser die alkalisirten Salze schneller als andere auflöse.

Die Bemerkungen über Flüssigkeit und Festigkeit hatte der Verfasser noch nicht Muße genug zu erwägen. Was ich aufgezeichnet habe, übersende ich Ihnen, um nicht länger Ihres Briefwechsels und Ihrer literarischen Unterhaltung zu entbehren.

Doch bitte ich Sie inständigst, diese so aphoristischen und unvollkommenen Noten gütigst aufzunehmen, und mehr meiner Eilfertigkeit, als dem Talente des ausgezeichneten Boyle die Schuld davon zuzumessen. Denn diese Sammlung ist vielmehr ein Erzeugniß einer vertrauten Besprechung mit ihm über diesen Gegenstand, als einer vorgezeichneten und methodischen Beantwortung; daher ohne Zweifel manche seiner Worte mir entfielen, die wohl begründeter und schöner sind, als die von mir gebrauchten. Ich lade also alle Schuld auf mich und spreche den Verfasser ganz davon frei.

Endlich komme ich zu unsern eignen Angelegenheiten, und hier sey es mir von vorn herein verstattet, mich zu erkundigen, ob Sie jene so wichtige Abhandlung zu Stande gebracht haben, worin Sie vom Urbeginn der Dinge und ihrer Abhängigkeit von der ersten Ursache, so wie auch von der Vervollkommnung unseres innern Sinnes sprechen. Gewiß, das ist meine Ueberzeugung, geehrtester Freund, können Sie nichts veröffentlichen, das dem wahrhaft gelehrten und philosophischen Publikum angenehmer und willkommer wäre, als dieser Traktat. Das muß ein Mann von Ihrem Geiste und Charakter mehr berücksichtigen, als was den Theologen nach dem Schnitte der Zeit gefällt; suchen doch diese weniger nach Wahrheit als Bequemlichkeiten. Ich betheure Sie darum bei unserem Freundschaftsbunde, bei allen Rechten zur Erweiterung und Verbreitung der Wahrheit, Ihre Schriften über diese Punkte uns nicht vorzuenthalten oder zu verweigern. Sollte jedoch gegen meine Erwartung ein zu großes Hinderniß Sie von der Veröffentlichung dieses Werkes abhalten, so bitte ich Sie inständigst, mir gütigst einen Auszug daraus handschriftlich mitzutheilen; und halten Sie sich für diese Gefälligkeit meiner Dankbarkeit versichert. Bald werden noch andere Schriften von dem gelehrten Herrn Boyle erscheinen, die ich Ihnen in Erkenntlichkeit schicken werde, mit Beifügung dessen, was Ihnen einen Begriff von der ganzen Gründung unserer königlichen Gesellschaft, bei der ich mit noch 20 zum Consilium, und mit noch Einem zu dem geheimen Rathe gehöre, geben wird. Dießmal verhindert mich die kurz zugemessene Zeit, Anderes noch zu berühren. Alle Treue, deren ein redliches Herz fähig ist, und alle Bereitwilligkeit zu jedem Dienste, den meine Geringfügigkeit leisten kann, Ihnen versprechend, nenne ich mich aufrichtigst

Ihren ergebensten Freund

Heinrich Oldenburg.

London, den 3. April 1663.

Vergleiche die vorige Erläuterung.

9. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Hochgeehrtester Herr!

Endlich erhalte ich Ihren so lange ersehnten Brief und ist es mir auch vergönnt, denselben zu beantworten. Bevor ich jedoch dieß thue, muß ich in wenigen Worten die Hindernisse erwähnen, die mir bisher im Wege standen, so daß mir eine frühere Beantwortung unmöglich war. Letzten April reiste ich nämlich, nachdem ich meine Effekten hieher gebracht hatte, nach Amsterdam. Dort ersuchten mich einige Freunde, ihnen die Abschrift eines gewissen Werkchens zu geben, das den zweiten Theil der Cartesischen Prinzipien enthält in geometrischer Methode, sowie eine kurze Darstellung der vorzüglichsten Grundsätze der Metaphysik, Gegenstände, die ich früher einem jungen Manne, den ich mit meinen Ansichten unverhohlen bekannt zu machen nicht Lust hatte, diktirt hatte. Dann ersuchten sie mich, sobald als möglich auch den ersten Theil in derselben Methode zu bearbeiten. Dem Wunsche meiner Freunde gemäß machte ich mich sofort an diese Ausarbeitung, brachte sie in zwei Wochen fertig, und übermachte sie meinen Freunden, deren Bitte alsdann dahin ging, all das veröffentlichen zu dürfen, worin ich auch gerne willigte, unter der Bedingung, daß einer von ihnen in meiner Gegenwart den Styl etwas feilte, und eine Vorrede beifügte, als Wink für die Leser, daß keineswegs all das in der Schrift Enthaltene als meine Ansicht zu betrachten sey, da ich, wie aus mehren Beispielen erhellt, öfters gerade das Gegentheil behauptete. Alles das versprach ein Freund, der die Herausgabe dieses Schriftchens zu besorgen hat, und darum mußte ich einige Zeit in Amsterdam verweilen. Seitdem ich aber in dieses Dorf, wo ich nun wohne, zurückgekehrt bin, bin ich kaum mein eigener Herr, wegen der Freunde, die mich mit ihrem Besuche beehrten. Es bleibt mir, liebster Freund, nur noch ein bischen Zeit, Ihnen dieß mitzutheilen, und zugleich den Grund zu erwähnen, warum ich diese Schrift veröffentlichen lasse. Denn bei dieser Gelegenheit finden sich vielleicht einige hochstehende Männer meines Vaterlandes, die das Uebrige, was ich geschrieben habe und was ich als das meinige anerkenne, zu sehen wünschen, und also dafür sorgen werden, daß ich es ohne Unannehmlichkeiten befürchten zu müssen, veröffentlichen kann. Sollte dieß wirklich zutreffen, so werde ich alsbald Einiges veröffentlichen; wo nicht, lieber schweigen, als meine Ansichten den Menschen gegen den Willen des Vaterlandes aufdringen, und sie mir zu Feinden machen. Mithin, geschätzter Freund, bitte ich Sie, solange geduldig zu warten: dann aber werden Sie entweder den Traktat selbst gedruckt erhalten, oder, wie Sie es verlangen, das geschriebene Heft desselben. Wollen Sie jedoch von dem bereits unter der Presse befindlichen Werke ein oder das andere Exemplar haben, so werde ich Ihrem Wunsche willfahren, sobald ich es bekommen habe, und eine passende Gelegenheit, es Ihnen zu schicken, sich darbietet.

Auf Ihren Brief zurückkommend, so muß ich Ihnen gebührender Weise, sowie dem so würdigen Herrn Boyle für Ihr außerordentliches Wohlwollen gegen mich danken; denn trotz so vieler und so gewichtiger Geschäfte konnten Sie des Freundes nicht vergessen, ja Ihre Güte geht so weit, zu versprechen, daß in Zukunft unser Briefwechsel durchaus keine Art von Unterbrechung erleiden solle. Auch bin ich dem gelehrten Herrn Boyle vielen Dank schuldig, daß er meine Noten einer Beantwortung würdigte, wenn gleich nur beiläufig und nebenher. Ich gestehe aufrichtig, daß sie nicht so wichtig sind, als daß der gelehrte Verfasser die zu tieferen Gedanken verwendbare Zeit ihnen widmen sollte. Es war weder meine Meinung, noch hätte ich mich der Ueberzeugung hingeben können, daß es dem Verfasser in seinem Traktate über den Salpeter um nichts weiter zu thun gewesen, als bloß nachzuweisen, daß jene kindische und unhaltbare Theorie über die substantziellen Formen, Eigenschaften etc. auf einer schwachen Grundlage beruhten. Da ich vielmehr die Ueberzeugung hegte, daß es dem geehrten Verfasser um die Auseinandersetzung der Eigenschaften des Salpeters zu thun war, daß er nämlich ein heterogener Körper sey, aus festen und flüchtigen Theilen bestehend, so sollte es der Zweck meiner Erklärung seyn (und ich glaube es zur Genüge dargethan zu haben), daß wir alle Erscheinungen des Salpeters, so weit mir dieselben bekannt sind, aufs leichteste erklären können, obgleich ich das Salpeter nicht für einen heterogenen, sondern für einen homogenen Körper halte. Daher ging meine Absicht keineswegs dahin, zu beweisen, daß das feste Salz die Schlacke des Salpeters sey, sondern bloß die Vermuthung aufzustellen, um zu sehen, wie der würdige Verfasser den Beweis liefern würde, daß jenes Salz nicht die Schlacke, sondern ein zur Wesentlichkeit des Salpeters durchaus nothwendiger Theil sey, ohne den jener nicht denkbar wäre, was, wie ich glaubte, der Verfasser darthun wollte. Wenn ich indeß sagte, daß das feste Salz Poren habe, die im Verhältniß zu den Salpetertheilchen ausgehöhlt sind, so sollte diese Behauptung nicht dazu dienen, die Wiederherstellung des Salpeters zu erklären: denn schon daraus, daß, wie ich sagte, auf der bloßen Consistenz des Salpetergeistes seine Wiederherstellung beruht, ergibt sich deutlich, daß jeder Kalk, dessen Poren zu eng sind, als daß sie die Salpetertheilchen aufnehmen könnten, und deren Wände weich sind, dazu geeignet ist, die Bewegung der Salpetertheilchen zu hemmen, und somit nach meiner Annahme den Salpeter selbst wiederherzustellen, daß es mithin kein Wunder ist, wenn man mittelst anderer Salze, wie z. B. das Salz des Weinstein und der Potasche jene Wiederherstellung bewirken kann. Bei jener meiner Annahme, daß das feste Salpetersalz Poren im Verhältniß zu den Salpetertheilchen habe, wollte ich bloß die Ursache angeben, warum das feste Salpetersalz geeigneter sey zu einer solchen Wiederherstellung des Salpeters, daß wenig von seinem frühern Gewichte fehlt; ich glaubte sogar aus dem Umstande, daß es andere Salze gibt, mittelst deren der Salpeter sich wiederherstellen läßt, darthun zu können, daß der Salpeterkalk keinen wesentlichen

Bestandtheil des Salpeters ausmache, hätte nicht der Verfasser behauptet, daß kein Salz allgemein verbreiteter sey (nämlich als der Salpeter) und daß es somit sich im Weinstein und in der Potasche habe vorfinden können. Wenn ich ferner sagte, daß die Salpetertheilchen in ihren größern Poren von einer feinen Materie umflossen seyen, so schloß ich dieß, wie der Verfasser bemerkt, aus der Unmöglichkeit eines leeren Raumes; doch weiß ich nicht, warum er die Unmöglichkeit des leeren Raumes eine Hypothese nennt, da sie außer allem Zweifel ist, schon aus dem Umstand, daß das Nichts keine Eigenschaften hat. Und dieß ist um so befremdender, da man einräumt, daß es keine reellen Accidenzen gebe; würde es denn wirklich keine reale Accidenz geben, wenn es eine Größe ohne Substanz gäbe?

Was die Begründung der Geschmacksverschiedenheit zwischen Salpetergeist und dem Salpeter selbst betrifft, so sollten diese Sätze nur zeigen, wie man schon aus der bloßen Differenz, die ich zwischen dem Salpetergeiste und dem Salpeter nur zugeben wollte, und ohne das feste Salz in Anschlag zu bringen, am leichtesten diese Phänomene erklären könne.

Den Behauptungen über die Entzündlichkeit des Salpeters und Unverbrennbarkeit des Salpetergeistes liegt weiter nichts zu Grunde, als daß zur Verbrennung eines Körpers ein Stoff erforderlich ist, der die Theile des Körpers trennt und in Bewegung setzt; zwei Erfordernisse, die sich in der täglichen Erfahrung, sowie durch die Vernunft zur Genüge darthun.

Ich gehe zu den Experimenten über, die ich angeführt habe, nicht um absolut, sondern, wie ich ausdrücklich bemerkte, einigermaßen meine Erklärung zu bestätigen. Zu meinem ersten Experimente nun führt der gelehrte Verfasser nur meine eigenen Worte an; was ich übrigens versucht habe, um die Wahrheit meiner Behauptung weniger dem Zweifel bloß zu stellen, darüber sagt er kein Wort. Die Bemerkung ferner zum zweiten Experimente, daß nämlich durch Läuterung der Salpeter sich eines gewissen dem gemeinen Salze ähnlich commendenden Salzes so viel als möglich entledige, das sagt er bloß, beweist er aber nicht; habe ich doch, wie meine eigenen Worte lauten, mit den angeführten Experimenten nicht absolut meine Behauptungen bekräftigen wollen, sondern bloß, weil jene Experimente, deren Triftigkeit ich gezeigt hatte, einigermaßen sie zu bestätigen schienen. Das Anschließen in Krystallen, das nach seiner Behauptung ihm mit andern Salzen gemein ist, dürfte wenig oder gar nicht hierbei in Anschlag zu bringen seyn: denn ich gebe zu, daß auch andere Salze Schlacken haben, und nach deren Lostrennung flüchtiger werden. Auch gegen das dritte Experiment sehe ich nichts angeführt, das mich betreffen konnte. In der fünften Sektion glaubte ich eine Rüge des ehrenwerthen Verfassers gegen Cartesius zu sehen, was auch nach der einem Jeden zustehenden Freiheit im Philosophiren ohne Beeinträchtigung beiderseitiger Würde an andern Stellen geschehen ist; eine Meinung, zu der vielleicht auch Andere, die des Verfassers

Schriften und des Cartesius Prinzipien gelesen haben, wie ich, sich hinneigen mögen, ohne daß sie besonders darauf aufmerksam gemacht wären. Doch hat der Verfasser seine Ansicht deutlich zu erklären unterlassen; denn er sagt nicht, ob der Salpeter Salpeter zu seyn aufhöre, wenn dessen sichtbare Krystallchen, wovon er nach seiner Aussage allein spricht, abgekratzt würden, bis sie die Gestalt eines Parallelepipedon oder einer andern Figur annähmen.

Doch lasse ich dieß und gehe zu dem über, was der geehrte Verfasser in Sektion 13—18 bemerkt. Hierbei gestehe ich gerne, daß diese Wiederherstellung des Salpeters zwar ein vortreffliches Experiment ist, um die Natur des Salpeters zu erforschen, wofern man zuerst die Prinzipien der Mechanik erfaßt, und alle Veränderung an den Körpern aus den Gesetzen der Mechanik erklären kann; doch dürfte dieß aus dem eben angeführten Experimente nicht klarer und deutlicher folgen, als aus vielen andern gewöhnlichen Experimenten, aus denen man dennoch jene Ansicht nicht schließt. Wenn indeß der geehrte Verfasser meint, er habe diese seine Ansicht bei andern nicht so deutlich behandelt und erörtert gefunden, so hat er vielleicht etwas gegen die Theorien des Baco und Cartesius einzuwenden, was mir entgeht und womit er sie widerlegen zu können glaubt: ich kann sie hier, als dem Verfasser wohl bekannt, übergehen; nur soviel darf ich bemerken, daß beide Philosophen allerdings zwischen ihren Lehren und den Erscheinungen eine Uebereinstimmung wünschten. Wenn sie dennoch in einem oder dem andern Punkte sich täuschten, so waren es eben Menschen, die wie alle Menschen dem Irrthum unterworfen sind. Er sagt ferner, daß ein großer Unterschied Statt finde zwischen denjenigen Experimenten (nämlich den gewöhnlichen und zweifelhaften, die ich angeführt habe), bei welchen der Antheil der Natur und der des Zufalls unermittelt sey, und denen, wo eben der Antheil des letztern gewiß ist. Doch sehe ich noch nicht, daß der Verfasser uns die Natur der beim gegenwärtigen Experimente in Anwendung kommenden Körper, nämlich des Salpeterkalks und Salpetergeistes, erklärt hätte; so daß diese beiden ebenso dunkel scheinen, als was ich anführte, nämlich den gewöhnlichen Kalk und das Wasser. Was das Holz betrifft, so räume ich ein, daß dieß ein zusammengesetzterer Körper sey, als der Salpeter; solange ich jedoch die Natur und die Weise beider nicht kenne, wie in beiden die Wärme entsteht, was könnte das zur Frage thun? Dann weiß ich nicht, wieso der Verfasser es wagen kann, zu behaupten, daß er bei dem fraglichen Gegenstande den Antheil der Natur ermittelt habe. Wie konnte er es nur darthun, daß jene Wärme nicht das Erzeugniß einer ganz feinen Materie sey? etwa deßhalb, daß wenig am frühern Gewichte fehlte? da doch, wenn auch gar nichts fehlte, es meiner Meinung nach keinen Schluß gestattete. Sehen wir doch, wie leicht Dinge bei einer ganz kleinen Quantität des Stoffes Wärme in sich aufnehmen können, ohne darum sinnlich weder schwerer noch leichter zu werden. Deßhalb mag ich wohl mit Recht zweifeln, ob nicht da manches mitwirkt, was der sinnlichen Beobachtung entgeht; zumal

so lange man nicht weiß, wie alle jene Variationen, die der Verfasser beim Experimentiren gewährte, aus der Natur der fraglichen Körper fließen konnten; ja ich glaube gewiß, daß die Wärme und jenes Aufbrausen, wovon der Verfasser spricht, von einer hinzugekommenen Materie herrühren. Sodann glaube ich, daß ich leichter aus dem Aufbrausen des Wassers (ich übergehe die Bewegung) schließen könne, daß die Erschütterung der Luft die Ursache des Schalles sey, als aus diesem Experimente, wo die Natur der dabei wirkenden Kräfte ganz unbekannt ist, und wobei man auch eine Wärme bemerkt, von der man nicht weiß, wie oder durch welche Ursachen sie entstanden ist. Endlich gibt es auch Vieles, was gar keinen Geruch von sich gibt, an dessen Theile man jedoch, wenn sie unter einander in Bewegung gesetzt und warm werden, alsbald einen Geruch merkt, und die, wenn sie wiederum kalt werden, wieder keinen Geruch haben (wenigstens für den menschlichen Sinn), wie z. B. der Bernstein und Anderes, von dem ich auch nicht weiß, ob es zusammengesetzter ist als der Salpeter.

Was ich zu § 24 bemerkt habe, zeigt, daß der Salpetergeist kein reiner Geist ist, sondern daß er viel Salpeterkalk und Anderes habe, und ich zweifle demnach, ob der geehrte Verfasser, der durch die Wage gefunden haben will, daß das Gewicht des Salpetergeistes, den er aufgoß, das Gewicht dessen, was beim Verknistern aufging, fast aufwog, dieß genau genug beobachten konnte.

Endlich, obgleich reines Wasser, so weit man durch das Auge bemerken kann, die alkalisirten Salze schneller auflösen kann, so kann es doch, da es ein homogenerer Körper ist, als die Luft, doch nicht wie die Luft so viele Arten von Körperchen haben, die durch die Poren von Kalk aller Art eindringen können. Da also das Wasser größtentheils aus bestimmten Theilchen von einer Gattung besteht, die den Kalk bis zu einem gewissen Punkte auflösen können, aber nicht so die Luft, so wird folglich das Wasser den Kalk viel schneller bis zu einem gewissen Punkte auflösen, als die Luft; da aber andererseits auch die Luft aus dichteren und feineren Theilchen aller Art besteht, die auf viele Weisen durch weit engere Poren eindringen können, als das Wasser, so wird folglich die Luft, wenn gleich nicht so schnell, wie das Wasser — weil sie nämlich nicht aus so vielen Theilchen von derselben Gattung bestehen kann — den Salpeterkalk doch viel besser und feiner auflösen können, und ihn weicher, und somit zur Hemmung der Bewegung von den Theilchen des Salpetergeistes geeigneter machen. Denn die Experimente machen mich bis jetzt keinen andern Unterschied zwischen Salpetergeist und dem Salpeter selbst anerkennen, als daß die Theile des letzteren ruhen, die des ersteren aber sehr unter einander in Bewegung sind; so daß der Unterschied zwischen Salpeter und Salpetergeist derselbe ist, wie der zwischen Eis und Wasser.

Ich wage es jedoch nicht, Sie hierbei länger aufzuhalten, ich fürchte schon zu weitschweifig geworden zu seyn, obgleich ich mich möglichst der Kürze befleißigte; war ich Ihnen trotzdem lästig, so

bitte ich, daß Sie das übersehen, so wie auch, daß Sie die freie und lautere Rede des Freundes zum Guten auslegen mögen. Ich meinerseits hielt es für leichtsinnig, in meiner Antwort dieß ganz zu übergehen; doch wäre es reine Schmeichelei, das an Ihnen zu loben, was meinen Beifall nicht hat, und meines Erachtens gibt es bei der Freundschaft nichts Verwerflicheres und Abscheulicheres als Schmeichelei. Ich beschloß daher, meine Cesinnung ganz offen darzulegen, in der Ueberzeugung, daß weisen Männern nichts angenehmer seyn kann, als dieses. Scheint es Ihnen indeß vernünftiger, das hier Ausgesprochene lieber zu verbrennen, als Herrn Boyle zu übergeben, so steht das bei Ihnen; handeln Sie nach Belieben und seyen Sie nur von meiner innigen Zuneigung zu Ihnen und Herrn Boyle überzeugt. Ich bedaure, daß ich dieß wegen meines Unvermögens nur durch Worte ausdrücken kann, doch etc.

Er-
läuterung
36.

Das Datum dieses Briefes ist Voorburg am 17/27. Juli 1663.

Der im Eingange des Briefes erwähnte junge Mann ist Johannes Casearius, der damals auf der Universität zu Leyden Theologie studierte.

Das Buch, von dessen Herausgeber Spinoza spricht, ist seine in geometrischer Form gegebene Darstellung der sogenannten Prinzipien des Descartes mit den „Metaphysischen Gedanken“ als Anhang dazu. Diese Arbeit Spinozas wird der Leser in Nr. 10 der Philosophischen Weltbibliothek unter dem Titel „Spinoza und Cartesius. Spinozas Einführung in die Philosophie“ wiederfinden.

Die Hoffnung, welche Spinoza an die Herausgabe knüpfte, nämlich von einflußreichen Personen zur Veröffentlichung weiterer Arbeiten ermuntert zu werden und dann gegen Verfolgungen geschützt zu sein, hat sich nur zum kleinsten Teile erfüllt. So lange Jan de Wit lebte, hat er wenigstens noch den Theologisch-Politischen Traktat herausgeben können. Nach dem Tode des Staatspensionärs begannen aber auch gleich wieder die gefährlichen Verfolgungen. Wer weiß, was geschehen wäre, wenn Spinoza länger gelebt hätte? Vergleiche den Schluß der Lebensbeschreibung des Lucas im 3. Bande der Philosophischen Weltbibliothek.

Im weiteren Verlaufe des Briefes geht Spinoza auf die ausweichenden und sehr oberflächlichen Bemerkungen Boyles ein, die ihm Oldenburg nachträglich übersandt hatte. Da es sich wieder um Salpeter handelt, überlassen wir auch diese Ausführungen der späteren Würdigung eines Fachmannes. Wir merken nur an, daß Spinoza Oldenburg gegenüber kein Hehl daraus macht, wie gering er Boyles Erwiderungen einschätzt, obwohl Oldenburg dafür kein Ohr hat.

Nur eine Stelle heben wir als Anregung für den Leser heraus, die Stelle nämlich, in der Spinoza von den Prinzipien der Mechanik und weiterhin davon spricht, daß man alle Veränderung an den Körpern aus den Gesetzen der Mechanik erklären könne.

Auerbach hat diese Stelle ebensowenig verstanden wie irgend ein anderer, der unter „Körper“ noch dasjenige versteht, was die Sprache und mit ihr alle Welt darunter versteht, d. h. einen von den Sinnen hergenommenen Begriff des Erkennens, also einen Begriff von der alleruntersten der in Erläuterung 26 erwähnten Begriffsstufen. Der Leser hat inzwischen gelernt und es auch in diesem Briefe wieder bestätigt gefunden, daß Spinoza ein nur auf solche Begriffe gestütztes Wissen von der Natur für kindische und unhaltbare Theorien erklärt, und was er Natur nennt, mit den Begriffen der darüber stehenden Stufe, nämlich mit denen der Bewegung, Gegenbewegung und ihrer Gesetze, aufgeschlossen wissen will.

Nunmehr wird der Leser auch verstehen, warum Auerbach, als er „Prinzipien der Mechanik“ übersetzte, ein Wort wegließ, mit dem er nichts anzufangen wußte, nämlich das Wort Philosophiae vor Mechanik. Bei Spinoza heißt es principia Philosophiae Mechanica, nicht bloß, wie es nach Auerbach den Anschein hat, bloß principia mechanica. Spinoza schreibt auch das Wort Mechanica mit einem großen Anfangsbuchstaben. Der Grund für das eine wie für das andere liegt einerseits in der Natur der Gedanken, durch welche Spinoza auch die sogenannten Naturwissenschaften aufgeschlossen wissen will, (nämlich durch wahre Gedanken), und die daher nach dem, was im Spinoza Redivivus Seite 22 darüber bemerkt ist, von selbst zu Philosophie werden, andererseits in dem hiermit eng zusammenhängenden Umstande, daß Spinoza diese Aufschließung nicht als einen einzelnen für sich bestehenden Sonderzusammenhang wahrer Gedanken, sondern vielmehr als mit aufgegangen in dem Gesamtzusammenhang aller Dinge ansieht. Unter letzterem Gesichtspunkte schreibt er sogar die Anfangsbuchstaben der jeweils in Frage kommenden Stichworte auch innerhalb des Satzes groß statt klein; vergleiche über diese Schreibweise das im Spinoza Redivivus auf Seite 37 unten und 38 oben Gesagte.

Der Satz nach Erwähnung der principia Philosophiae Mechanica d. h. „*der philosophisch-mechanischen Prinzipien*“ lautet lateinisch et quod omnes corporum variationes secundum Leges Mechanicas fiunt d. h. „*und daß alle Veränderungen der Körper nach Mechanischen Gesetzen vor sich gehen*“. Diese Leges d. h. Gesetze sind

eben diejenigen der Bewegung und Gegenbewegung, von denen schon mehrfach die Rede war. Den großen Anfangsbuchstaben in dem Stichwort *Mechanicae* habe ich auch im deutschen soeben stehen lassen.

10. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Hochgeehrtester Herr, werthester Freund!

Ich rechne mir die Wiederherstellung unseres brieflichen Verkehrs zum hohen Glücke an. Ich benachrichtige Sie also, daß ich Ihren Brief vom 17/27. Juli mit großer Freude erhalten habe, und besonders aus zweifachem Grunde, weil er sowohl Ihr Wohlseyn bezeugt, als mich auch der Beständigkeit Ihrer Freundschaft gegen mich versichert. Dazu kömmt dann noch die Nachricht, daß Sie den ersten und zweiten Theil der Prinzipien des Cartesius der Presse übergeben und daß Sie mir einige Exemplare so freigebig anbieten. Ich nehme das Geschenk herzlich gerne an, und bitte Sie, die unter der Presse befindliche Schrift gefälligst dem Herrn Peter Serarius, der zu Amsterdam wohnt, für mich zu übergeben. Ich habe ihm aufgetragen, das Paket in Empfang zu nehmen und es mir durch einen sicherreisenden Freund zu schicken.

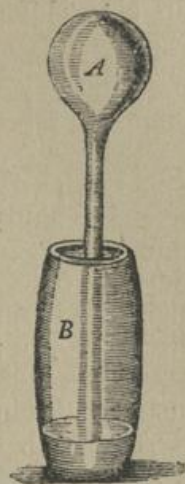
Erlauben Sie mir indeß, Ihnen zu sagen, daß es mir unlieb ist, daß Sie noch jetzt die Schriften, die Sie als die Ihrigen anerkennen, unterdrücken, zumal in einem so freien Staate, wo Sie Denk- und Redefreiheit haben. Lösen Sie doch diesen Verschuß, zumal da Sie Ihren Namen verschweigen und sich so außer allen Bereich der Gefahr stellen können.

Boyle ist sehr krank abgereist; sobald er in die Stadt zurückgekehrt seyn wird, werde ich ihm den Theil Ihres lehrreichen Briefes mittheilen, der ihn betrifft, und Ihnen seine Ansicht über Ihre Darstellungen, sobald ich sie erfahren haben werde, schreiben. Ich vermute, daß Sie seinen „*Chymista Scepticus*“, der schon lange lateinisch erschienen, und der überall verbreitet ist, bereits kennen, er enthält chemisch-physikalische Paradoxe, und unterwirft die sogenannten hypostatischen Prinzipien der Aristoteliker einer strengen Prüfung.

Neulich hat er ein anderes Schriftchen herausgegeben, das die Buchhändler bei Ihnen wohl noch nicht haben; ich schicke es Ihnen daher beifolgend, und bitte Sie sehr, dieß kleine Geschenk gut aufzunehmen. Das Schriftchen enthält, wie Sie sehen, eine Vertheidigung der Elasticität der Luft gegen einen gewissen Franziskus Linus, welcher, alle Erkenntniß und allen Verstand bei Seite setzend, die Phänomene zu erklären sucht, die in den neuen physikalisch-mechanischen Experimenten des Herrn Boyle angeführt sind. Lesen Sie das Büchelchen und sagen Sie mir Ihr Urteil darüber.

Unsere königliche Sozietät setzt ihre Arbeiten nach Kräften fleißig fort, sie hält sich innerhalb der Schranken der Experimente und Beobachtungen und vermeidet alle Abwege der Streitigkeiten.

Jüngst wurde ein ausgezeichnetes Experiment gemacht, das denjenigen, die einen leeren Raum annehmen, sehr mißfällt, denjenigen aber, die keinen annehmen, sehr gefällt. Es ist nämlich dieses. Die bis zum Rande mit Wasser gefüllte gläserne Flasche *A*, deren Oeffnung in das Wasser enthaltende Gefäß *B* umgestürzt ist, wird auf den Rezipienten der neuen Luftpumpe des Herrn Boyle aufgesetzt, dann wird die Luft aus dem Rezipient herausgepumpt und man sieht sodann eine Menge Luftblasen aus dem Wasser in die Flasche *A* aufsteigen, von da das Wasser in das Gefäß *B* hinabtreiben, unter die Oberfläche des darin bereits enthaltenen Wassers. Man läßt diese beiden Gefäße einen oder zwei Tage lang in diesem Zustande, indem man die Luft daselbst aus dem Rezipienten durch häufiges Auspumpen entleert. Dann also werden die Gefäße von dem Rezipienten weggenommen, und die Flasche mit dem luftleeren Wasser wieder gefüllt und wieder in das Gefäß *B* gebracht, und dann beide Gefäße von neuem mit dem Rezipienten in Verbindung gesetzt, nachdem nun der Rezipient wieder gehörig



ausgepumpt ist, sieht man eine Blase aus dem Halse der Flasche *A* aufsteigen, welche bis zum Rande dringend, sich durch wiederholte Auspumpung ausdehnend, wieder alles Wasser aus der Flasche hinabtreibt wie früher. Dann wird die Flasche wieder vom Rezipienten weggenommen und nach entleerter Luft wieder bis zum Rande mit Wasser gefüllt, umgestülpt und wie früher auf den Rezipienten gebracht; dann wird die Luft aus dem Rezipienten ganz herausgepumpt, und nachdem dieses vollkommen geschehen ist, so wird dann Wasser in der Flasche so schwebend gehalten, daß es durchaus nicht herabfällt. In diesem Experiment scheint die Ursache völlig beseitigt, welche nach Boyle das Wasser in dem Experiment des Toricelli oben erhält (die Luft nämlich, die auf dem Wasser im Gefäß *B* liegt), ohne daß das Wasser in der Flasche herabfällt. Ich wollte Vieles hieran knüpfen, aber Freunde und Beschäftigungen halten mich davon ab.

Ich kann diesen Brief nicht schließen, ohne Sie aber- und abermals zur Veröffentlichung Ihrer eigenen Denkresultate aufzufordern. Ich werde es nie unterlassen, Sie daran zu mahnen, bis Sie meinem Wunsche willfahrt haben. Wenn Sie mir unterdessen einige Kapitel davon mittheilen wollten, o! wie würde ich Sie lieben, und mit welcher Verpflichtung würde ich mich Ihnen verbunden erachten. Leben Sie wohl und bewahren Sie mir wie bis jetzt immer Ihre Liebe

Ihr ergebenster Freund

London, 31. Juli 1663.

H. Oldenburg.

Wenn Oldenburg unter den gegebenen Verhältnissen im Ernste glauben konnte, daß Spinoza außer aller Gefahr gewesen wäre, wenn er nur seinen Namen ausgelassen hätte, so war er mehr als naiv.

Er-
läuterung
37.

Wahrscheinlicher aber ist, daß er lieber etwas Neues, als den Freund absolut sicher wissen wollte. Ein moderner Zeitungsmann kann nicht lüsterner auf eine Tages-Sensation sein, als Oldenburg auf eine Neuigkeit von Spinoza.

11. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Werthester Freund!

Es sind kaum drei oder vier Tage, daß ich durch die Post einen Brief an Sie abschickte; ich versprach darin, Ihnen ein von Herrn Boyle verfaßtes Schriftchen zu schicken, ich hatte damals nicht die Hoffnung, daß ich so bald einen Freund finden würde, der dieß besorgte; zur selben Zeit bot sich eine meiner Ansicht nach schnellere Gelegenheit. Sie erhalten also jetzt, was ich Ihnen damals nicht schicken konnte, und zugleich den verbindlichsten Gruß des Herrn Boyle, der nun vom Lande wieder in die Stadt zurückgekehrt ist. Er bittet Sie, die Vorrede zu seinen über den Salpeter gemachten Experimenten nachzusehen, woraus Sie den wahren Zweck, den er sich bei diesem Werke vorgesetzt, erkennen werden; er wollte nämlich, daß die wiederaufstehende gründlichere Philosophie ihre Annahmen durch deutliche Experimente erläutern und sie ohne die Formeln der Schule, die Eigenschaften und nichtigen Elemente vollkommen erklären könne; er habe es aber nie unternommen, die Natur des Salpeters zu lehren, oder auch das zu verwerfen, was von irgend Jemanden über die Homogenität der Materie und über die Unterschiede der Körper, die bloß aus der Bewegung, Figur etc. entstehen, gesagt werden kann. Er sagt, daß er bloß die verschiedenen Texturen der Körper und ihre manchfachen Unterschiede auführen wollte, und daß aus denselben sehr verschiedene Wirkungen hervorgehen, und daß hieraus, so lange die Auflösung in die erste Materie noch nicht gemacht ist, die Philosophen und andere mit Recht eine gewisse Homogenität schließen. Ich glaube nicht, daß im Grund der Sache zwischen Ihnen und Herrn Boyle eine Meinungsverschiedenheit ist. Auf Ihren Ausspruch, daß aller Kalk, dessen Poren zu enge sind, um die Salpetertheilchen in sich fassen zu können, und dessen Wände weich sind, zur Aufhaltung der Bewegung der Salpetertheilchen und zur Wiederherstellung des Salpeters selber geeignet sey; hierauf erwidert Boyle, daß, wenn man den Salpetergeist mit anderen Kalken vermischt, daraus doch kein wirklicher Salpeter gebildet wird. In Betreff Ihres Raisonnements, dessen Sie sich bedienen, um zu zeigen, daß es keinen leeren Raum gebe, sagt Boyle, daß er dieß kenne und es vorausgesehen habe, er sagt, daß er an einem andern Orte hierüber sprechen werde.

Er wünscht auch, daß ich Sie frage, ob Sie ihm ein Beispiel geben können, daß zwei riechende Körper zu einem verbunden, einen ganz geruchlosen Körper (nämlich Salpeter) bilden. Er sagt, die

Theile des Salpeters seyen der Art, denn der Salpetergeist verbreite einen ganz abscheulichen Geruch und der feste Salpeter behalte den Geruch.

Er bittet Sie ferner, genau zu erwägen, ob Ihre Vergleichung zwischen Eis und Wasser und Salpeter und Salpetergeist eine richtige sey, da das ganze Eis in Wasser aufgelöst wird, da das Eis geruchlos und wieder zu Wasser geworden auch geruchlos bleibt, dagegen findet man aber zwischen Salpetergeist und festem Salpetersalz verschiedene Eigenschaften, wie die gedruckte Abhandlung vielfach lehrt.

Dieß und Aehnliches hat mir unser geehrter Verfasser aufgetragen über diesen Gegenstand zu schreiben, und ich bin überzeugt, daß ich es wegen der Schwäche meines Gedächtnisses mehr zu seinem Nachtheil als zu seinem Vortheil hier wiederhole. Da ihr über die Hauptsache übereinstimmt, möchte ich dieß nicht noch weiter vermehren; ich möchte lieber veranlassen, daß ihr beide euren Geist zur emsigsten Ausbildung der echten und gründlichen Philosophie vereinigen möchtet. Vor Allem erlauben Sie mir, Sie zu ermahnen, daß Sie darin fortfahren, die Prinzipien der Dinge mit der Schärfe Ihres mathematischen Geistes festzustellen, wie ich meinen Freund Boyle ohne Unterlaß antreibe, sie durch häufige und genau angestellte Experimente und Beobachtungen zu befestigen und ins Licht zu setzen. Sie sehen also, geehrtester Freund, was ich anstrebe; ich weiß, daß die zeitgenössischen Philosophen hier zu Lande ihre experimentale Aufgabe erfüllen werden, nichts desto minder bin ich überzeugt, daß Sie in Ihrem Gebiete mit Eifer arbeiten werden, was auch der große Haufe der Philosophen oder Theologen dagegen schreien oder Ihnen zur Last legen wird. Da ich in meinen früheren Briefen Sie weitläufiger hiezu aufgefordert habe, will ich es jetzt, um Ihnen nicht Ueberdruß zu bereiten, zurückhalten. Doch darum bitte ich Sie noch, daß Sie mir das bereits Gedruckte, sowohl das, worin Sie Cartesius commentirt haben, als auch das, was Sie aus den Kammern Ihres eigenen Geistes hergegeben haben, mir gefälligst baldmöglichst durch Herrn Serarius überschicken. Sie werden mich dadurch um so enger verbinden und bei jeder Gelegenheit, die sich bietet, erkennen, daß ich bin

Ihr ergebenster

London, 4. August 1663.

H. Oldenburg.

Ein kläglicheres Armutzeugnis als in diesem Briefe konnte sich Oldenburg schwerlich ausstellen, und zwar sowohl in intellektueller wie moralischer Hinsicht. Er wußte nicht, wie kläglich er Spinoza erscheinen mußte.

Er-
läuterung
38.

12. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Geehrtester Herr, liebster Freund!

Es freute mich sehr, als ich aus dem jüngsten Schreiben des Herrn Serarius entnahm, daß Sie leben, gesund sind und Ihres

Oldenburg gedenken; zugleich aber auch habe ich mein Schicksal (wenn man das Wort gebrauchen darf) heftig angeklagt, das mich während so vieler Monate des höchst angenehmen Briefwechsels, den ich früher mit Ihnen unterhielt, beraubte. Sowohl die überhäuftten Geschäfte, als auch hartes häusliches Unglück trägt die Schuld davon; denn meine innige Liebe zu Ihnen und meine treue Freundschaft wird stets fest und unerschütterlich bleiben. Herr Boyle und ich unterhalten uns oft über Sie, über Ihre Gelehrsamkeit und Ihre tiefen Gedanken. Wir wünschten, daß Sie die Frucht Ihres Geistes erschlossen und sie der gelehrten Welt übergäben, und wir sind der Zuversicht, daß Sie unsere Erwartungen befriedigen werden.

Es ist nicht nöthig, die Abhandlung des Herrn Boyle über den Salpeter und über Festigkeit und Flüssigkeit in Holland zu drucken, sie ist schon hier in lateinischer Sprache erschienen und es fehlt bloß die Gelegenheit, Exemplare dorthin zu schicken. Ich bitte Sie also, es nicht zuzugeben, daß ein dortiger Buchdrucker etwas Derartiges unternimmt. Herr Boyle hat auch eine ausgezeichnete Schrift über die Farben, englisch und lateinisch, herausgegeben, sowie auch eine experimentale Geschichte über Kälte, Thermometer etc., worin viel Ausgezeichnetes und viel Neues enthalten ist. Nur der unselige Krieg verhindert, die Bücher zu Ihnen zu schicken. Es ist auch eine ausgezeichnete Schrift über sechzig mikroskopische Beobachtungen erschienen, worin vieles kühn, aber philosophisch (jedoch nach den mechanischen Prinzipien) dargelegt ist. Ich hoffe, daß unsere Buchhändler einen Weg ausfindig machen werden, von allem diesem Exemplare zu Ihnen zu senden. Ich wünschte von Ihrer eigenen Hand zu erfahren, was Sie in der letzten Zeit gearbeitet haben oder was Sie unter der Hand haben.

Ihr ergebenster Freund

London, 28. April 1665.

H. Oldenburg.

13. Brief.

Spinoza an Heinrich Oldenburg.

Werthester Freund!

Vor einigen Tagen brachte mir ein Freund Ihren Brief vom 28. April, der ihm von einem Amsterdamer Buchhändler übergeben wurde, der ihn ohne Zweifel von Herrn Serarius empfangen hat. Es hat mich sehr gefreut, endlich von Ihnen selber zu vernehmen, daß Sie sich wohl befinden, und daß Ihre freundliche Gesinnung gegen mich sich stets gleich ist. Ich meinerseits habe, so oft ich Gelegenheit dazu hatte, mich bei Herrn Serarius und Christian Huygens, der mir auch gesagt hatte, daß er Sie kenne, nach Ihnen und Ihrem Wohlbefinden erkundigt. Huygens sagte mir auch, daß der hochgelehrte Boyle noch lebe, und das vortreffliche Werk über die Farben in englischer Sprache herausgegeben habe, er wollte mir dasselbe leihen, wenn ich englisch verstünde. Es freut mich daher,

von Ihnen zu vernehmen, daß dieses Werk nebst dem andern über die Kälte und die Thermometer, wovon ich noch nichts gehört hatte, auch in die lateinische Sprache übersetzt und veröffentlicht worden sey. Huygens besitzt auch das Buch über die mikroskopischen Beobachtungen, aber, wie ich glaube, in englischer Sprache. Er hat mir Wunderbares über diese Mikroskope erzählt, sowie auch über Teleskope, die man in Italien verfertigt, womit man am Jupiter die Eklipsen an der Dazwischenkunft der Trabanten beobachten konnte, sowie auch einen Schatten im Saturn, der wie von einem Ringe gemacht ist. Ich kann mich hiebei nicht genug über die Voreiligkeit des Cartesius verwundern, der sagt, die Ursachen, weßhalb die Planeten neben dem Saturn sich nicht bewegen (denn er hielt sie für anhaftende Punkte (ansae) der Planeten, vielleicht weil er bemerkt hatte, daß sie den Saturn nie berühren), können die seyn, weil sich der Saturn nicht um seine eigene Axe dreht; da doch dieß mit seinen Prinzipien nicht im Einklang steht und da er aus seinen eignen Prinzipien leicht die Ursache der anhaftenden Punkte hätte nachweisen können, wenn er nicht von einem Vorurtheile befangen gewesen wäre.

Der nächste Brief Oldenburgs findet sich nicht bei Auerbach, weil nicht in den Opera Posthuma d. h. den Nachgelassenen Werken. Das Original befindet sich in einer Bibliothek zu Amsterdam. Die Übersetzung entnehme ich der Carl Gebhardtschen Schrift „Spinoza Briefwechsel“ (Leipzig 1914, Verlag von Felix Meiner).

Er-
läuterung
39.

14. Brief.

An den hochgeehrten Herrn B. d. S. Heinrich Oldenburg.

Vortrefflichster Herr, sehr verehrter Freund!

Aus Ihrem letzten an mich geschriebenen Briefe vom 4. September geht hervor, daß Sie sich unserer Sache angelegentlichst angenommen haben. Sie haben nicht nur mir, sondern unsrem hochedlen Herrn Boyle einen großen Dienst erwiesen. Er sagt Ihnen darum ebenso wie ich vielen Dank und ist bereit, bei Gelegenheit Ihre Freundlichkeit und Güte durch jede Art von Dienst, den er leisten kann, zu vergelten. Des Gleichen dürfen Sie sich auch von meiner Seite fest versichert halten. Was aber jenen allzu eifrigen Mann betrifft, der sich durch die Übersetzung der Abhandlung von den Farben, die hier schon zustande gebracht ist, nicht abhalten lassen will, noch eine andre zu veranstalten, so wird er vielleicht noch einmal finden, daß er mit seinem unzeitigen Eifer schlecht beraten war. Denn was soll aus seiner Übersetzung werden, wenn der Verfasser die lateinische Übersetzung, die hier in England fertiggestellt ist, mit vielen Experimenten, die sich im Englischen nicht finden, bereichert? Es ist doch natürlich, daß unsre Übersetzung, die nun bald erscheinen muß, in jeder Hinsicht der seinigen überlegen ist.

und von allen vernünftigen Leuten viel höher geschätzt werden wird. Aber mag er nach seinem Sinne tun, was ihm beliebt; wir wollen für das unsrige sorgen, wie es uns am geratensten erscheint.

Kirchers „Unterirdische Welt“ ist in unsrer englischen Welt noch nicht erschienen wegen der Pest, die fast jeden Verkehr hemmt. Dazu kommt der furchtbare Krieg, der geradezu eine Ilias von Unheil im Gefolge hat und alle edle Bildung nahezu aus der Welt verbannt.

Gleichwohl, wenn auch unsre Philosophische Gesellschaft in dieser gefahrvollen Zeit keine öffentlichen Sitzungen abhält, so gibt es doch dieses und jenes Mitglied, das seiner Mitgliedschaft eingedenk ist. Diese widmen sich privatim hydrostatischen, andre anatomischen, andre mechanischen und wieder andre andren Experimenten. Herr Boyle hat den Ursprung der Formen und Qualitäten, so wie er bisher in der Schule und von den Lehrern behandelt wurde, zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht und darüber eine (sicherlich ausgezeichnete) Abhandlung verfaßt, die bald unter die Presse kommen soll.

Sie sind, wie ich sehe, dabei, nicht so sehr zu philosophieren, als wenn man so sagen darf, zu theologisieren, indem Sie Ihre Gedanken über die Engel, die Prophetie und die Wunder aufzeichnen. Aber vielleicht tun Sie es in philosophischer Weise. Wie dem auch sei, ich bin gewiß, es ist ein Werk Ihrer würdig und mir vor allem im höchsten Grade erwünscht. Da die schwierigen Zeitläufte eben dem freien Verkehr im Wege stehen, so bitte ich Sie wenigstens, Sie möchten sich die Mühe nicht verdrießen lassen, mir in Ihrem nächsten Briefe Ihren Plan und Ihre Absicht bei dieser Schrift anzuzeigen.

Täglich erwarten wir hier Nachrichten über eine zweite Seeschlacht, wenn sich nicht etwa Ihre Flotte wieder in den Hafen zurückgezogen hat. Die Tapferkeit, mit der, wie Sie meinen, bei Ihnen gekämpft wird, ist eine tierische, nicht eine menschliche. Denn wenn die Menschen der Leitung der Vernunft folgten, würden sie sich nicht so gegenseitig zerfleischen, das liegt ja auf der Hand. Aber was klage ich? Solange es Menschen gibt, wird es auch Laster geben. Aber auch diese wähen nicht immer und werden zwischen durch von Besserem aufgewogen.

Während ich dieses schreibe, wird mir ein Brief von dem ausgezeichneten Danziger Astronomen Herrn Johannes Hevelius an mich überbracht, in dem er mich unter anderem davon in Kenntnis setzt, daß seine Kometenberechnung in zwölf Büchern schon ein ganzes Jahr unter der Presse ist und daß schon 400 Seiten oder die ersten neun Bücher fertiggestellt sind. Er teilt mir weiterhin mit, daß er mir einige Exemplare seines Prodomus Cometicus übersandt habe, in dem er den ersten der beiden neuerlichen Kometen ausführlich beschrieben habe. Sie sind mir aber noch nicht zu Händen gekommen. Er meldet außerdem, daß er über den letzten Kometen ebenfalls ein weiteres Buch herausgebe und dem Urteil der Gelehrten unterwerfe.

Was denkt man bitte bei Ihnen über die Huygensschen Pendel, namentlich über die Art, die so genau die Zeit angeben sollen, daß man sich ihrer bedienen kann, um auf der See die Längengrade zu bestimmen? Und dann wie steht es mit seiner Dioptrik und der Abhandlung über die Bewegung, zwei Schriften, die wir schon lange erwarten. Ich bin sicher, daß er nicht müßig ist; bloß wünschte ich zu wissen, was er in Arbeit hat.

Leben Sie wohl, Bester, und erhalten Sie Ihre Zuneigung
Ihrem ergebensten
H. O.

London, September 1665.

A Monsieur
Monsr Benedictus Spinosa

Baggyne-Straet
im Hause von Herrn Daniel,
Maler, in Adam und Eva
im Haag.

Der nächste Brief Spinozas findet sich ebenfalls nicht in den Opera Posthuma und deshalb auch wieder nicht bei Auerbach. Das Original ist nur zum Teil erhalten, und zwar in einem Briefe Oldenburgs an Boyle vom 10. Oktober 1665. Die Übersetzung ist wieder von Gebhardt aus der in Erläuterung 39 angeführten Schrift.

Er-
läuterung
40.

15. Brief.

An den wohledlen und gelehrten Herrn Heinrich Oldenburg.
B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

... Ich freue mich, daß die Leute Ihres Kreises als Philosophen leben, ihrer selbst und ihrer Republik eingedenk. Was sie in der letzten Zeit getan haben, will ich erwarten, wenn einmal die Kämpfer am Blut sich gesättigt haben und sich ausruhen, um ein wenig frische Kräfte zu sammeln. Wenn jener berühmte Spötter zu unsrer Zeit lebte, würde er sicherlich sterben vor Lachen. Mich bewegen diese Wirren weder zum Lachen noch auch zum Weinen, sondern vielmehr zum Philosophieren und zum besseren Beobachten der menschlichen Natur. Denn ich halte es nicht für recht, über die Natur zu spotten und noch viel weniger, über sie zu klagen, wenn ich denke, daß die Menschen wie alles übrige nur einen Teil der Natur bilden und daß ich doch nicht weiß, wie jeder Teil der Natur mit seinem Ganzen zusammenstimmt und wie er mit den übrigen Teilen zusammenhängt. Bloß aus diesem Mangel an Erkenntnis kommt es, wenn ich etwas in der Natur, das ich nur zum Teil und nur aus dem Zusammenhang herausgerissen begreife und das mit unsrem philosophischen Geiste gar nicht übereinstimmt, wenn ich das vordem dem Anscheine nach nichtig, ungeordnet, sinnlos fand. Jetzt aber lasse ich jeden nach seinem Sinne leben, und wer will,

der möge immer für sein Glück sterben, wenn ich nur für das wahre leben darf.

Ich verfasse eben eine Abhandlung über meine Auffassung von der Schrift. Dazu bestimmen mich: 1. die Vorurteile der Theologen; diese Vorurteile hindern ja, wie ich weiß, am meisten die Menschen, ihren Geist der Philosophie zuzuwenden; darum widme ich mich der Aufgabe, sie aufzudecken und sie aus dem Sinne der Klügeren zu entfernen; 2. die Meinung, die das Volk von mir hat, das mich unaufhörlich des Atheismus beschuldigt: ich sehe mich gezwungen, diese Meinung womöglich von mir abzuwehren: 3. die Freiheit, zu philosophieren und zu sagen, was man denkt; diese Freiheit möchte ich auf alle Weise verteidigen, da sie hier bei dem allzugroßen Ansehen und der Frechheit der Prediger auf alle mögliche Weise unterdrückt wird.

Bisher höre ich noch nichts davon, daß ein Cartesianer auf Grund der Hypothese Descartes' die neuerlichen Kometenerscheinungen erklärt, und ich bezweifle auch, ob sie sich daraus richtig erklären lassen . . .

Er-
läuterung
41.

Dieser Brief Spinozas kann der zeitgemäße genannt werden.

16. Brief.

Heinrich Oldenburg an Spinoza.

Hochgeehrtester Herr, werthester Freund!

Sie handeln wie es einem einsichtigen Manne und einem Philosophen ziemt, Sie lieben die rechtschaffenen Männer und Sie dürfen überzeugt seyn, daß diese Sie wieder lieben und Ihre Verdienste wie sichs gebührt, schätzen. Herr Boyle sagt Ihnen mit mir seinen innigsten Gruß und ermahnt Sie, in Ihrer Philosophie mit Eifer und Fleiß fortzufahren. Besonders aber bitten wir Sie freundschaftlichst, daß Sie, wenn Sie in der schwierigen Untersuchung über die Erkenntniß, wie jeder einzelne Theil der Natur mit seinem Ganzen übereinstimmt, und wie er mit den anderen zusammenhänge, eine Aufklärung finden, Sie es uns mittheilen mögen. Die Gründe, die Sie als Veranlassung zur Abfassung eines Tractats über die Bibel erwähnen, billige ich durchaus, und ich wünsche sehnlich, daß ich schon lesen könnte, was Sie in Bezug auf jenen Gegenstand ausgearbeitet haben. Herr Serarius schickt vielleicht bald ein Paket an mich und Sie können, wenn es Ihnen so recht ist, das, was Sie bereits ausgearbeitet haben, ihm ohne Sorgen übergeben, und sich einer gegenseitigen Dienstleistung von mir versichert halten.

Kircher's „Mundus subterraneus“ (unterirdische Welt) habe ich ein wenig durchgegangen, und obgleich seine Beweisführungen und seine Theorien keinen besondern Geist zeigen, so bekunden doch die darin niedergelegten Beobachtungen und Experimente den Fleiß des Verfassers, sowie seinen Willen, zum Nutzen der philosophischen Wissenschaft beizutragen. Sie sehen also, daß ich ihm etwas wenig

mehr als Frömmigkeit zuerkenne, und Sie werden die Sinnesweise derjenigen, die dieses gebenedeite Wasser über ihn ausgießen, leicht davon unterscheiden. Sie sprachen von der Schrift des Huygens über die Bewegung und deuten darauf hin, daß fast alle Regeln der Bewegung bei Cartesius falsch seyen. Ich habe das Büchelchen, das Sie früher über die Cartesischen Prinzipien herausgegeben, jetzt nicht zur Hand, ich weiß nicht, ob Sie dort die Falschheit aufgezeigt haben, oder ob Sie um Anderer willen Cartesius Schritt vor Schritt gefolgt sind. Ich wünschte, daß Sie diese Frucht Ihres eignen Geistes erschließen, und es der philosophischen Welt überließen, sie zu hegen und zu pflegen. Ich erinnere mich, daß Sie irgendwo angedeutet haben, daß die Menschenkraft übersteige, und noch viel Höheres und Subtileres evident erkennen und ganz deutlich erklären könnten. Freund, was zaudern, was fürchten Sie? Versuchen Sie es, machen Sie sich daran und vollenden Sie eine so hochwichtige Wissenschaft und Sie werden sehen, daß die Gesammtheit aller wahrhaften Philosophen Ihnen beipflichten wird. Ich wage es, meinen Glauben daran zu setzen, was ich nicht thun würde, wenn ich zweifeln würde, daß er mich im Stiche lassen könnte. Ich glaube keinesfalls, daß es Ihre Absicht ist, etwas gegen die Existenz und die Vorsehung Gottes aufzustellen, und bleiben nur diese Grundsäulen, so steht die Religion unverrückt, und alle philosophischen Betrachtungen werden auch leicht vertheidigt oder entschuldigt. Lassen Sie also Ihr Zögern und lassen Sie sich nicht mit langen Bitten herumzerren.

Ich hoffe binnen Kurzem die Bestimmungen über die neuen Kometen zu erhalten. Hevelius aus Danzig und Aurout, ein Franzose, streiten über die gemachten Beobachtungen; beide sind gelehrte Männer und Mathematiker. Die Controverse ist gegenwärtig in Einsicht genommen, und wenn der Streit abgeurtheilt seyn wird, wird mir, wie ich glaube, die ganze Sache mitgetheilt werden, und ich werde sie Ihnen mittheilen. Das aber kann ich schon jetzt versichern, daß alle mir bekannten Astronomen das Urtheil abgeben, es war nicht ein, sondern zwei Kometen, und daß es bis jetzt noch keinem eingefallen ist, ihre Phänomene nach der Hypothese des Cartesius zu erklären.

Ich bitte, wenn Sie etwas Weiteres über die Studien und die Arbeiten des Herrn Huygens erfahren so wie auch über die Pendelschwingungen und über seine Auswanderung nach Frankreich, daß Sie mir es gefälligst baldmöglichst mittheilen. Ich bitte auch, daß Sie hinzufügen, was man bei Ihnen über den Friedensschluß, über das Vorhaben des nach Deutschland vorgerückten schwedischen Heeres, und über die Schritte des Bischofs von Münster sagt. Ich glaube, daß im nächsten Sommer ganz Europa in Krieg verwickelt seyn wird, und Alles scheint auf eine außergewöhnliche Veränderung hinauszugehen. Wir wollen dem höchsten Wesen durch reinen Sinn dienen, und die wahre, feste und nützliche Philosophie ausbilden. Einige von unseren Philosophen sind dem Könige nach Oxford

gefolgt, sie halten dort oft Versammlungen und berathen über die weitere Förderung der physikalischen Studien. Unter anderm haben sie neulich die Natur des Schalls zu untersuchen begonnen; sie werden, wie ich glaube, Experimente anstellen, um herauszubringen, in welchem Verhältnisse man die Gewichte verstärken müsse, um ohne eine andere Kraft die Saite auszudehnen, so daß sie zu einer höheren Note der Art gespannt werde, die mit einem früheren Tone eine Harmonie hervorbringt. Hierüber ein andermal mehr. Leben Sie recht wohl und bleiben Sie eingedenk

Ihres ergebenen

H. Oldenburg.

London, 12. Oktober 1665.

Er-
läuterung
42.

Oldenburg zittert um die „Existenz“ Gottes! Der Leser bedarf hierzu keines Kommentars mehr, wenn er an das 3. Kapitel des Augustinus Redivivus denkt.

17. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Hochgeehrtester Herr!

Ich sage Ihnen meinen besten Dank dafür, daß sowohl Sie als auch Herr Boyle mich zur Philosophie aufmuntern; ich werde nach Maßgabe meiner geringen Geisteskräfte darin fortfahren, und zweifle indeß nicht an Ihrer Hülfe und Ihrem Wohlwollen. Sie fragen, was ich rücksichtlich der Untersuchung über die Erkenntniß, wie jeder einzelne Theil der Natur mit seinem Ganzen übereinstimmt und wie er mit anderen zusammenhängt, denke; ich glaube, Sie fragen nach den Gründen, die uns die Ansicht geben, daß jeder einzelne Theil der Natur mit seinem Ganzen übereinstimme und mit den anderen zusammenhänge. Denn ich habe in meinem vorigen Briefe gesagt, daß ich die Erkenntniß nicht habe, wie sie eigentlich zusammenhängen und wie jeder einzelne Theil mit seinem Ganzen übereinstimmt, weil man, um dieß zu erkennen, die ganze Natur und alle ihre Theile erkennen müßte. Ich will also den Grund anzugeben versuchen, der mich zu dieser Behauptung zwingt; ich möchte aber vorher darauf aufmerksam machen, daß ich der Natur keine Schönheit, Häßlichkeit, Ordnung und Verwirrung beilege; denn die Dinge können nur beziehungsweise rücksichtlich unserer Vorstellung schön oder häßlich, geordnet oder verwirrt genannt werden.

Unter Zusammenhang der Theile verstehe ich also blos, daß die Gesetze oder die Natur des einen Theils sich den Gesetzen oder der Natur des andern so anbequemen, daß sie sich durchaus nicht entgegen sind. Rüksichtlich des Ganzen und der Theile betrachte ich die Dinge insofern als Theile eines Ganzen, insofern ihre Natur sich gegenseitig so anbequemt, daß sie soweit als möglich mit einander übereinstimmen; insofern sie sich aber von einander unterscheiden, insofern bildet jedes einzelne in unserm Geiste eine von den anderen

verschiedene Idee und somit wird es als Ganzes und nicht als Theil betrachtet.

Wenn z. B. die Bewegungen der Theile der Lympe und des Chylus u. s. w. sich gegenseitig nach Größe und Figur so zu einander verhalten, daß sie vollkommen miteinander übereinstimmen, und Alle nur Eine Flüssigkeit bilden, so werden in so fern Chylus und Lympe nur als Theile des Blutes betrachtet: sofern wir aber die lymphatischen Theile in Figur und Bewegung von den Theilen des Chylus verschieden denken, insofern betrachten wir sie als ein Ganzes, nicht als einen Theil. Denken wir uns nun, es lebe ein Würmchen in dem Blute, das eine solche Sehkraft hätte, daß es die Theilchen des Blutes, der Lympe etc. unterscheiden könnte, und das auch Vernunft hätte, um zu beobachten, wie jedes Theilchen durch den Zusammenstoß eines andern entweder zurückläuft oder ihm einen Theil seiner Bewegung mittheilt etc.; so würde dieses Würmchen in diesem Blute wie wir in diesem Theile des Universums leben, und jedes einzelne Blutheilchen als ein Ganzes und nicht als einen Theil betrachten, und es könnte nicht wissen, wie alle Theile von der Gesamtnatur des Blutes modifiziert werden und wie sie sich nach Erforderniß der Gesamtnatur des Blutes einander anbequemen müssen, um auf eine bestimmte Weise miteinander übereinzustimmen. Denn wenn wir uns denken, daß es keine Ursachen außerhalb des Blutes gebe, die dem Blute die neuen Bewegungen mittheilen, daß es auch keinen Raum außerhalb des Blutes und keine anderen Körper gebe, auf welche die Blutheilchen ihre Bewegung übertragen können, so ist es gewiß, daß das Blut stets in seinem Zustande bleiben wird und daß dessen Theile keine anderen Veränderungen erleiden können, als bloß die, die aus dem gegebenen Grunde der Bewegung des Blutes auf die Lympe, den Chylus etc. begriffen werden können, und so würde das Blut stets als ein Ganzes und nicht als ein Theil betrachtet werden müssen. Weil es aber sehr viele andere Ursachen gibt, die die Gesetze der Natur des Blutes auf gewisse Weise modifizieren und die andererseits vom Blute bestimmt werden, so kömmt es hievon, daß andere Bewegungen und andere Veränderungen im Blute entstehen, die nicht bloß aus der Art der Bewegung der Theile zu einander, sondern aus der Art der Bewegung des Bluts, und zugleich der äußeren Ursachen zu einander, erfolgen; auf diese Art hat das Blut die Weise des Theils, aber nicht die des Ganzen. Ueber das Ganze und den Theil habe ich nun gesprochen.

Da nun alle Naturkörper auf diese Weise begriffen werden können und müssen, wie wir hier das Blut begreifen — denn alle Körper sind von anderen umgeben und werden gegenseitig von einander auf eine gewisse und bestimmte Weise zum Daseyn und Wirken bestimmt, während stets in allen miteinander d. h. im ganzen Universum dasselbe Verhältniß der Bewegung zur Ruhe erhalten wird — so folgt hieraus, daß jeder Körper, insofern er in einer bestimmten Modifikation existirt als ein Theil des ganzen Universums betrachtet mit seinem Ganzen übereinstimmen und mit den übrigen

zusammenhängen muß; weil aber die Natur des Universums nicht wie die Natur des Bluts eine begrenzte, sondern die absolut unendliche ist, so werden deßhalb ihre Theile von dieser unendlichen Macht der Natur auf unendliche Weisen modificirt und müssen sie unendliche Veränderungen erleiden. Rücksichtlich der Substanz begreife ich aber, daß jeder einzelne Theil der Substanz eine engere Vereinigung mit seinem Ganzen hat. Denn wie ich früher in meinem ersten Briefe von Rhyenburg aus Ihnen geschrieben habe, daß es die Natur der Substanz ist, daß sie unendlich ist, so folgt, daß jeder einzelne Theil zur Natur der körperlichen Substanz gehöre, und daß sie ohne denselben weder seyn noch begriffen werden kann.

Sie sehen also, wie und warum ich der Ansicht bin, daß der menschliche Körper ein Theil der Natur sey; in Betreff des menschlichen Geistes glaube ich, daß dieser auch ein Theil der Natur sey, weil ich nämlich behaupte, daß es auch in der Natur eine unendliche Denkkraft gebe, die als unendliche die ganze Natur objektiv in sich enthält und deren Gedanken denselben Gang gehen wie ihre Natur, nämlich den Ideengang.

Ich stelle ferner den menschlichen Geist als eben diese Macht auf, nicht insofern er die unendliche und ganze Natur auffaßt, sondern als endlichen, insofern er nämlich blos den menschlichen Körper auffaßt und auf diese Weise behaupte ich, daß der menschliche Geist ein Theil einer gewissen unendlichen Erkenntniß ist.

Alles dieß und was damit in Verbindung steht, hier genau zu erklären und nachzuweisen, wäre zu weitläufig, und ich glaube auch nicht, daß Sie dieß jetzt von mir erwarten. Ich zweifle sogar, ob ich Ihren Sinn recht aufgefaßt habe, und ob ich nicht etwas Anderes geantwortet habe, als Sie gefragt haben; ich ersuche Sie, mir dieß zu wissen zu thun.

Sie schreiben ferner, ich hätte darauf hingedeutet, daß alle Regeln der Bewegung des Cartesius falsch seyen; wenn ich mich recht erinnere habe ich gesagt, daß Huygens dieser Ansicht ist, und ich habe blos von der sechsten Regel des Cartesius behauptet, daß sie falsch sey, und habe gesagt, daß, wie ich glaube, auch Huygens hierüber in Irrthum ist; bei dieser Gelegenheit bat ich Sie auch, mir die Experimente mitzutheilen, die man in Ihrer königlichen Sozietät nach dieser Hypothese angestellt hat; ich vermüthe indeß, daß dieß Ihnen nicht gestattet ist, weil Sie mir nichts darüber antworten.

Der bereits erwähnte Huygens war und ist noch ganz mit dem Schleifen optischer Gläser beschäftigt, er hat zu dem Ende ein recht hübsches Werkzeug verfertigt, auf dem man auch die Schalen drehen kann; ich weiß indeß noch nicht, was er damit für Vortheil gewinnt, und die Wahrheit zu gestehen, ich bin auch nicht sehr begierig es zu wissen. Denn die Erfahrung hat mich gelehrt, daß man auf sphärischen Schalen mit freier Hand sicherer und besser schleift als mit jeder Maschine. Ueber die Pendelschwingungen und über die Zeit der Auswanderung nach Frankreich kann ich noch nichts Gewisses schreiben etc.

Der Brief kann wiederum als besondere Anregung zum Nachdenken namentlich für den naturwissenschaftlich interessierten Leser dienen. Der Leser mag dabei an die Wahrheitsmodelle der Linie, des Kreises und der Kugel sowie an ihren Zusammenhang denken.

Er-
läuterung
43.

Gewissenhaft nimmt Spinoza die Frage Oldenburgs und Boyles auf, *ut cognoscamus, quomodo unaquaeque pars Naturae cum suo toto conveniat, et qua ratione cum reliquis cohaereat* d. h. „zu erkennen, wie jeder einzelne Teil der Natur mit seinem Ganzen zusammenstimmt und auf welche Weise er mit allen übrigen zusammenhängt.“

Zuerst stellt er die Frage dahin richtig, daß er sagt: *puto te rogare rationes, quibus persuademur, unamquamque Naturae partem cum suo toto convenire et cum reliquis cohaerere* d. h. „ich glaube, du fragst nach den Gründen, aus denen wir uns überzeugt halten, daß jeder einzelne Teil der Natur mit seinem Ganzen zusammenstimme und mit allen übrigen zusammenhänge.“

Der Leser des Augustinus Redivivus erkennt sofort den Grund der Richtigstellung, wenn er bei den Worten „jeder einzelne“ an die Empfindenheits-Einzelheiten denkt und sich daran erinnert, daß diese in der Tat nur zufällig und von außen her sowie ohne Zusammenhang auf uns zukommen, also auch nicht in der Weise unserer Wahrheitsmodelle, d. h. durch wahre Gedanken (*veris ideis*), sei es mit ihrem Ganzen, zu dem sie gehören, sei es mit allen übrigen derartigen Einzelheiten oder Teilen, zusammenstimmen (*convenire*) können. Ein solches Zusammenstimmen oder Zusammenhängen gibt es bei bloßen Empfindenheiten für uns nicht. Das hat Spinoza bereits in einem vorausgegangenen Briefe gesagt, der von Oldenburg nur wieder ohne die gebührende Aufmerksamkeit gelesen worden ist. Hierauf bezieht sich Spinoza, wenn er fortfährt: *nam cognoscere, quomodo revera cohaereant, id me ignorare dixi in antecedenti mea Epistola* d. h. „denn zu erkennen, wie sie (d. h. die einzelnen Teile) in Wahrheit (d. h. in der Weise wahrer Gedanken) zusammenhängen, das vermag ich nicht, wie ich schon in meinem vorigen Briefe ausgesprochen habe.“

Er gibt auch gleich den Grund für dies sein Nichtvermögen an, und ist dieser Grund, insofern er in der Beschaffenheit der Empfindenheit liegt, oben schon ausgesprochen. Spinoza spricht den nämlichen Grund nur in etwas anderer Form aus, wenn er fortfährt: *quia ad hoc cognoscendum requireretur, totam Naturam omnesque eius partes cognoscere* d. h. „weil, um dieses in der Weise

wahrer Gedanken zu erkennen, erfordert würde, daß wir die ganze Natur sowie alle ihre Teile in dieser Weise erkennen,“ also bis zu allen Empfindenheits-Einzelheiten d. h. bis zu den verkappten Empfindenheiten herab. In dieser Weise aber erkennt nur Gott die wahre Natur, wie wir schon im Augustinus Redivivus Seite 103 gesagt haben. Der Mensch vermag die einzelnen Empfindenheiten nur zu erleben d. h. eben zu empfinden.

Was er außerdem allein noch vermag, ist, einzusehen, daß, wie eben bemerkt ist, Gott diesen All-Zusammenhang erkennt und daß dieser All-Zusammenhang infolgedessen da sein muß und da ist. Dies also versucht Spinoza in dem folgenden Briefe zu zeigen, nachdem er vorher noch die Auffassung zurückgewiesen hat, als könne dies mit Begriffen geschehen, die von den Sinnen hergenommen sind, die also noch auf der alleruntersten Stufe der Begriffswelt stehen. Vergleiche Erläuterung 26. Denn nichts anderes besagt der Satz: *attamen prius monere velim, me Naturae non tribuere pulchritudinem, deformitatem, ordinem, neque confusionem* d. h. „*doch möchte ich vorher daran erinnern, daß ich der von mir sogenannten Natur weder Schönheit, noch Häßlichkeit, weder Ordnung noch Ungeordnetheit zuspreche.*“ Denn, so fügt er zur Begründung hinzu: *res non, nisi respective ad nostram imaginationem, possunt dici pulchrae aut deformes, ordinatae aut confusae* d. h. „*die Dinge können nur mit Rücksicht auf unsere Empfindenheit schön oder häßlich, geordnet oder ungeordnet genannt werden.*“ Vergleiche z. B., was die Begriffe der Ordnung oder ihres Gegenteils anbelangt, bei denen namentlich die Logik eine Rolle spielt, Spinoza Redivivus Seite 116 und 117.

Erst hiernach geht Spinoza auf seinen versprochenen Versuch ein. Und zwar versucht er das, was er zeigen will, allein mit Hilfe der über den Sinnes-Begriffen stehenden Begriffen der zweiten Stufe zu zeigen d. h. mit den Begriffen der Bewegung, Gegenbewegung und ihrer Gesetze. Vergleiche Erläuterung 26.

Daher fährt er fort: *Per partium igitur cohaerentiam nihil aliud intelligo, quam quod leges sive natura unius partis sese accommodant legibus sive naturae alterius partis, ut quam minime sibi contrariantur* d. h. „*Unter dem Zusammenhang der Teile also verstehe ich nichts anderes, als daß die Gesetze oder die Natur des einen Teiles sich an die Gesetze oder die Natur des anderen so anschließen, daß sie einander so wenig wie möglich entgegen sind.*“ Der Leser beachte, daß Spinoza die *leges* d. h. die Gesetze mit der *natura* d. h. der Natur völlig identisch oder gleich setzt. Er kann dies, weil beides

sich in den nämlichen d. h. wahren Gedanken darstellt, und weil, wenn man diese wahren Gedanken hinwegnimmt, nichts übrig bleibt. Der Leser beachte weiterhin, um dem Sinn der Definition näher zu kommen, z. B. die Gesetze der Linie. Dabei wird er die zur Entstehung dieser Figur erforderliche Bewegung, der Richtung nach, von der entsprechenden Gegenbewegung unterscheiden, die jene Bewegung zum Stillstand bringt und eben dadurch bewirkt, daß die Linie zu einer bestimmten wird. Alsdann sind, wie er finden wird, die Gesetze dieser Bewegung und Gegenbewegung einander zwar entgegen, aber nur insoweit, als dieses Einander-entgegen-sein ein zur Herstellung der Sache, auf die es ankommt, notwendiges Gegeneinanderwirken ist, aber nicht darüber hinaus und somit so wenig wie möglich.

Das Folgende ist für den nicht naturwissenschaftlich interessierten Leser nicht mehr ohne weiteres verständlich, weshalb es einem Fachmanne überlassen bleiben mag, dieses Verständnis in fachmännischer Weise aufzuschließen.

Nur das sei noch bemerkt, daß verschiedenartige Empfindenheiten das Anzeichen dafür sind, daß verschiedene Gesetze der Bewegung wirksam geworden sein müssen. Denn wären nur ein und dieselben Gesetze wirksam geworden, so würden nicht verschiedenartige, sondern gleichartige Empfindenheiten empfunden werden.

Daß in das Folgende Empfindenheiten naturwissenschaftlichen Charakters, deren volle Bedeutung und Tragweite nur der Fachmann zutreffend beurteilen kann, hineinspielen, und zwar eben als Anzeichen verschiedenartiger Bewegungen, erkennt der Leser aus der von Spinoza gemachten Annahme eines Würmchens, das außer den Empfindenheiten, die es erleidet (z. B. visus d. h. Sehen), auch noch die Gesetze der Bewegung und Gegenbewegung in der Weise wahrer Gedanken erkennen und beobachten kann (Ratio).

Spinoza selbst gibt zu erkennen, daß die folgende Auseinandersetzung ohne Vorbereitung nicht leicht zu verstehen sein dürfte. Denn am Schlusse dieser Auseinandersetzung sagt er: *verum haec omnia, et quae huic rei annexa sunt, hic accurate explicare et demonstrare, res esset nimis prolixa, nec puto te id impraesentiarum a me exputare d. h. „Indessen alles dieses und was damit zusammenhängt hier genau auseinanderzusetzen und herzuleiten (nämlich von den Prinzipien d. h. Anfängen), wäre eine allzu weitläufige Sache, und glaube ich auch nicht, daß Sie dies gegenwärtig von mir erwarten.“*

18. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Hochverehrtester Herr, werthester Freund!

Das, was Sie über die Uebereinstimmung und den Zusammenhang der Theile der Natur mit dem Ganzen philosophiren, hat meinen vollen Beifall, obgleich ich nicht recht fassen kann, wie wir, wie Sie zu thun scheinen, Ordnung und Symmetrie aus der Natur hinwegnehmen können, zumal da Sie doch selbst anerkennen, daß alle ihre Körper von anderen umgeben sind und auf eine bestimmte und feststehende Weise sich gegenseitig zum Daseyn und Wirken bestimmen; während doch in allen miteinander das Verhältnis der Bewegung zur Ruhe erhalten bleibt. Eben das scheint ja die formelle Weise der wahren Ordnung zu seyn. Ich fasse Sie hierin wohl eben so wenig gehörig, wie früher, als Sie mir über die Regeln des Cartesius schrieben. Möchten Sie mich doch gefälligst belehren, worin Sie glauben, daß sowohl Cartesius wie Huygens bei den Regeln der Bewegung irren. Sie werden mir, wenn Sie dieß thun, einen großen Gefallen erzeigen, und ich werde nach Kräften es durch einen Gegendienst zu vergelten suchen.

Ich war nicht gegenwärtig, als Herr Huygens hier in London die Experimente machte, die seine Hypothese bestätigen. Indeß höre ich, daß er unter anderm eine Kugel von einem Pfunde wie einen Pendel aufgehängt habe, die dann beim Herabfallen eine andere auf dieselbe Weise schwebende, aber nur ein halbes Pfund schwere Kugel in einem Winkel von vierzig Graden getroffen habe; und Huygens habe vermittelst einer algebraischen Berechnung die Wirkung vorhergesagt, die ganz genau mit der Voraussagung zusammengetroffen sey. Ein ausgezeichnete Mann, der viel dergleichen Experimente aufstellte, die Huygens gelöst haben soll, ist eben verrest. Sobald ich ihn sehen werde, soll Ihnen dieß weitläufiger und deutlicher mitgetheilt werden. Indeß ersuche ich Sie nochmals inständigst, meine obige Bitte nicht abzuschlagen; und mir gütigst mitzuthemen, was Sie bis jetzt über den glücklichen Erfolg des Huygens im Schleifen teleskopischer Gläser erfahren haben. Ich hoffe, unsere königliche Gesellschaft wird, da die Pest schon bedeutend, Gott sey Dank, nachläßt, bald nach London zurückkehren, und ihre wöchentlichen Vereine fortsetzen: was dort Wissenswerthes verhandelt wird, werde ich Ihnen gewiß mittheilen.

Ich hatte früher von anatomischen Bemerkungen gesprochen. Neulich schrieb mir Herr Boyle (der Sie aufs freundschaftlichste grüßen läßt), daß ihm einige ausgezeichnete Anatomiker in Oxford berichtet hätten, daß sie die Luftröhre einiger Schafe und Rinder mit Gras angefüllt fanden; und daß die besagten Anatomiker einige Wochen zuvor eine Einladung erhielten, einen Stier zu sehen, der während zwei oder drei Tage fast beständig den Hals verdreht und aufrecht getragen, und in Folge einer den Eigenthümern gänzlich unbekanntes Krankheit gestorben war. Bei der Sektion des Halses

und der Kehle fand sich zu ihrem großen Erstaunen, daß die Luft-
röhre ganz mit Gras angefüllt war, als ob es jemand mit Gewalt
hineingetrieben hätte. Hieran reiht sich natürlich die Untersuchung,
den eigentlichen Grund aufzufinden, woher eine solche Menge Gras
dahin kam, und dann wie in solchem Zustande das Thier so lange
leben konnte. Außerdem theilte mir derselbe Freund mit, daß ein
wißbegieriger Arzt, ebenfalls zu Oxford, Milch im menschlichen Blute
gefunden habe. Nach seiner Angabe habe nämlich ein Mädchen, das
um 7 Uhr des Morgens ein etwas stärkeres Frühstück genommen
habe, um 11 Uhr desselben Tages am Fuße Blut gelassen. Das
erste Blut habe man in eine Schüssel gethan, worauf es nach kurzem
Stehen eine weiße Farbe bekam. Der letzte Theil aber sey in ein
kleineres Gefäß (auf englisch sawcer) gelaufen, und habe sofort die
Gestalt eines Milchkuchens angenommen. Nach fünf oder sechs
Stunden sey der Arzt zurückgekommen, und habe beide Blutmassen
untersucht. Das in der Schüssel befindliche war nun zur Hälfte Blut,
zur Hälfte in der Art von Chylus, der auf dem Blute wie der wässrige
Theil der Milch auf der Milch, geschwommen sey; das in dem kleinen
Napfe befindliche Blut aber sey lauter Chylus gewesen, ohne irgend
das Aussehen von Blut zu haben. Nachdem er hierauf beide Massen
am Feuer erwärmte, seyen sie beide hart geworden; das Mädchen
aber habe sich wohl befunden, und habe nur Blut gelassen, weil es
nie seine Periode hatte, obwohl es eine gesunde Farbe hatte.

Doch ich gehe auf die Politik über. Alle Leute sprachen hier
von dem Gerüchte der Rückkehr der mehr als 2000 Jahre zerstreut
gewesenen Israeliten in ihr Vaterland. Bei Wenigen findet es Glauben;
aber Viele wünschen es. Was Sie hierüber hören und denken, werden
Sie Ihrem Freunde mittheilen. Ich für meinen Theil kann daran
solange nicht glauben, als diese Neuigkeit von glaubwürdigen Männern
aus Konstantinopel selbst, das hierbei vor allem ein Wort zu sprechen
hat, berichtet wird. Ich möchte wissen, was die Amsterdamer Juden
hierüber gehört haben und was für einen Eindruck diese Nachricht
auf sie macht, die, sollte sie sich bestätigen, einen Umschwung in
allen Dingen herbeiführen dürfte.

Schreiben Sie mir doch, was die Schweden und Brandenburger
nunmehr vorhaben, und glauben Sie an die Ergebenheit Ihres etc.

London, den 8. December 1665.

Nachschrift. Ich werde Ihnen bald schreiben was die
Meinung unserer Philosophen über die neulichen Kometen ist.

19. Brief.

Heinrich Oldenburg an Spinoza.

Ich kann diese Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, die sich
mir durch Herrn Bourgeois, Doctor der Medizin aus Caen, der sich
zur reformirten Confession bekennt, darbietet, da er im Begriff ist,
nach den Niederlanden abzureisen; und ich benachrichtige Sie hiemit,
daß ich Ihnen vor einigen Wochen meinen Dank für den mir über-

schickten Tractat, obgleich ich ihn nicht erhalten, ausgedrückt habe; ich zweifle indeß, daß dieß mein Schreiben Ihnen richtig zugekommen ist. Ich hatte darin meine Ansicht über diesen Tractat gesagt, die ich nun, nachdem ich die Sache näher betrachtet und überlegt habe, für allzu voreilig halte. Es schien mir damals, daß Manches gegen die Religion gerichtet sey, so lange ich es mit dem Maßstabe maß, den der große Haufe der Theologen und die herkömmlichen Confessionsformeln bieten, in denen mehr die Parteisucht athmet. Nachdem ich aber die ganze Sache nochmals tiefer überdachte, fand ich Vieles, was mir die Ueberzeugung gab, daß Sie weit entfernt sind, etwas gegen die wahre Religion und gesunde Philosophie zu wollen, sondern daß Sie im Gegentheile sich mit Eifer bemühen, den echten Endzweck der christlichen Religion so wie die göttliche Hoheit und Erhabenheit der fruchtbringenden Philosophie zu verbreiten und zu befestigen. Da ich nun glaube, daß dieß Ihre innere Absicht ist, so wollte ich Sie dringend ersuchen, Ihrem alten und aufrichtigen Freunde, der für den glücklichsten Erfolg eines so göttlichen Unternehmens ganz lebt, doch gefälligst durch öfteres Schreiben mitzutheilen, was Sie nun in dieser Absicht vorhaben und denken. Ich verspreche Ihnen heilig, daß ich vor keinem Menschen etwas davon offenbaren werde, wenn Sie mir Schweigen auferlegen, ich werde nur dahin streben, den Geist rechtschaffener und einsichtiger Männer zur Auffassung der Wahrheiten, die Sie später besser ins Licht setzen werden, allmählich vorzubereiten, und die gegen Ihre Philosophie herrschenden Vorurtheile wegzuräumen. Es scheint mir, daß Sie die Natur und die Kräfte des menschlichen Geistes und seine Vereinigung mit unserm Körper innerlichst erkennen und aus diesem Grunde bitte ich Sie dringend, mich über Ihre Ansichten zu belehren. Leben Sie wohl und bleiben Sie geneigt dem eifrigsten Verehrer Ihrer Gelehrsamkeit und Rechtschaffenheit

Heinrich Oldenburg.

London, den 8. Oktober 1665.

20. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Da unser Briefwechsel so glücklich wieder eingeleitet ist, so will ich die Freundespflicht nicht durch Unterlassung des Schreibens vernachlässigen. Da ich aus Ihrer Antwort, datirt vom 5. Juli, entnommen, daß Sie Ihr in fünf Abschnitte eingetheiltes Werk zu veröffentlichen beabsichtigen, so erlauben Sie mir, daß ich, gestützt auf die Lauterkeit Ihrer Zuneigung zu mir, Sie ermahne, nichts einfließen zu lassen, was irgend die Ausübung der religiösen Tugend zu erschüttern scheinen kann, hauptsächlich weil dieses ausgeartete und schlechte Zeitalter nichts begieriger aufgreifen wird, als solche Dogmen, deren Schlußfolgerungen die grassirenden Laster in ihren Schutz zu nehmen scheinen. Uebrigens will ich mich nicht weigern, einige Exemplare des genannten Werkes zu übernehmen. Nur wollte ich Sie bitten, sie seiner Zeit an einen niederländischen Kaufmann, der

sich in London aufhält, zu adressiren, der sie mir hernach zu übergeben hat. Es ist auch nicht nöthig, davon zu sprechen, daß derartige Bücher an mich geschickt worden sind; denn wenn ich sie nur sicher erhalte, so wird es mir ohne Zweifel leicht seyn, sie hier und dort unter meinen Freunden zu vertheilen und den gesetzten Preis dafür zu erhalten. Leben Sie wohl und schreiben Sie, wenn es Ihnen Ihre Zeit gestattet,

Ihrem ergebensten

London, den 22. Juli 1675.

H. Oldenburg.

21. Brief.

Spinoza an Oldenburg.

Hochgeehrtester Herr!

Zu der Zeit, als ich Ihren Brief vom 22. Juli erhielt, reiste ich nach Amsterdam in der Absicht, das Buch, wovon ich Ihnen geschrieben, dem Drucke zu übergeben. Mittlerweile wurde überall das Gerücht ausgesprengt, es sey ein Buch über Gott von mir unter der Presse, und ich suche darin zu zeigen, daß es keinen Gott gebe; dieses Gerücht wurde fast allgemein als wahr angenommen. Einige Theologen (die wohl die Urheber dieses Gerüchts) nahmen hievon Gelegenheit bei dem Statthalter und den Behörden über mich Klage zu führen; zudem unterließen es die borniten Cartesianer nicht, weil sie dafür gehalten wurden, daß sie meinen Ansichten huldigten, um diesen Verdacht von sich zu entfernen, überall meine Ansichten und Schriften zu verwünschen, und sie unterlassen es auch jetzt noch nicht. Da ich dieß von einigen glaubwürdigen Männern vernommen hatte, die mir zugleich versicherten, daß die Theologen mir überall nachstellten, so beschloß ich die Herausgabe, die ich vorbereitet hatte, zu verschieben, bis ich sehen würde, welches Ende die Sache nehme, und ich habe mir vorgenommen, es Ihnen anzuzeigen, was ich dann zu thun beabsichtige. Da die Sache aber täglich eine schlimmere Wendung zu nehmen scheint, so bin ich auch ungewiß, was ich thun soll. Indeß wollte ich meine Antwort auf Ihren Brief nicht länger aufschieben, und danke ich Ihnen vorerst für Ihre höchst freundschaftliche Ermahnung, deren nähere Erklärung ich jedoch wünsche, damit ich weiß, was Sie für solche Dogmen halten, die die Uebung der religiösen Tugend zu erschüttern scheinen. Denn was mir mit der Vernunft übereinzustimmen scheint, das achte ich auch höchst nützlich für die Tugend. Sodann wünschte ich, wenn es Ihnen nicht beschwerlich ist, daß Sie mir die Stellen des theologisch-politischen Tractats angeben, die den Gelehrten einen Anstoß verursachten; denn ich wünschte diesen Tractat mit einigen Anmerkungen zu erläutern, welche die darüber gefaßten Vorurtheile wo möglich aufheben. Leben Sie wohl.

Das Buch, um dessen sistierte Herausgabe es sich handelt, ist die Ethik. Vergleiche Erläuterung 28 „Zum Charakter Spinozas“.

Er-
läuterung
44.

22. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Wie ich aus Ihrem Jüngsten ersehe, ist die Herausgabe des von Ihnen für die Oeffentlichkeit bestimmten Buches gefährdet. Ihr Vorhaben, daß Sie das, was im theologisch-politischen Tractate den Lesern einen Anstoß erregte, erläutern und mildern wollen, hat meinen vollen Beifall. Ich glaube, es ist besonders das, daß über Gott und die Natur Vieles auf zweideutige Weise darin gesagt scheint, und die Meisten glauben, daß Sie diese beiden mit einander vermengen. Außerdem scheinen Sie Vielen die Autorität und die Bedeutung der Wunder aufzuheben, und fast alle Christen sind der Ansicht, daß nur durch sie die Gewißheit der göttlichen Offenbarung aufrecht erhalten werden kann. Ferner sagen sie, daß Sie Ihre Ansicht über Jesus Christus, den Heiland der Welt und den einzigen Mittler der Menschen, und über seine Incarnation und seinen Opfertod verschweigen; sie verlangen, daß Sie über diese drei Punkte Ihre Ansicht klar darlegen. Thun Sie dieses und finden Sie damit den Beifall der verständigen und vernünftigen Christen, so glaube ich, daß Ihre Angelegenheiten sicher stehen. Dieß Wenige wollte Sie wissen lassen

Ihr ergebenster etc.

Den 15. November 1675.

Nachschrift. Ich bitte, lassen Sie mich bald wissen, daß Sie diese Zeilen richtig erhalten haben.

Er-
läuterung
45.

Der stumpfe, um nicht zu sagen stumpfsinnige erste Satz des Briefes ist alles, was dieser Freund an Interesse für das Schicksal der Ethik aufbringt.

Auch was derselbe Freund an Informationen über den Theologisch-Politischen Traktat aufbringt, ist im höchsten Grade oberflächlich.

23. Brief.

Spinoza an Oldenburg.

Ihr sehr kurzes Schreiben vom 15. November habe ich am vergangenen Samstag erhalten; Sie geben jedoch in demselben nur an, was in dem theologisch-politischen Tractat den Lesern Anstoß erregte, während ich doch auch daraus zu erfahren gehofft hatte, was denn das für Meinungen sind, die die Ausübung der religiösen Tugend zu erschüttern scheinen, worauf Sie früher aufmerksam gemacht hatten. Um jedoch über jene drei Punkte, die Sie bemerken, Ihnen meine Ansicht zu eröffnen, sage ich und zwar in Bezug auf den ersten, daß ich von Gott und der Natur eine ganz andere Ansicht habe als diejenige, welche die neueren Christen gewöhnlich aufstellen. Ich behaupte nämlich, daß Gott die innewohnende, nicht aber die von außen einwirkende Ursache aller Dinge ist. Alles, sage ich, ist in Gott und wird in Gott bewegt, so behaupte ich mit Paulus und

22. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Wie ich aus Ihrem Jüngsten ersehe, ist die Herausgabe des von Ihnen für die Oeffentlichkeit bestimmten Buches gefährdet. Ihr Vorhaben, daß Sie das, was im theologisch-politischen Tractate den Lesern einen Anstoß erregte, erläutern und mildern wollen, hat meinen vollen Beifall. Ich glaube, es ist besonders das, daß über Gott und die Natur Vieles auf zweideutige Weise darin gesagt scheint, und die Meisten glauben, daß Sie diese beiden mit einander vermengen. Außerdem scheinen Sie Vielen die Autorität und die Bedeutung der Wunder aufzuheben, und fast alle Christen sind der Ansicht, daß nur durch sie die Gewißheit der göttlichen Offenbarung aufrecht erhalten werden kann. Ferner sagen sie, daß Sie Ihre Ansicht über Jesus Christus, den Heiland der Welt und den einzigen Mittler der Menschen, und über seine Incarnation und seinen Opfertod verschweigen; sie verlangen, daß Sie über diese drei Punkte Ihre Ansicht klar darlegen. Thun Sie dieses und finden Sie damit den Beifall der verständigen und vernünftigen Christen, so glaube ich, daß Ihre Angelegenheiten sicher stehen. Dieß Wenige wollte Sie wissen lassen

Ihr ergebenster etc.

Den 15. November 1675.

Nachschrift. Ich bitte, lassen Sie mich bald wissen, daß Sie diese Zeilen richtig erhalten haben.

Er-
läuterung
45.

Der stumpfe, um nicht zu sagen stumpfsinnige erste Satz des Briefes ist alles, was dieser Freund an Interesse für das Schicksal der Ethik aufbringt.

Auch was derselbe Freund an Informationen über den Theologisch-Politischen Traktat aufbringt, ist im höchsten Grade oberflächlich.

23. Brief.

Spinoza an Oldenburg.

Ihr sehr kurzes Schreiben vom 15. November habe ich am vergangenen Samstag erhalten; Sie geben jedoch in demselben nur an, was in dem theologisch-politischen Tractat den Lesern Anstoß erregte, während ich doch auch daraus zu erfahren gehofft hatte, was denn das für Meinungen sind, die die Ausübung der religiösen Tugend zu erschüttern scheinen, worauf Sie früher aufmerksam gemacht hatten. Um jedoch über jene drei Punkte, die Sie bemerken, Ihnen meine Ansicht zu eröffnen, sage ich und zwar in Bezug auf den ersten, daß ich von Gott und der Natur eine ganz andere Ansicht habe als diejenige, welche die neueren Christen gewöhnlich aufstellen. Ich behaupte nämlich, daß Gott die innewohnende, nicht aber die von außen einwirkende Ursache aller Dinge ist. Alles, sage ich, ist in Gott und wird in Gott bewegt, so behaupte ich mit Paulus und

vielleicht auch mit allen alten Philosophen, obgleich auf eine andere Weise, und ich möchte auch noch den Ausspruch wagen, mit allen alten Hebräern, so weit sich dieß aus einigen obgleich vielfach verfälschten Traditionen folgern läßt. Daß aber Manche glauben, der theologisch-politische Tractat laufe darauf hinaus, daß Gott und Natur (worunter sie eine gewisse Masse oder eine körperliche Materie verstehen) eins und dasselbe sey, darin irren sie ganz und gar. Was zweitens die Wunder betrifft, so habe ich im Gegentheil die Ueberzeugung, daß die Gewißheit der göttlichen Offenbarung nur durch die Weisheit der Lehre, nicht aber durch Wunder, d. h. durch Unwissenheit gestützt werden kann, was ich im vierten Kapitel „über die Wunder“ ausführlich genug gezeigt habe. Ich will nur das hinzufügen, daß ich zwischen Religion und Aberglaube diesen Unterschied als wesentlichen anerkenne, daß letzterer die Unwissenheit, erstere aber die Weisheit zur Grundlage hat, und das gilt mir als Grund, weßhalb die Christen nicht durch ihre Zuverlässigkeit, Menschenliebe und die übrigen Früchte des heiligen Geistes, sondern bloß durch eine Ansicht von den anderen unterschieden werden, indem sie sich nämlich wie Alle bloß auf Wunder, d. h. auf Unwissenheit, die die Quelle alles Schlechten ist, stützen, und somit den an sich wahren Glauben zum Aberglauben machen. Ich zweifle indeß sehr, ob es die Könige je zugeben werden, ein Heilmittel gegen dieses Uebel anzuwenden. Um endlich auch über den dritten Punkt meine Ansichten deutlicher darzulegen, sage ich, daß es zur Seligkeit nicht durchaus nothwendig ist, Christum nach dem Fleische zu kennen; aber von jenem ewigen Sohne Gottes, d. h. von der ewigen Weisheit Gottes, die sich in allen Dingen und besonders im menschlichen Geiste und vor Allen am meisten in Jesus Christus geoffenbart hat, muß eine ganz andere Ansicht gelten. Niemand kann ohne diese in den Zustand der Glückseligkeit gelangen, da sie allein lehrt, was wahr und falsch, gut und schlecht ist. Und weil, wie gesagt, diese Weisheit durch Jesus Christus am meisten geoffenbart worden ist, so predigten sie seine Jünger, soweit sie ihnen von ihm selber geoffenbart worden war, und zeigten, daß sie sich jenes Geistes mehr als die anderen Menschen rühmen konnten. Was übrigens einige Kirchen zu diesem hinzufügen, daß Gott die menschliche Natur angenommen habe, so erinnerte ich ausdrücklich, daß ich nicht weiß, was sie sagen; ja, um die Wahrheit zu gestehen, diese Rede scheint mir so widersinnig, als wenn mir Jemand sagte, der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen. Ich glaube, daß dieses genügt, um Ihnen zu erklären, was ich über diese drei Punkte denke; ob dieß den Beifall der Christen haben wird, die Sie kennen, können Sie besser wissen.

Spinoza gibt zuerst zu erkennen, nach welchen Richtungen er Informationen von Oldenburg erwartet hatte.

Dann aber geht er auf dasjenige ein, was bei den Lesern des Theologisch-Politischen Traktats nach der Mitteilung des Freundes

Er-
läuterung
46.

Anstoß erregt hatte. Der erste Punkt, dem wieder das Deus sive Natura d. h. die irrtümlicher Weise angenommene Identifizierung beider Begriffe zu Grunde liegt, erledigt sich nach dem in Erläuterung 7 über das gleiche Thema Bemerkte.

Um nur noch im Anschluß an Erläuterung 26 „Zum Charakter Spinozas“ ein Wort über die, wie Auerbach übersetzt, „innewohnende“ und „von außen einwirkende Ursache“, *causa immanens* und *causa transiens*, hinzuzufügen, so kann man nach dem, was in Erläuterung 25 über die Stufen der Begriffswelt gesagt ist, die erstere Ursache (*immanens*) auch diejenige des durchgängigen Zusammenhanges und die zweite (*transiens*) die von Einzelheit zu Einzelheit überspringende Ursache rein sinnlichen Erkennens nennen. Die *causa transiens* ist also nur eine Sache der allerniedrigsten Stufe der Begriffswelt, während die *causa immanens* alle Dinge, auch die Einzelheiten, diese nunmehr aber in Gedachtheiten aufgelöst, erfaßt und umfaßt, und zwar in einem Zusammenhange, der von der Spitze der Begriffswelt durch alle Stufen derselben bis zur verkappten Empfindenheit reicht. Vergleiche auch Augustinus Redivivus Seite 160.

Was den zweiten Punkt anbetrifft, so hat man Spinoza auch hier mißverstanden. Der Leser vergesse nicht, daß Spinoza auf einen Anwurf zu antworten hat. Dieser ging nach der Mitteilung Oldenburgs dahin: *Adhaec multis tollere videris miraculorum auctoritatem et valorem, quibus solis Divinae Revelationis certitudinem adstrui posse, omnibus fere Christianis est persuasum d. h. „Außerdem scheinst du vielen die entscheidende Kraft der Wunder aufzuheben, während doch allein durch diese Wunder — dies ist die Überzeugung fast aller Christen — der Göttlichen Offenbarung Gewißheit hinzugefügt werden kann.“* Worum also handelt es sich? Auf der einen Seite um die Göttliche Offenbarung, auf der anderen Seite um die Gewißheit dieses Inhalts. Diese Gewißheit soll nach der Meinung der Menge allein durch die Wunder gewährleistet sein. Eben dies und nichts als diese Meinung bestreitet Spinoza. Und mit Recht, wenn wir darauf achten, was er unter Gewißheit versteht, nämlich die objektive, für jedermann gültige Gewißheit, die aus der objektiven Quelle wahrer Gedanken (*verae ideae*) hervorfließt. Vergleiche den Abschnitt über die Experimente im 1. Kapitel des Augustinus Redivivus, insbesondere das 3. Experiment Seite 39 ff.

Diese Gewißheit ist, wie alle Leser zugeben werden, nicht das Resultat der Wunder. Vielmehr erzeugen Wunder nur eine — obwohl gleich starke — subjektive Gewißheit derjenigen, die an die

Wunder glauben. In der Philosophie aber handelt es sich nicht um Glauben, sondern um Wissen im Sinne des 43. Lehrsatzes des 2. Teiles der Ethik. Vergleiche Augustinus Redivivus Seite 9 und 10.

Wer sich in Fragen der Philosophie d. h. in Fragen des Wissens auf den Glauben zurückzieht, handelt unehrlich gegen die Philosophie, aber auch gegen den Glauben und die Religion. Denn er erweckt den Anschein, als gäbe es über die Göttliche Offenbarung keine solche objektive Gewißheit. Wer diese objektive Gewißheit des Inhalts der Göttlichen Offenbarung aus ihrer objektiven Quelle wahrer Gedanken im Sinne der vollendeten Philosophie nicht herzuleiten vermag, den nennt Spinoza im Sinne dieser Philosophie mit Recht unwissend, wie es auch Augustinus getan hat. Der Sinn des ganzen Theologisch-Politischen Traktats geht dahin: in der Philosophie mit philosophischen, in der Religion mit religiösen Waffen zu kämpfen. Insoweit die Philosophie mit ihren Mitteln, den wahren Gedanken, an die Religion heranreicht und daher auch sie zum Gegenstande ihres Nachdenkens zu machen vermag, insoweit kämpft sie freilich auch auf diesem — dann aber philosophischen, nicht religiösen — Gebiete mit philosophischen Waffen, während die Religion auf das Gebiet der Philosophie in keiner Weise übergreift.

Spinoza wehrt scharf die Meinung ab, als könne die Gewißheit der Philosophie der Göttlichen Offenbarung nicht hinzugefügt werden. Deshalb allein wehrt er ebenso scharf die Meinung ab, als sei Gewißheit in diesem Sinne ein Resultat der Wunder, geschweige denn allein ein Resultat der Wunder. Diese können, wie alle Leser zugeben, niemals eine Gewißheit dieser Art erzeugen, also niemals irgend eine Beweiskraft im Sinne dieser — philosophischen — Gewißheit haben.

Über die Wunder als solche und über den Glauben daran spricht Spinoza kein Wort, weil es nach dem zu beantwortenden Anwurfe hierauf nicht ankam. Worüber er gesprochen hat, war allein die angebliche — objektive — Beweiskraft der Wunder und noch dazu die alleinige Beweiskraft.

Spinozas Ansichten über die philosophische Gewißheit (*certitudo*) der Göttlichen Offenbarung decken sich vielmehr durchaus mit den Ansichten Augustins. Dies geht schon aus markanten Stellen des Augustinus Redivivus hervor, wonach die vollendete Philosophie gerade auch die Aufgabe hat, die Göttliche Offenbarung einleuchtend zu machen d. h. ihre Wahrheiten auch dem Verstehen nahezubringen, so daß der Inhalt des Glaubens zu einem gemußten werden könne.

Sollten die Umstände dem Verfasser auch im Frieden Zeit lassen, die philosophische Weltbibliothek fortzusetzen, dann beabsichtigt er, die Reihe der schon angekündigten Werke zunächst mit der Herausgabe und dem gleichzeitigen Kommentare einer Schrift von Augustin selbst zu unterbrechen, in der insbesondere das soeben angedeutete Verhältnis der vollendeten Philosophie zur Religion näher dargestellt werden soll.

Weder zu Augustins noch zu Spinozas Zeit konnte mit Freiheit philosophiert werden. Solche Freiheit allein kann zur Klärung aller Streitfragen führen. Ob die Regenten der Staaten jemals eine solche Freiheit zulassen würden, darüber war Spinoza Angesichts des Schicksals seiner Ethik gewiß berechtigt einen Zweifel auszusprechen, wenn er ihn auch für eine spätere Zukunft im Ernste nicht gehegt haben dürfte. Aber dieser hier ausgesprochene Zweifel sollte für Oldenburg zugleich eine Kritik einschließen, ebenso wie er jeden anderen Leser anspornen sollte, für die Freiheit der Wissenschaft einzutreten und dadurch seinerseits dazu mitzuwirken, einen so beschämenden Zweifel aus der Welt zu schaffen.

Was endlich den dritten Anwurf anging, so lautete dieser nach dem Bericht Oldenburgs: *Insuper de Jesu Christo, Mundi Redemptore et unico hominum Mediatore, deque eius Incarnatione et Satisfactione, sententiam tuam celare te ajunt, postulantque, ut de tribus hisce capitibus mentem tuam dilucide aperias d. h. „Endlich sagen die Leute, daß du deine Meinung über Jesus Christus, den Erlöser der Welt und den einzigen Mittler der Menschen, über seine Fleischwerdung und Rechtfertigung verheimlichst, und sie verlangen, daß du dich über diese drei Hauptstücke klipp und klar äußerst.“*

Hierauf erwidert Spinoza, daß es für das Heil der Menschen (ad salutem) nicht nötig sei, Christus dem Fleische nach zu kennen (secundum cardinem noscere). Und das ist wahr. Denn in der Tat kennen wir ihn dem Fleische nach nicht. So kannten ihn nur diejenigen, die mit ihm gelebt haben. Als ob Spinoza den modernen Streit darüber, ob Christus überhaupt gelebt habe, vorausgesehen hätte. Vergleiche Augustinus Redivivus Seite 161. Für das Heil der Menschen komme es nicht auf die Spuren an, die das Fleisch Christi, sondern auf diejenigen, die der göttliche Geist Christi hinterlassen habe, wobei Spinoza kein Wort über die Grenzlinie zwischen Geist und Fleisch verliert; denn alsdann hätte er u. a. auf den Begriff der bloßen Existenz im Sinne des 3. Kapitels des Augustinus Redivivus eingehen müssen und auf vieles andere. Hierauf

kam es nicht an, da es für die Heilswahrheiten nach Spinozas Ansicht allein auf die ewigen Wahrheiten ankam, die der Geist zu erkennen vermag, ohne daß auf sein Verhältnis zum sogenannten Fleische eingegangen zu werden braucht. Deshalb sagt Spinoza: *sed de aeterno illo filio Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in Mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum d. h.* „Dagegen hat es eine ganz andere Bewandnis mit jenem ewigen Sohne Gottes, das ist: mit der ewigen Weisheit Gottes, die sich in allen Dingen und am meisten im Menschengeiste, und zwar von allen Menschen am meisten in Jesu Christo offenbart hat.“ Und welche Bewandnis hat es damit? *Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit d. h.* „denn ohne diese Weisheit kann niemand in den Stand der Seligkeit gelangen, da sie allein darüber belehrt, was wahr und nicht wahr, was ohne Sünde und sündhaft ist.“ Hier sagt Spinoza in zwiefacher Weise, daß dasjenige, was Christus uns geoffenbart hat, über alles, was der Menschengeist für sich allein, durch vollendete Philosophie, erreichen kann, weit hinausgeht. Zuerst sagt er dies durch die Steigerung, wonach Gottes Weisheit sich zwar in allen Dingen, am meisten aber im Menschengeiste, jedoch am allermeisten in Christo geoffenbart habe. Ein zweites Mal sagt er es in den Worten „quid verum et falsum, quid bonum et malum sit,“ d. h. „was wahr und falsch, was selig und unselig ist.“ Die Worte bonum et falsum bedeuten hier nicht, wie sie bloß „übersetzt“ werden müßten, gut und schlecht oder böse im gewöhnlichen Sinne, sind also keine sogenannten moralischen Begriffe. Denn vollendete Philosophie hätte die in solchen Begriffen liegenden Maßstäbe des Handelns und Verhaltens als tierhaft angesehen. Vergleiche Augustinus Redivivus Seite 178, 186. Vielmehr handelt es sich hier um religiöse Begriffe, und zwar um Begriffe des Christentums, denn von dem ewigen Sohne Gottes, Christus, ist die Rede. Wie Augustinus auf philosophischem Gebiete Zurückhaltung geübt hat, so daß er anderthalbtausend Jahre brauchte, um als Philosoph erkannt zu werden, ebenso hat auf religiösem Gebiete Spinoza Zurückhaltung geübt, so daß, abgesehen von Ahnungen, deren einer wir im Spinoza Redivivus Seite 33/34 begegnet sind, ein viertel Jahrtausend darüber hinging, ehe auch er — freilich auf dem Umwege über die Vollendung der Philosophie — als Streiter für Christus und seine Lehre zu erkennen war.

Aus dieser Zurückhaltung ging er nur schwer heraus und auch immer nur soweit, als es jeweils unumgänglich nötig erschien. Wäre nicht ein so unaufmerksamer Schüler wie Oldenburg sein Correspondent gewesen, so mußte im Anschluß an jenes bonum et malum der Einwurf erhoben werden, daß solche Begriffe in der vollendeten Philosophie ja keine Bedeutung mehr haben, weil der Mensch als Nochtier weder gut noch schlecht, sondern nur tierhaft, der Schon-Mensch dagegen zwar ebenfalls weder gut noch schlecht, dafür aber seinem geistigen Wesen entsprechend d. h. frei handeln könne. Vergleiche Augustinus Redivivus Seite 180 ff. Auf einen derartigen Einwurf hin hätte sich Spinoza einer näheren Begründung der beiden Begriffe als religiöser Begriffe nicht entschlagen. So aber ist er über die Anregung zu einem solchem Einwurfe nicht hinausgegangen. Wäre Spinoza damals veranlaßt worden, weiter aus sich herauszugehen, so hätte sich gerade im Anschluß an das Thema des ewigen Sohnes Gottes eine überraschende Übereinstimmung mit den Auffassungen des heiligen Kirchenvaters herausgestellt. Der Theologe wird merken, daß die Sphäre dieses Themas johanneisch ist, ebenso wie er wissen wird, daß sich in dieser Sphäre Augustinus mit besonderer Vorliebe bewegt. Vergleiche seine Bemerkung im Augustinus Redivivus Seite 24. Wer denkt nicht an den Anfang des Johannes-Evangeliums, dessen Geheimnisvolles und dem gewöhnlichen Sinne Unfaßbares sogar in der Dichtung mächtigen Wiederhall gefunden hat? Oder an andere geheimnisvolle Worte, welche in derselben Richtung anklingen, z. B. das auch von Johannes erzählte Wort Christi an die Juden: „*Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ehe denn Abraham ward, bin ich*“?

Ist aber Spinoza im Punkte der Religion auch beinahe ängstlich zurückhaltend, so sagt er doch immerhin auch demjenigen, der, wie mein Leser, erst anfängt, in ihn einzudringen, wenigstens so viel, daß das *Tatsächliche* seiner Ansichten über die christliche Religion — obschon noch ohne Begründung — nicht zweifelhaft sein kann. Wenn er daher dem Staate unbedingte Macht über den Kultus oder die allgemeine Verehrung Gottes zugesteht, so müßte er die Lenker des Staates für Leute von sehr geringer Einsicht halten, wenn er ihnen weniger zutraute, als daß sie durch eben jene allgemeine Verehrung Gottes die Untertanen des Staates gerade für dasjenige empfänglich zu machen suchen, was sie allein darüber belehren kann, was wahr und nicht wahr, was Seligkeit und Unseligkeit ist. Nur dann und nur dadurch werden sie allein auch zugleich die besten Untertanen des Staates. Vergleiche die Ausführungen über die Religion

als politisches Institut auf Seite 42 ff. einer politischen Broschüre über den Religionsunterricht der Dissidentenkinder (aus dem Jahre 1897, im Verlage von Max Rockenstein zu Berlin).

Nun wird klarer, warum nicht nur Spinoza, sondern auch Moses selbst die Geltung der Mosaischen Religion auf den Mosaischen Staat beschränkte und beschränken mußte. Einzelgebote der Autorität Gottes als Grundlage des Staates blieben Höchstes nur bis zum Erscheinen Christi, dessen Kommen der Prophet Moses selbst vorher verkündet hat.

Um auch eine Anwendung auf die Gegenwart zu machen, frage sich der Leser, ob Spinoza dem Staate eine unbedingte Macht über den Kultus oder die allgemeine Gottesverehrung nur um deswillen zugestanden habe, damit er von dieser Macht keinen Gebrauch mache? Das wäre die Aufrichtung einer Macht zum Zwecke der Ohnmacht auf ihrem Gebiete! Also ein Widerspruch in sich selber. Was folgt daraus? Die Pflicht des Staates, seinen Untertanen von früh an das Beste in dieser Hinsicht zu sichern und zu gewährleisten. Fürwahr, Herr Adolf Hoffmann war ein arger Mißgriff, der aber das Gute hatte, die Stärke des religiösen Bewußtseins an den Tag zu bringen und sogar wieder einmal in politische Wirksamkeit umzusetzen.

Im Einklange mit all' dem fährt Spinoza in seinem Antwortbriefe an Oldenburg wie folgt fort: Et quia, uti dixi, haec sapientia per Jesum Christum maxime manifestata fuit, ideo ipsius discipuli eandem, quatenus ab ipso ipsis fuit revelata, praedicaverunt, seseque spiritu illo Christi supra reliquos gloriari posse ostenderunt d. h. *„Und weil sich, wie ich sagte, diese Weisheit in Jesus Christus am allermeisten geoffenbart hat, deshalb haben seine Schüler dieselbe, soweit er wiederum sie diesen offenbarte, verkünden können und verkündet und dadurch bewiesen, daß sie über die übrigen Menschen hinaus mit jenem Geiste Christi gesegnet waren.“* Also: Nicht alles hat Christus den Jüngern offenbart. Aber auch mit dem, was er ihnen offenbarte, besaßen sie ein echteres Reich des Geistes, als alle vollendete Philosophie es bieten kann.

Ich denke, daß hiernach auch der gelehrte Jesuitenpater Herr von Dunin-Borkowsky keinen Grund hat, Spinoza der Überheblichkeit anzuklagen.

Was die schließlich von Spinoza noch berührte Fleischwerdung anbetrifft, so beachte der Leser, daß Spinoza von der Incarnatio Dei, nicht Christi spricht. Jene lehnt er im philosophischen Sinne

ab, über diese äußert er sich nicht, da er das von Oldenburg angeschlagene Thema aus dem angegebenen Grunde nicht über die Notwendigkeit hinaus fortspinnen will. Im übrigen weiß er, daß die Christen seiner Zeit von Gott zum Teil noch in Vorstellungen befangen waren, die sich aus Begriffen der allerniedrigsten Stufe zusammensetzten.

24. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Da Sie mir allzu große Kürze vorwerfen, will ich diesen Vorwurf dießmals durch übergroße Weitläufigkeit wieder ausgleichen. Sie hatten, wie ich sehe, eine Aufzählung der in Ihren Schriften enthaltenen Ansichten erwartet, die den Lesern die Ausübung der religiösen Tugend zu vernichten scheinen. Ich will Ihnen sagen, was Ihnen am meisten Anstoß erregt. Sie scheinen eine fatalistische Nothwendigkeit aller Dinge und Handlungen aufzustellen, und gibt man diese zu, und behauptet sie, so sind Sie der Ansicht, daß der Nerv aller Gesetze, aller Tugend und Religion zerstört werde, und daß alle Belohnung und Strafe nichtig sey. Alles, was nöthigt und Nothwendigkeit auferlegt, glauben Sie entschuldigt, und Sie glauben, daß demnach vor Gott Jedermann zu entschuldigen sey. Wenn wir durch das Fatum geleitet werden, und alles unter dem Drucke einer schwerlastenden Hand seinen bestimmten und unvermeidlichen Gang geht, so sehen Sie eben nicht, wie da Schuld und Strafen Statt finden sollen. Es ist unaussprechlich schwer, wie dieser Knoten zu lösen seyn mag. Ich wünschte zu wissen und zu lernen, was Sie hiebei für eine Abhülfe wissen.

In Bezug auf Ihre Ansicht, die Sie mir über die drei von mir bezeichneten Punkte mittheilten, muß ich noch Folgendes fragen: Erstens, in welchem Sinne Sie Wunder und Aberglaube für Synonyme und gleichbedeutend halten, was nach Ihrem jüngsten Briefe Ihre Ansicht zu seyn scheint, da doch die Wiedererweckung des Lazarus aus dem Tode, und Christi Auferstehung aus dem Tode über alle Kraft der geschaffenen Natur hinausgeht, und nur der göttlichen Machtvollkommenheit zukömmt; und das, was die Grenzen der endlichen Erkenntniß übersteigt, die innerhalb bestimmter Schranken eingeschlossen ist, kann deßhalb nicht den Vorwurf der Unwissenheit zuziehen. Glauben Sie nicht, daß es mit dem geschaffenen Geiste und der Wissenschaft übereinstimme, ein solches Wissen und eine solche Macht des ungeschaffenen Geistes und des höchsten Wesens anzuerkennen, deren Begriff und Verfahrungsweise von uns winzigen Menschen weder dargestellt noch erklärt werden kann? Wir sind Menschen, und nichts Menschliches dürfen wir uns fremd erachten. Sodann, da Sie eingestehen, daß Sie nicht begreifen können, daß Gott in der That die menschliche Natur angenommen habe, so dürfte man Sie wohl fragen, wie Sie jene Stellen unsers Evangeliums und des Briefes an die Hebräer verstehen, von denen die erstere behauptet:

das Wort ward Fleisch, und die andere: der Sohn Gottes hat nicht die Engel, sondern den Samen Abrahams angenommen. Und der ganze Text des Evangeliums stellt meiner Ansicht nach das auf, daß der Sohn Gottes zugleich als *λόγος* geboren sei (der sowohl Gott ist, als bei Gott war), sich in der menschlichen Natur gezeigt habe, und für uns Sünder als *ἀντίλοτρον* (Sühnopfer) durch sein Leiden und seinen Tod den Preis der Versöhnung gegeben. Was nun von diesem und Aehnlichem zu sagen ist, damit dem Evangelium und der christlichen Religion, der Sie, wie ich glaube, huldigen, seine Wahrheit bleibe, darüber wünschte ich gütigst belehrt zu werden.

Ich hatte mir vorgenommen viel zu schreiben, ich werde aber durch den Besuch von Freunden unterbrochen, und darf nicht unfreundlich gegen dieselben seyn. Doch wird auch das, was ich hier in diesem Briefe niederlegte, genügen, und Ihnen als Philosoph vielleicht widerwärtig seyn. Leben Sie also wohl und seyen Sie versichert, daß ich bin der beständige Verehrer Ihrer Gelehrsamkeit und Ihrer Weisheit.

London, den 16. December 1675.

25. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Hochgeehrtester Herr!

Endlich sehe ich, was das war, dessen Nichtveröffentlichung Sie von mir verlangten; weil aber eben dieß die wesentlichste Grundlage von Allem dem ist, was ich in der Schrift, die ich zur Herausgabe bestimmt hatte, enthalten ist, so will ich Ihnen hier kurz erklären, wie ich die Schicksalsnothwendigkeit aller Dinge und Handlungen behaupte. Ich unterwerfe Gott auf keine Weise einem Schicksal, sondern ich begreife Alles in der Art als mit unvermeidlicher Nothwendigkeit aus der Natur Gottes folgend, wie man allgemein begreift, daß es aus der Natur Gottes selbst folge, daß Gott sich selbst erkennt; es wird Niemand leugnen, daß dieß aus der göttlichen Natur nothwendig folge, und doch faßt es Niemand so, daß Gott durch ein Schicksal gezwungen, sondern daß er durchaus frei, wenn gleich nothwendig, sich selbst erkennt.

Ferner hebt diese unvermeidliche Nothwendigkeit der Dinge weder die göttlichen noch die menschlichen Rechte auf. Denn eben die moralischen Documente, mögen sie nun die Gesetzes- oder Rechtsform von Gott selbst erhalten oder nicht, so sind sie doch göttlich und heilsam, und ob wir etwas Gutes, das aus der Tugend und göttlichen Liebe folgt, von Gott als Richter empfangen, oder ob es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur fließt, so wird es deßhalb nicht mehr oder minder wünschenswerth, wie andererseits auch das Uebel, das aus verkehrten Handlungen und Seelenbewegungen folgt, deßhalb, weil es nothwendig erfolgt, nicht minder zu fürchten ist, und ob wir das, was wir thun, nothwendig oder zufällig thun, wir werden doch von Hoffnung und Furcht geleitet.

Sodann sind die Menschen vor Gott aus keiner andern Ursache zu entschuldigen, als weil sie eben in Gottes Macht sind, wie der Thon in der Hand des Töpfers, der aus derselben Masse Gefäße für den Zierrath und für den Unrath macht. Wenn Sie dieses Wenige einigermaßen beachten wollen, so werden Sie gewiß mit leichter Mühe alle Einwürfe, die man gewöhnlich gegen diese Ansicht macht, beantworten können, wie Viele schon mit mir die Erfahrung gemacht haben.

Wunder und Unwissenheit habe ich als gleichbedeutend genommen, weil diejenigen, die die Existenz Gottes und die Religion durch die Wunder zu stützen suchen, eine dunkle Sache durch eine andere dunklere, die sie gar nicht kennen, darthun wollen, und so eine neue Art der Beweisführung beibringen, indem sie sich nämlich nicht auf das Unmögliche, wie sie es nennen, sondern auf die Unwissenheit berufen. Ich habe übrigens, wie ich glaube, meine Ansicht über die Wunder in dem theologisch-politischen Tractat hinlänglich auseinandergesetzt. Nur das will ich noch hinzufügen, daß Christus nicht der Gerichtsversammlung, noch dem Pilatus, noch irgend einem von den Ungläubigen erschienen ist, sondern blos den Heiligen, und daß Gott weder ein Rechts noch ein Links hat, daß er an keinem Orte, sondern seinem Wesen nach überall ist, daß die Materie überall dieselbe ist, und daß sich Gott nicht außerhab der Welt in einem imaginären Raume, den man sich fingirt, offenbart, und da der Organismus des menschlichen Körpers blos durch die Schwere der Luft innerhalb seiner ihm angewiesenen Grenzen gehalten ist, so werden Sie leicht sehen, daß diese Erscheinung Christi ganz gleich mit derjenigen ist, wie Gott dem Abraham erschien, als dieser Menschen sah, die er zum Essen einlud. Sie werden aber sagen: alle Apostel hätten durchaus geglaubt, daß Christus von dem Tode auferstanden und in Wahrheit in den Himmel aufgestiegen sey; ich leugne dieß nicht. Abraham hat auch geglaubt, daß Gott bei ihm gespeist habe, und alle Israeliten, daß Gott in Feuer gehüllt vom Himmel auf den Berg Sinai herabgestiegen sey und unmittelbar mit ihnen gesprochen habe, während doch dieß und vieles Andere der Art, Erscheinungen oder Offenbarungen waren, die der Fassungskraft und den Meinungen der Menschen angepaßt waren, denen Gott hiedurch seinen Sinn offenbaren wollte. Ich ziehe also den Schluß, daß die Auferstehung Christi von den Todten eine eigentlich geistige war, und blos den Gläubigen nach ihrer Fassungskraft geoffenbart wurde, weil nämlich Christus mit der Ewigkeit begabt war und von den Todten (ich nehme hier Todte in dem Sinne wie Christus sagte: „laßt die Todten ihre Todten begraben“) auferstand, wie er durch sein Leben und seinen Tod das Beispiel einer besondern Heiligkeit gegeben; und in so fern hat er seine Jünger vom Tode erweckt, insoweit sie dieses Beispiel seines Lebens und seines Todes befolgten. Es wäre leicht, die ganze Lehre des Evangeliums nach dieser Hypothese zu erklären. Ja, Capitel 15, Epistel 1 an die Corinther kann man nur nach dieser Hypothese erklären und die Beweisgründe des Paulus verstehen,

während diese sonst, wenn man die gewöhnliche Hypothese verfolgt, sich als unhaltbar zeigen, und mit leichter Mühe widerlegt werden können; abgesehen davon, daß die Christen Alles, was die Juden sinnlich nahmen, geistig ausgelegt haben. Ich anerkenne wie Sie die menschliche Schwäche. Aber erlauben Sie mir, Sie auch auf der andern Seite zu fragen: ob wir winzige Menschen eine so große Kenntniß der Natur haben, daß wir bestimmen können, wie weit ihre Kraft und Macht sich erstreckt, und was ihre Kraft übersteigt? Da dieß Niemand ohne Arroganz behaupten kann, so darf man also ohne Großthuerei die Wunder so viel als möglich durch natürliche Ursachen erklären, und was wir nicht erklären, und wovon wir auch nicht beweisen können, daß es widersinnig ist, da wird es besser seyn, sein Urtheil darüber zu suspendiren, und die Religion, wie gesagt, bloß durch die Weisheit der Lehre zu stützen. Sie glauben endlich, daß die Stellen im Evangelium Johannis und im Briefe an die Hebräer, dem, was ich gesagt habe, widerstreiten, weil Sie die Ausdrücke der orientalischen Sprachen nach der europäischen Rede-weise bemessen, und obgleich Johannes sein Evangelium griechisch geschrieben hat, so hebraisirt er doch. Was glauben Sie denn, daß das heiße, wenn die Schrift sagt, Gott habe sich in einer Wolke gezeigt, oder er wohne in der Stiftshütte oder im Tempel; glauben Sie daß es heißt, Gott habe die Natur der Wolke, der Stiftshütte oder des Tempels angenommen? Und das ist das Höchste, was Christus von sich gesagt hat, daß er der Tempel Gottes sey, weil sich nämlich, wie ich im Vorhergehenden gesagt, Gott in Christus am meisten manifestirt hat, und Johannes, um dieß eindringlicher auszudrücken, sagte: „Das Wort ward Fleisch.“ Doch genug hierüber.

Spinoza muß die Erörterung seines vorigen Briefes an Oldenburg wieder aufnehmen.

Er-
läuterung
47.

Zuvor aber geht er auf das ihm jetzt erst mitgeteilte Hauptbedenken des Publikums gegen seine Schriften ein. Dies ging nach den Worten Oldenburgs dahin: *Fatalem videris rerum et actionum omnium necessitatem adstruere: atqui illâ concessâ assertâque, legum omnium, omnis virtutis et religionis incidi nervos, omnesque remunerationes et poenas inanes esse, autumant. Quidquid cogit, vel necessitatem infert, excusare iidem arbitrantur: proindeque neminem inexcusabilem in Dei conspectu fore censent. Si fatis agamur, durâque revolutâ manu omnia certo et inevitabili tramite vadunt, quis culpae poenarumque sit locus, illi equidem non assequuntur. Quis huic nodo adhiberi possit cuneus, perquam ardua res dictu est d. h. „Du scheinst eine unausweichliche Notwendigkeit für alles Geschehen und für alles menschliche Handeln aufzurichten; und doch sieht man sofort, daß, wenn dies zugestanden und mit Recht behauptet würde, die Bande aller Gesetze, aller Tugend und Religion durchschnitten*

würde und alle Belohnungen und Bestrafungen eitel wären. Alles, was einen zwingenden Charakter habe und Notwendigkeit mit sich führe, entschuldige, wie die nämlichen glauben, und so würde auch vor Gott niemand unentschuldig sein. Wenn wir von unausweichlichen Dingen getrieben werden und alles, von unerbittlicher Hand gelenkt, in seinem bestimmten und unausweichlichen Schritt einhergeht, dann vermögen jene wenigstens nicht einzusehen, welcher Raum da noch für Schuld und Strafe übrig sein soll. Wie dieser Knoten aufzulösen ist, das, fürwahr, ist ungeheuer schwer zu sagen.“

Spinoza erklärt, daß die Lösung dieses Knotens der Hauptinhalt der ganzen Ethik sei. Hiernach könne Oldenburg nicht erwarten, daß ein Brief den Inhalt dieses ganzen Werkes wiedergebe, geschweige denn erschöpfe.

Trotzdem will er in aller Kürze auseinandersetzen, qua ratione ego fatalem omnium rerum et actionum necessitatem statuum d. h. „wie ich es meine, wenn ich die unausweichliche Notwendigkeit für alles Geschehen und für alles menschliche Handeln annehme.“

Er nimmt hier zwar das von Oldenburg gebrauchte Wort fatalem auf, macht sich aber dessen Bedeutung in keiner Weise zu eigen. Unter dem Wort fatum, von dem es als Eigenschaftswort gebildet ist, versteht man das sogenannte „Schicksal“, das von blinden Gewalten verhängt ist und dem daher nach der Auffassung der Alten sogar die Götter unterworfen waren. Eine solche Auffassung weist Spinoza a limine d. h. schon von der Schwelle zurück, indem er sagt: Nam Deum nullo modo fato subjicio d. h. „denn Gott unterwerfe ich in keiner Weise dem Schicksal.“ Vielmehr ist es nach der vollendeten Philosophie umgekehrt Gott, von dem alles ausgeht und herkommt, weshalb Spinoza fortfährt: sed omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi concipio d. h. „sondern alles folgt vielmehr mit unausweichlicher Notwendigkeit aus Gottes Wesen, wie meine Philosophie es begreift.“ Wie? d. h. in welcher Weise es daraus folgt, haben wir schon im Augustinus Redivivus und in früheren Erläuterungen dieses Buches erfahren, nämlich in der Weise wahrer Gedanken. Daraus ergibt sich die „unausweichliche Notwendigkeit“ ganz von selbst. Aber, wie wir weiter schon wissen, diese Notwendigkeit ist diejenige des eigenen Wesens, also identisch mit der wahren Freiheit. Von einem Zwange kann dabei ebensowenig die Rede sein, wie wenn wir uns die Radien eines Kreises einander gleich denken. Auch dies müssen wir nolens volens d. h. ob wir wollen oder nicht und fühlen uns dabei nicht unfrei, sondern im

Gegenteil im höchsten Grade frei. Wenn uns der Zusammenhang aller Teile der Natur einschließlich aller unserer Empfindenheiten ebenso geläufig wäre, wie z. B. der Zusammenhang zwischen der Linie und dem Kreise bzw. der Kugel, dann würden wir alles Geschehen in dieser Natur ebenso wenig als schicksalsmäßigen Zwang empfinden, wie jenen Zusammenhang zwischen den drei Figuren oder die Entstehungsweise jeder einzelnen derselben in unseren Gedanken. Da Oldenburg den Augustinus Redivivus und die Erläuterungen dieses Buches nicht kannte, macht ihm Spinoza dies Sachverhältnis in einer anderen und auch kürzeren Weise plausibel, indem er fortfährt: eodem modo, ac omnes concipiunt, ex ipsius Dei natura sequi, ut Deus seipsum intelligat; quod sane nemo negat ex divina natura necessario sequi, et tamen nemo concipit, Deum fato aliquo coactum, sed omnino libere, tametsi necessario, se ipsum intelligere d. h. *„in der nämlichen Weise, wie alle begreifen, daß es aus Gottes Wesen selbst folge, daß Gott sich selber erkenne; denn niemand wird bestreiten, daß dies notwendig aus seiner Natur folge und doch kommt niemand auf den Gedanken, daß Gott unter irgend einem Zwange des Schicksals sich selbst erkenne, vielmehr glaubt jedermann, daß er dies mit völliger Freiheit, wenn auch notwendig, tue.“* Spinoza greift hier zu dem von mir so genannten Mittel der Imaginations-Argumentik d. h. er geht auf einen rein sprachlichen Begriff zurück, in dem so viel enthalten ist, wie rein logisch ausreicht, um zu dem nämlichen Endergebnis zu kommen, zu dem Philosophie auch gelangt. Der Begriff der Selbsterkenntnis gilt namentlich seit dem allbekanntesten Worte des Griechen Sokrates als ein Etwas, das bei uns Menschen nur erst höchst unvollkommen da ist und nach dessen Vervollkommnung ein jeder von uns streben soll. Gott dagegen, dessen Attribute oder Eigenschaften zuerst nur der Vergleichung mit menschlichen Eigenschaften ihr Dasein verdanken (vgl. Augustinus Redivivus Seite 90/91) und zwar als die Vollkommenheiten der menschlichen Unvollkommenheiten, stellen sich alle, die überhaupt an ihn glauben, auch im Besitze jener, dem Menschen mangelnden vollkommensten Erkenntnis des eigenen Wesens vor. Vergleiche auch die in Erläuterung 9 erwähnte populäre Definition von Gott. Diese vollkommenste Erkenntnis des eigenen Wesens erschließt sich, das will Spinoza sagen, dieses eigene Wesen einerseits völlig frei, andererseits aber doch notwendig. Das heißt, es ist undenkbar, daß es sich dasselbe nicht erschließe. An diesem Beispiele von der allgemein zugestandenen Selbsterkenntnis Gottes macht Spinoza auch der populären Auffassung

klar, daß etwas zwar notwendig, gleichwohl aber frei d. h. ohne Zwang geschieht. Denn unter einem solchen Zwange wird nur eine fremde Einwirkung verstanden, die bei dem gewählten Beispiele nicht in Frage kommen kann. Ebenso frei und doch notwendig wie das Selbsterkennen Gottes ist, ebenso frei und auch notwendig regiert Gott alles Geschehen.

Daß von der hiernach in Gottes eigenem Wesen begründeten Notwendigkeit allen Geschehens auch das Reich der menschlichen Handlungen nicht ausgeschlossen ist, sondern ebenfalls mit davon beherrscht wird, liegt auf der Hand, und zwar gleichgültig, ob wir als Noch-Tiere oder als Schon-Menschen handeln. Vergleiche Augustinus Redivivus Seite 182. Im ersteren Falle regiert das Gesetz der Tierheit, speziell dasjenige vom größeren Guten und kleineren Übel, im zweiten Falle dasjenige der Gedachtheit d. h. das Gesetz der Freiheit unseres eigenen — hierin gottähnlichen — Wesens.

Was nun den Lohn und die Strafe betrifft, auf die Oldenburg so viel Gewicht legt — kann wohl ein Tier, das, seiner Natur entsprechend, tierhaft handelt, Lohn oder Strafe empfangen? Oder welchen Lohn ein Mensch, der, ebenso nur seinem geistigen Wesen entsprechend, frei handelt? Eben dadurch erreicht er ja — im Bereiche der Philosophie — die *virtus* oder menschliche Vollkommenheit oder — im Bereiche der Religion — den Stand der Seligkeit (*statum beatitudinis*). Welch anderer Lohn sollte ihm noch werden können? Beide, Vollkommenheit und Seligkeit, schließen Ewigkeit ein und garantieren sie. Oder welche Strafe soll eben dieser Mensch, der selig sein könnte, noch empfangen, wenn er aus dem Stande der Seligkeit in den der Unseligkeit herabsteigt, um wieder zum Tier zu werden?

Wie kann da Rudolf Eucken auf Seite 140 der 11. Auflage seiner „Lebensanschauungen der großen Denker“ schreiben: „Das Rätsel des Ursprungs des Bösen ist auch vom Christentum nicht gelöst.“ Ein solches Rätsel ist für die vollendete Philosophie nicht vorhanden und erst recht nicht für das Christentum.

Freilich: Nicht mehr die einzelne Handlung ist es, auf die es zur Beurteilung ankommt, sondern der ganze Mensch, der nunmehr durch Gottes Geist, der in ihm ist, selbst zur Quelle aller Geböte geworden ist.

Eine andere Frage, die aber Oldenburg wiederum nicht gestellt hat, wäre die gewesen, wie es mit einem Wege vom Tiere zum Menschen bestellt ist? Oder weiter: Wie sich die Vollkommenheit

der Philosophie zur Seligkeit der Religion verhält? Ohne Not, wie wir wissen, ging Spinoza namentlich auf religiöse Fragen nicht ein. Das hier berührte Gebiet ist das Spezialgebiet Augustins, dessen Prädestinationslehre allerdings auch heute noch nicht verstanden ist, die aber nicht den Gegenstand des Briefwechsels bildet. Was im Anschluß an das angeführte Wort Euckens noch hierher gehört, ist die Bemerkung, daß alles von ihm weiterhin über das Christentum, Jesus und Augustinus Gesagte auf derselben Stufe steht, wie dies Wort selbst.

Alles dieses und noch viel mehr folgt aus den wenigen Worten Spinozas. Um noch eine weitere Anwendung auf den Tag zu machen — sieht denn die aufrichtige Demokratie nicht, daß sie ihren politischen Grundbegriff, die Gleichheit der Menschen, einzig und allein, da es vollendete Philosophie bisher nicht gab, dem Christentum verdankt? Und daß sie sich den Ast absägt, auf dem sie sitzt, wenn sie das Christentum zur „Privatsache“ macht? „Von Natur“ ist alles Individuelle, auch derselben Art, ungleich, wie jeder-mann sieht und Wissenschaft aufzeigt, und zwar um so ungleicher, je höher hinauf es in der natürlichen Entwicklung geht, insonderheit wo Seele und Geist eine Rolle zu spielen anfangen.

Nachdenken verlangt aber Spinoza. Deshalb fährt er weiter unten fort: *Ad haec pauca si attendere velis aliquantulum, non dubito quin facili negotio ad omnia argumenta, quae in hanc sententiam objici solent, respondere possis d. h. „wenn du auf dieses wenige auch nur ein wenig Aufmerksamkeit verwenden willst, so zweifle ich nicht daran, daß du mit leichter Mühe auf alle Gründe wirst antworten können, welche man dieser meiner Ansicht (von der Notwendigkeit alles Geschehens) entgegenzuhalten pflegt.“*

Dasselbe sage ich zu meinem Leser und überlasse ihm deshalb zum Nachdenken, was unmittelbar vor diesen Worten steht, zumal er jetzt besser ausgerüstet ist als Oldenburg.

Der von Oldenburg als Knoten empfundene Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit besteht also in Wahrheit nicht. Nur im Bereiche der Sprache und ihrer von den Sinnen hergenommenen Begriffe scheint er zu bestehen. Aber auch dieser Schein löst sich auf, wenn man dahinter kommt, daß es eine Freiheit, wie die Sprache sie annimmt, nicht gibt und daß sich der Sprachbegriff Freiheit nur auf Unkenntnis des Zusammenhangs aller Teile der Natur gründet, auf eine Unkenntnis, die sogar die Naturwissenschaft durchschaut hat. Denn auch diese lehrt, daß alles in der

Natur zusammenhängt, wenn sie unter Zusammenhang freilich auch nur erst das regelmäßige Nach-Einander von Erscheinungen versteht, das sie Kausalität oder Ursächlichkeit nennt.

Eine solche Art des Zusammenhanges ist für die Philosophie nicht vorhanden. Wie wenig dies der Fall ist, mag der Leser zu seinem Staunen daraus ersehen, daß ihr nicht einmal die Notwendigkeit des leiblichen Todes als eine philosophisch erkennbare Tatsache gilt, so sehr wir für unser Leibes- und Existenzleben von dieser Notwendigkeit praktisch durchdrungen sind. Einen Tod des Geistes aber kennt sie nicht nur nicht, sondern bestreitet ihn sogar.

Wenn es auf dem Gebiete, das wir in der vorigen Erläuterung berührt haben, einen Knoten gibt, so liegt derselbe, wie ebendort schon angedeutet, ganz wo anders. In der Frage nämlich, an der wir im Augustinus Redivivus auf Seite 182 vorübergingen, indem wir sagten, der einzelne könne „vorläufig“ noch — als ein Herkules am Scheidewege — wählen, ob er lieber Mensch d. h. wahrer Mensch oder Tier sein wolle.

Die Frage berührt u. a. das Verbindungsstück zwischen Philosophie und Religion. Wie kann es der natürliche Mensch zu Wege bringen, die Weiche zu erfassen, die ihn vom Geleise der Empfindenheit auf dasjenige der Gedachtheit und von dort weiter in das echte Reich des Geistes befördert, in dem die Liebe zu Gott den Menschen beherrscht und heiligt?

Spinoza hat über diese Frage nichts Spezielles zurückgelassen, und zwar aus Gründen, die in der damaligen Zeit lagen und, wie er voraussah, noch lange nachwirken würden. Ihm lag vielmehr in erster Linie an einer reinlichen Scheidung beider Gebiete. Diese Scheidung hat er im Theologisch-Politischen Traktat durchgeführt. Sie wollte er, zumal bei dem absoluten Mißverstehen, dem er begegnete, nicht wieder in Gefahr noch sich selber in den Verdacht bringen, als opferte er den Tendenzen und Strömungen seiner Zeit auch nur ein Titelchen seiner philosophischen Überzeugung auf. Erst mußte über den Unterschied beider Gebiete, der Religion und der Philosophie, Klarheit bestehen, ehe über ihre Verbindung etwas gesagt und insbesondere das Verbindungsstück erschöpfend ausgebaut werden konnte.

Er-
läuterung
49.

Die in der vorigen Erläuterung erwähnte Notwendigkeit des Todes beruht für uns Menschen nur auf einem regelmäßigen Nach-Einander von sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen oder Empfindenheiten. Trotz der allergrößten Regelmäßigkeit von solchen Erschei-

nungen haben wir aber in und mit ihnen doch nichts weiter als einzelne Stücke in der Hand, denen der Zusammenhang wahrer Gedanken oder, wie Goethe sich ausdrückt, „das geistige Band“, nämlich das Band wirklichen Geistes fehlt. Der Apostel Paulus meint zum Teil dasselbe, wenn er sagt, daß all' unser Wissen und Weisungen Stückwerk sei und als solches erst mit dem Vollkommenen aufhören werde. Dadurch hat auch er zum Ausdruck gebracht, daß erst im Zeichen der Vollkommenheit, also — für den Bereich der vollendeten Philosophie — unter dem Gesichtspunkte wahrer Gedanken ein anderer Zusammenhang als der durch jenes bloße Nacheinander der Erscheinungen vermittelte dieses Stückwerk binden und durchleuchten werde. Dann wird auch einleuchten, daß ein Begriff des Todes d. h. ein Begriff der Vernichtung eben dieses Geistes, der alles Stückwerk zusammenhält, sich selbst aber an Gott angebunden hat, für eben diesen Geist überhaupt nicht denkbar ist, so daß allein schon diese Undenkbarkeit die Ewigkeit des wirklichen Geistes gewährleistet. Diese Ewigkeit oder Unsterblichkeit des Geistes — nicht der Seele (anima) als des bloßen Lebens unseres Körpers — hat auch Sokrates an dem Tage, als er den Giftbecher trank, seinen Freunden, die um ihn trauern wollten, zum Troste vorgehalten, wenn sie diesen Trost auch noch nicht verstanden haben, wie aus Platons Phädon hervorgeht. Auf diesem Gebiete liegt auch die große Ahnung des Thomas von Aquino. Während nämlich das, was dieser bereits Metaphysik nannte, ebenfalls nichts weiter als ein bloßer Versuch war, die Erscheinungswelt zu erkennen, also ein Erkennen mit den nur von den Sinnen hergenommenen und auf sie wieder zurückgehenden Begriffen der alleruntersten Stufe der Begriffswelt, ahnte er sicher und richtig, daß über und hinter dieser Metaphysik noch ein unendlich weites Gebiet, das bis zu Gott hinanreiche, angetroffen werden könne. Daß dieses Gebiet von Augustinus, den er in philosophischer Beziehung bekämpfte, philosophisch bereits angebaut worden war, ahnte und durchdrang er nicht, weil sein Auge durch die philosophische Brille des Aristoteles auf die Kategorien der bloßen Existenz eingestellt war, die, wie wir aus Augustinus Redivivus wissen, nur eine verkappte Empfindenheit, also dem Verstehen und Gedachtwerden in der Weise wahrer Gedanken nicht zugänglich ist. Wer sich die Werke des großen Ahners von Aquino oder auch nur ein Handbuch darüber vornimmt, wird allein auf Grund des Spinoza und Augustinus Redivivus klar erkennen, wie auch dieser große Kirchenmann als Philosoph in dem Netz-

werk der Existenz und der von ihr ausgehenden Begriffe verstrickt war. Für die Sprachverwendungstechnik Spinozas hat die von dem Aquinaten ausgebildete Philosophie insofern eine gewisse historische Bedeutung, als es vielfach die technischen Ausdrücke dieser Philosophie gewesen sind, die Spinoza zum eigenen Gebrauche aufgenommen, aber mit neuem philosophischen Geiste erfüllt hat. Die positive Seite dieses neuen Geistes haben wir, soweit dies bisher möglich war, an den wahren und Zusammenhangsgedanken, die negative an den, solchen Gedanken unzugänglichen Empfindenheiten kennen gelernt.

Ein Merkmal derselben, ihre Einzelheit und Zusammenhangelosigkeit, hat Spinoza in dem Briefe, welcher Gegenstand der Erläuterung 43 war, besonders hervorgehoben, nämlich mit den Worten und in der Form, daß er den Zusammenhang der einzelnen Teile der Natur nicht kenne, und gerade dieses Merkmal müssen wir für das Verständnis des nunmehr folgenden Teiles des gegenwärtigen Briefes festhalten.

Er-
läuterung
50.

Nachdem Spinoza das ihm von Oldenburg mitgeteilte Hauptbedenken des Publikums gegen seine Schriften erledigt hatte, nimmt er die Erörterung seines vorigen Briefes wieder auf, und zwar in Anknüpfung an das neue Vorbringen Oldenburgs zu den einzelnen Punkten, um die es sich dort handelte. Er sagt:

Miracula et ignorantiam pro aequipollentibus sumpsi, quia ii, qui Dei existentiam et Religionem miraculis adstruere conantur, rem obscuram per aliam magis obscuram, et quam maxime ignorant, ostendere volunt, atque ita novum argumentandi genus adferunt, redigendo scilicet non ad impossibile, ut ajunt, sed ignorantiam d. h. „Wunder und Unwissenheit habe ich deshalb für gleichbedeutend genommen, weil diejenigen, welche Gottes Existenz und eine entsprechende Religion auf Wunder zu stützen versuchen, eine Sache, die schon für sich dunkel ist, an einer andern zeigen wollen, die noch dunkler ist und die sie erst recht nicht verstehen, und auf diese Weise eine neue Beweisart einführen, indem sie nämlich zwar nicht auf die Unmöglichkeit, wie man es nennt, sondern auf die Unwissenheit abstellen.“ Die dunkle Sache, von der Spinoza zuerst spricht, ist ein Gott, welcher „existiert“, also als ein von dem eigenen Körper verschiedener selbständiger Körper empfunden wird und eine diesem Fremdkörper entsprechende Religion. Eine gewiß dunkle Sache, wie wir ebenfalls finden werden, wenn wir an das dritte Kapitel des Augustinus Redivivus zurückdenken und nicht vergessen,

daß Spinoza im Rahmen seines Theologisch - Politischen Traktates philosophisch reden mußte. Denn um ein Thema gerade dieses Traktates handelte es sich bei der Frage um die Wunder. Diese selbst nennt er in unserem Briefe eine Sache, die noch dunkler als jene eben berührte dunkle Sache ist und die sie erst recht nicht verstehen. Noch dunkler als ein „existierender“ Gott und eine entsprechende Religion sind die Wunder insofern, als ich von jenen wenigstens weiß, daß sie nichts Wirkliches oder Positives d. h. durch den Geist Gesetztes, sondern nur Erzeugnisse sind, die ihren Ursprung in den Sinnen haben. Und dies ist immerhin ein richtiges Wissen, wenn es auch seinen eigentlichen Gegenstand, nämlich Gott und die Religion, in Wahrheit nicht aufhellt, sondern im Dunkeln beläßt. Von den Wundern dagegen, wenn ich überhaupt etwas von ihnen zu wissen behaupte, kann ich nur ein falsches Wissen haben d. h. ein geglaubtes, welches in Wahrheit keines ist. Vergleiche Augustinus Redivivus Seite 7—10. Denn wer eine bestimmte Sache auf Wunder stützt, behauptet, daß der „natürliche“ Zusammenhang der Dinge in diesem Falle aufgehoben und durch einen nicht-natürlichen ersetzt worden sei, und zwar zu dem Zwecke, um dadurch etwas Drittes zu beweisen.

Aber schon die erste dieser drei Behauptungen ist eine durchaus falsche Behauptung. Denn sie schließt die weitere falsche Behauptung in sich, als ob ich jenen — durch das Wunder aufgehobenen — sogenannten natürlichen Zusammenhang der Dinge oder Erscheinungen kenne. Das ist aber nicht der Fall. Insbesondere Spinoza hat erklärt, daß er ihn nicht kenne. Und auch wir wissen jetzt, daß er nicht zu kennen ist, wofern man nicht das bloße Nach-Einander von Erscheinungen darunter versteht, was zwar für das praktische Leben einen Sinn hat, philosophisch aber nichts besagt. Also ist das Wunder — insbesondere im Sinne Spinozas — eine noch viel dunklere Sache als die Dunkelheit um Gott und die Religion. Von dieser Dunkelheit ließ sich — philosophisch — doch wenigstens etwas sagen, wenn es auch negativer Natur war. Von jenem „natürlichen“ Zusammenhange aber läßt sich — wiederum philosophisch, und nur philosophisch reden wir hier — schlechterdings nichts sagen.

Hiermit ist aber nichts darüber gesagt, ob nicht der, welcher m Anfange bei Gott war, ohne den nichts geworden ist, was geworden ist, der daher von sich selber auch sagen konnte: „ich bin, ehe Abraham ward“, d. h. ob nicht der ewige Sohn Gottes, in dem

sich Gottes Weisheit am allermeisten unter allen Menschen geoffenbart hat, eine solche Einsicht in den „natürlichen“ Zusammenhang der Dinge besessen hat. Wir haben in Erläuterung 43 das me d. h. „ich“ ebenso besonders betont und unterstrichen wie das tu d. h. „du“ in dem Briefe an Albert Burgh auf Seite 7 und 8 des Augustinus Redivivus besonders betont und unterstrichen werden mußte. Rein grammatisch oder stilistisch läßt sich zwar in dem hier erörterten Briefe an Oldenburg diese besondere Betonung und Unterstreichung nicht ebenso rechtfertigen wie diejenige in dem Briefe an Burgh. Aber dem ganzen Sinne nach steht nichts im Wege anzunehmen, als habe Spinoza dem aufmerksam lesenden nachgeborenen Leser des gegenwärtigen Briefes, also dem eigentlichen Korrespondenten, an den er gerichtet ist (vergleiche Seite 3), durch solche Betonung andeuten wollen, daß er, Spinoza, sein eigenes Wissen und Nicht-Wissen zwar zum Maße des Wissens und Nicht-Wissens auch anderer Menschen, gleich ihm, machen könne, nicht aber zum Maße der Art, wie der ewige Sohn Gottes in die Zusammenhänge der Dinge hineinsehe. War der Geist des ewigen Sohnes Gottes in höherem Maße von Gottes Weisheit erfüllt, wie der Geist aller anderen Menschen, dann brauchte für ihn auch die Einschränkung nicht zu gelten, von der auf Seite 103 und 104 des Augustinus Redivivus die Rede ist und die den Grund enthält, warum eben diesem Geiste aller anderen Menschen jene Einsicht in die „natürlichen“ Zusammenhänge verschlossen sein muß.

Er-
läuterung
51.

Der Leser wird erkannt haben, wie schwer, ja unmöglich eine Verständigung zwischen Personen ist, von denen die eine nicht anders als philosophisch sprechen, die andere nicht anders als unphilosophisch hören kann. Dieser Fall liegt vor. Aber Spinoza erhält die Fiktion aufrecht, dermaleinst auch philosophisch verstehende Leser vor sich zu haben.

Der Leser wird aber weiter erkannt haben, daß ohne allererste Worte, wie sie im Spinoza und Augustinus Redivivus gesprochen wurden, auch für ihn das Verständnis der Briefe Spinozas völlig hätte verschlossen bleiben müssen, während er an Hand jener Worte die Freude genießt, sich den Inhalt dieser Briefe zum Teil selbst aufzuschließen.

Deshalb kann ich es mir auch ersparen, Wort für Wort den Kommentar dazu zu machen, sondern darf mich damit begnügen, hier und da auf schon Gehabtes hinzuweisen und dadurch dem Leser die eigene Anknüpfung seines Nachdenkens zu erleichtern.

So z. B. im Folgenden, wo von den Erscheinungen die Rede ist. Wir wissen aus dem 3. Kapitel des Augustinus Redivivus, daß sogar die gewöhnlichsten Wahrnehmungen im täglichen Leben — philosophisch gesprochen — eine sogenannte selbständige Existenz der dargestellten Körper nur vortäuschen und vortäuschen müssen, weil es sich dabei um die körperliche Ganz- und Unversehrterhaltung des Individuums handelt, ohne die ich weder philosophieren noch Christ sein kann. In — philosophischer — Wahrheit handelt es sich also auch bei diesen gewöhnlichsten Wahrnehmungen oder Erscheinungen um nichts anderes, als um Empfindenheiten des eigenen Leibes, näher um Gegenstands-Empfindenheiten. Erinnern wir uns nun an dasjenige, was wir von dem Zusammenhang der einzelnen Teile der Natur, zuletzt in der vorigen Erläuterung bei Gelegenheit der Wunder, gesagt haben, und achten wir ferner darauf, daß die einzelnen Empfindenheiten ebenfalls nichts weiter sind, als solche einzelne Teile der Natur, dann folgt gerade aus Spinozas Philosophie, und zwar auch aus dem Wenigen, was wir daraus schon wissen, daß nicht nur nichts gegen, sondern alles für die Tatsächlichkeit solcher Erscheinungen spricht, von denen die Rede ist; nur daß es sich — philosophisch gesprochen und wir sprechen hier philosophisch — auch bei diesen Erscheinungen, wie bei den alltäglichen Sinneswahrnehmungen, um solche der eigenen Körper handelt und handeln kann, wodurch sie aber eben den alltäglichen Wahrnehmungen in der Tat völlig gleich gestellt sind. Daß Spinoza dies nicht in der Weise der Sprache sagen konnte und wollte, ist verständlich. Er konnte es nicht, weil Oldenburg es mißverstanden hätte. Er wollte es nicht, weil es ihm für die Erörterung mehr auf das, was im Christentum allein geistig war und in alle Zukunft wie für jedermann so bleiben mußte, angekommen ist.

Was Auerbach mit „Fassungskraft“ übersetzt, ist das lateinische Wort *captus*, das uns schon im Augustinus Redivivus Seite 159 unten begegnet ist. Wenn der Leser nachschlägt, wird er finden, daß es sich dabei gerade um den vorgetäuschten Begriff selbständiger körperlicher „Existenz“ handelt d. h. um den Hauptbegriff der Sprache, dessen philosophische Umdeutung von grundlegender Bedeutung ist.

Was von den Erscheinungen der Jünger und Propheten gilt, das gilt natürlich auch von den Erscheinungen anderer besonders Gotterfüllter Menschen, deren es zu allen Zeiten in der christlichen Kirche gegeben hat. Die Kirche hat daher mit vollem Rechte an

Er-
läuterung
52

Er-
läuterung
53.

Er-
läuterung
54.

der Tatsächlichkeit solcher Erscheinungen festgehalten und nur immer genaue Untersuchungen über die Persönlichkeiten angestellt.

„Das Wort ward Fleisch“ ist ein Hauptthema Augustins. Daß Spinoza dies nicht in dem Sinne ablehnt, wonach Christus als Mensch auf Erden wandelte, ergibt sich schon daraus, daß ja nach seiner eigenen Ansicht in diesen Menschen Gottes Weisheit sich am allermeisten geoffenbart hat. Woran ihm liegt, ist, der von ihm erwähnten „sinnlichen“ Wahrnehmungsweise gerade der Juden entgegenzutreten. Auerbach übersetzt „sinnlich“, Spinoza aber sagt carnaliter d. h. „fleischlich“. Der Gegensatz ist spiritualiter d. h. „geistig“. Spinoza, für den das „Wort“ ewiger Geist ist, will insbesondere der jüdischen Mißdeutung vorbeugen, wenn er die Bildhaftigkeit des Ausdrucks „das Wort ward Fleisch“ doppelt und dreifach unterstreicht. Die Auslegung der Christen erkennt er ausdrücklich als eine geistige an.

26. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

εὖ πᾶρτεν.

Sie haben die Sache genau getroffen, wenn Sie als Ursache, weßhalb ich jene Schicksalsnothwendigkeit aller Dinge nicht verbreitet wissen will, meinen Wunsch annehmen, dadurch die Ausübung der Tugend nicht gehemmt, noch Belohnung und Bestrafung ihres Werthes beraubt zu sehen. Was Ihr jüngster Brief hierauf Bezügliches enthält, gibt der Sache noch nicht den Ausschlag, und beruhigt den menschlichen Geist noch nicht. Denn wenn wir Menschen in allen unseren Handlungen, sittlichen wie natürlichen, so in der Macht Gottes sind, wie der Thon in der Hand des Töpfers, mit welchem Rechte kann man dann Jemanden von uns anklagen, daß er auf diese oder jene Weise gehandelt, da es ihm ja durchaus unmöglich war, anders zu handeln? Können wir nicht Alle mit einander zu Gott sagen: dein unbeugsames Schicksal und deine unwiderstehliche Macht hat uns so gestellt, daß wir so handelten und nicht anders handeln konnten, warum also und mit welchem Recht überantwortest du uns den härtesten Strafen, die wir auf keine Weise vermeiden konnten, da du nach deinem Ermessen und Gutdünken Alles durch die höchste Nothwendigkeit thust und leitest? — Wenn Sie sagen, die Menschen sind bloß deshalb nicht zu entschuldigen, weil sie in der Macht Gottes sind, so möchte ich den Satz gerade umkehren, und mit größerem Rechte sagen, die Menschen sind deshalb durchaus zu entschuldigen, weil sie in der Macht Gottes sind. Denn der Einwurf liegt Allen nahe: es ist deine unausweichliche Macht, o Gott, deshalb bin ich mit Recht zu entschuldigen, daß ich nicht anders gehandelt habe.

Wenn Sie ferner Wunder und Unwissenheit noch immer als gleichbedeutend nehmen, so scheinen Sie die Macht Gottes und das

Wissen der scharfsinnigsten Menschen für gleich begrenzt zu halten, als ob Gott nichts thun und hervorbringen könnte, von dem die Menschen, wenn sie alle ihre Geisteskräfte anstrengen, nicht den Grund angeben könnten. Zudem ist die Geschichte von dem Leiden, dem Tode, dem Begräbniß und der Wiederauferstehung Christi mit so lebendigen und echten Farben beschrieben, daß ich es wagen möchte, Ihr Gewissen zu fragen: glauben Sie, wenn Sie nur von der Wahrheit der Geschichte überzeugt sind, daß sie eher allegorisch als buchstäblich aufgefaßt werden muß? Die Umstände, die die Evangelisten hierüber so deutlich angeben, scheinen durchaus darauf zu dringen, daß diese Geschichte buchstäblich zu nehmen ist. — Dieses Wenige wollte ich über diesen Gegenstand noch bemerken, ich wünsche innigst, daß Sie es einsehen und mit Ihrer Aufrichtigkeit freundschaftlich beantworten. Herr Boyle läßt Sie wieder verbindlich grüßen. Ueber die jetzige Thätigkeit der königlichen Sozietät will ich ein andermal schreiben. Leben Sie wohl und behalten Sie mich lieb.

London, 14. Januar 1676.

Oldenburg bleibt an Lohn und Strafe und an deren Notwendigkeit unlösbar fest hängen. Auch auf die Frage nach einem Wege vom Tier zum Menschen kommt er nicht; ebensowenig sieht er, obwohl er darüber hätte stolpern müssen, daß Spinoza die Begriffe bonum et malum in einem ganz anderen Sinne verwendet, als es seiner Philosophie entsprochen hätte. Denn auch hieran knüpft er keine Frage an. Und so erkennt Spinoza die völlige Aussichtslosigkeit, diesem Freunde irgendwie verständlich zu werden und ihm dadurch noch irgend etwas nützen zu können. Alle auf ihn selbst gewandte Mühe war umsonst.

Er-
läuterung
55.

28. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Hochgeehrtester Herr!

Wenn ich in meinem früheren Schreiben sagte, daß wir deßhalb nicht zu entschuldigen sind, weil wir in der Macht Gottes sind, wie der Thon in der Hand des Töpfers, so meine ich es in dem Sinne, daß nämlich Niemand es Gott zum Vorwurfe machen kann, daß er ihm eine schwache Natur oder einen unmächtigen Geist gegeben. Denn wie es widersinnig wäre, wenn der Kreis sich beklagte, daß ihm Gott nicht die Eigenschaften einer Kugel gegeben, oder ein Kind, das am Steine leidet, daß ihm Gott keinen gesunden Körper gegeben, eben so wäre es, wenn sich ein geistesschwacher Mensch beklagte, daß ihm Gott Seelenstärke und die wahre Erkenntniß und Liebe Gottes versagt habe, und daß er ihm eine so schwache Natur gegeben, daß er seine Begierden weder im Zaum halten noch mäßigen kann. Denn der Natur eines jeden Dinges kömmt nur das zu, was aus seiner gegebenen Ursache nothwendig folgt. Daß es aber nicht

der Natur eines jeden Menschen zukömmt, starken Geistes zu seyn, und daß es eben so wenig in unserer Macht ist, einen gesunden Körper als einen gesunden Geist zu haben, das wird Niemand leugnen, als nur wer sowohl die Erfahrung als die Vernunft leugnen will. — Sie erwidern aber: wenn die Menschen aus Naturnothwendigkeit sündigen, so sind sie also zu entschuldigen; Sie erklären aber nicht, was Sie daraus folgern wollen, nämlich, ob Gott nicht über sie zürnen kann, oder ob sie der Glückseligkeit, d. h. der Erkenntniß und Liebe Gottes würdig sind. Meinen Sie das erste, so gebe ich durchaus zu, daß Gott nicht zürnt, daß vielmehr Alles nach seiner Willensmeinung geschieht, ich gebe aber nicht zu, daß deßhalb alle Menschen selig seyn müssen, da die Menschen entschuldigt werden, und nichts desto minder der Glückseligkeit entbehren und auf vielfache Weise Ungemach erleiden können. Das Pferd ist zu entschuldigen, daß es kein Mensch ist, aber nichts desto minder muß es ein Pferd und kein Mensch seyn. Wer durch den Hundsbiß in Raserei geräth, ist zwar zu entschuldigen, und wird doch mit Recht erstickt, und wer seine Begierden nicht beherrschen und sie nicht durch die Furcht vor den Gesetzen im Zaum halten kann, der kann, obgleich er wegen seiner Schwäche zu entschuldigen ist, doch nicht die Seelenruhe und die Erkenntniß und Liebe Gottes genießen, sondern er geht nothwendig zu Grunde. Ich glaube nicht, daß es nöthig ist, hier darauf aufmerksam zu machen, daß die Schrift, wenn sie sagt: Gott zürne über die Sünder, er sey ein Richter, der die Handlungen der Menschen untersucht, ermittelt und richtet, nach menschlicher Weise und den überkommenen Volksmeinungen gemäß spreche, weil es ihre Absicht nicht ist, die Menschen Philosophie zu lehren und sie gelehrt, sondern sie gehorsam zu machen.

Ich sehe also nicht, wie ich deßhalb, weil ich Wunder und Unwissenheit als gleichbedeutend nehme, die Macht Gottes und der Menschen innerhalb derselben Grenzen einschließe.

Uebrigens nehme ich, wie Sie, die Leiden, den Tod und das Begräbniß Christi buchstäblich, seine Wiederauferstehung aber allegorisch. Ich gestehe zwar, daß diese von den Evangelisten mit solchen Umständen erzählt wird, daß wir nicht leugnen können, daß die Evangelisten selber geglaubt haben, der Körper Christi sey auferstanden, zum Himmel aufgestiegen und sitze zur Rechten Gottes, und daß dieß auch von Ungläubigen hätte gesehen werden können, wenn sie mit ihnen an den Orten gewesen wären, wo Christus selber den Jüngern erschien; hierin konnten sie sich aber, unbeschadet der Lehre des Evangeliums, getäuscht haben, wie sich das auch bei anderen Propheten ereignete, wovon ich im Vorhergehenden Beispiele gegeben habe. Paulus aber, dem Christus auch nachher erschien, rühmt von sich, daß er Christus nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste gekannt habe. — Leben Sie wohl und seyen Sie überzeugt, daß ich mit allem Eifer und aller Zuneigung bin Ihr etc.

Den Oldenburgschen Antwortbrief auf den vorstehenden Brief Spinozas kannte Auerbach noch nicht, denn er fehlt. Es ist der 79. Brief in der Ausgabe von Vloten & Land II 424.

In seiner Antwort auf den sterilen Fragebrief Oldenburgs spricht sich Spinoza so aus, wie er dies einem gegenüber tun muß, der an der rein sinnenmäßigen Auffassung der „Existenz“ festhält. Er bekämpft daher alle allein auf diesen Vulgärbegriff gestützten Anschauungen und Auffassungen.

Er-
läuterung
56.

Im übrigen spricht er in dem ersten und größeren Teile des Briefes rein philosophisch, ohne also auf die Frage einzugehen, ob und in welcher Weise die Religion dort einsetzen kann, wo die Philosophie mangels eines für sie reifen Geistes versagen muß.

In diesem ersten Teile des Briefes kommt das weiter oben erwähnte Individualistische aller einzelnen Dinge der Natur zu stärkstem Ausdruck.

Wenn die Schrift, insbesondere das Alte Testament, von Gott als Richter spricht, so tut sie dies insbesondere mit Rücksicht auf die Einzelgebote, die von der Autorität Gottes ausgegangen sind, sowie mit Rücksicht auf alle diejenigen, die noch nicht selbst zum Quell aller Gebote geworden sind und daher auch das Richtmaß ihrer Handlungen noch nicht in sich selbst haben. Diese bedürfen für sich noch eines äußeren Richtmaßes und einer Hand, die es an ihr Tun und Lassen anlegt.

Er-
läuterung
57.

Daß es nicht die Absicht der Schrift ist, die Menschen Philosophie zu lehren und sie gelehrt, sondern nur, sie gehorsam zu machen, hat Spinoza insbesondere auch im Theologisch-Politischen Traktat ausgeführt. Hier wiederholt er es Oldenburg und allen nachgeborenen Lesern gegenüber, um umgekehrt seine Zurückhaltung als Philosoph vor religiösen Fragen zu rechtfertigen. Denn auch die Philosophie hat sich zu hüten, rein religiöse Fragen beantworten zu wollen. Das Höchste, was sie im Verhältnis zur Religion leisten kann, ist, wie Augustinus lehrt, den Inhalt der Religion, soweit möglich, in wahre Gedanken aufzulösen d. h. auch dem Verstehen als solchem näher zu bringen.

Er-
läuterung
58.

Das „allegorisch“ im letzten Absatze des Briefes ist tiefsinniger, als die gewöhnliche Bedeutung des Wortes auf den ersten Blick erkennen läßt. Durch eine sogenannte Allegorie wird von dem Sprechenden eine anderere Bedeutung des Wortes angerufen, als die ist, welche es gewöhnlich d. h. buchstäblich hat. Wenn also die Wiederauferstehung hier allegorisch zu verstehen ist, so ist im Sinne Spinozas nicht darunter zu verstehen, was buchstäblich oder gewöhnlich darunter verstanden wird, nämlich — nicht die selbständige Körperlichkeit, welche der Existenzbegriff uns vortäuscht. Denn offenbar wird diese gewöhnlich darunter verstanden.

Er-
läuterung
59.

Welche Bedeutung — positiv — die Wiederauferstehung im Sinne Spinozas haben soll, sagt er nicht. Nicht die gewöhnliche.

Der Leser bemerke, daß er hier nicht wieder von einer geistigen Bedeutung spricht, was nahe gelegen hätte, wenn er dies an dieser Stelle hätte zum Ausdruck bringen wollen. Er hätte sich dann wieder der Begriffe carnaliter und spiritualiter d. h. „*fleischlich*“ und „*geistig*“ bedienen können, was sicher sehr gut zu einem derartigen Sinne gepaßt hätte. Er tut es nicht, weil ein derartiger Sinn nicht der Sinn ist, den er in Wahrheit hier für sich und — seine nachgeborenen Leser im Auge hatte. Vielmehr wollte er, ohne in eine nähere Erörterung darüber einzutreten, von neuem zum Ausdruck bringen, daß hier wiederum der bloße Existenzbegriff, wie wir ihn im 3. Kapitel des Augustinus Redivivus kennen gelernt haben, seine Rolle spiele und daß er, Spinoza, und mit ihm die vollendete Philosophie, gegen die Tatsächlichkeit der leibhaftigen Auferstehung nicht das mindeste einzuwenden habe, daß im Gegenteil nach dem Zeugnis der Personen, die von ihr berichten, nichts dagegen, sondern alles dafür spreche, so daß in der Tat die Wahrnehmung der Auferstehung auch des Leibes Christi auf keiner anderen Stufe stehe, wie die alltäglichsten Sinneswahrnehmungen. Dies ist hier die andere Bedeutung, welche Spinoza im Sinne hat.

Der Leser sieht mehr und mehr, wie das 3. Kapitel des Augustinus Redivivus über den „bloßen Existenzbegriff“ zum Angelpunkt der neuen — geistigen — Weltanschauung werden muß. Das heißt: die Auflösung dessen, was wir „Existenz“ zu nennen gewohnt sind, in eigene Empfindenheit und die Orientierung dieser letzteren an der Gedachtheit. Hier liegt deshalb auch der Schlüssel zur Vedanta-Philosophie der Inder. Die „Existenz“ ist der Schleier der Maya, der alles bedeckt und erst gelüftet werden muß, ehe die geistige, die reale Welt darunter zu erkennen ist. Der von Kant festgestellte Gegensatz von „Erscheinung“ und „Ding an sich“ ist ebenfalls eine der richtigen Ahnungen Kants, die Schopenhauer dann aufgenommen hat.

In den Rahmen der soeben dargelegten allegorischen Bedeutung, welche der leiblichen Wiederauferstehung Christi an dieser Stelle im Sinne Spinozas zukommt, paßt sehr gut auch das Folgende, wie der Leser jetzt finden wird, nachdem ihm die Augen dafür geöffnet sind. Die Jünger Christi können sich — unter dem philosophischen Gesichtspunkte des „bloßen“ Existenzbegriffes — über die Tragweite ihrer Erscheinungen nicht nur getäuscht haben, sondern sicher haben

sie sich unter diesem Gesichtspunkte darüber getäuscht, und zwar einfach deshalb, weil sie sich unter diesem nämlichen Gesichtspunkte auch über die Tragweite der allergewöhnlichsten Sinneswahrnehmungen getäuscht haben. Sie waren eben nicht dazu da, vollendete Philosophie zu studieren, sondern christliche Religion in sich aufzunehmen und zu verbreiten. Spinoza aber war dazu da, vollendete Philosophie zu lehren und bediente sich daher allein der Begriffe dieser Philosophie.

Die nach alledem für Spinoza selbst abzulehnende allegorische Bedeutung, wonach derselbe, an dieser Stelle, bei der Wiederauferstehung Christi die gewöhnliche und buchstäbliche d. h. leibliche Bedeutung in ihrem *G e g e n s a t z e* zu einer geistigen im Auge hat, wird dagegen von ihm selbst insofern für den Apostel Paulus in Anspruch genommen, als er von diesem sagt: *gloriatur, quod Christum non secundum carnem sed secundum spiritum noverit d. h. — nach der Auerbachschen Übersetzung — daß er von sich rühme, Christum nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste gekannt zu haben.*

Er-
läuterung
60.

Die philosophische Bedeutung des bloßen Existenzbegriffes erscheint vielleicht manchem in heutiger Zeit, wo nach großen Worten über einen Gerechtigkeits- und Versöhnungsfrieden schon der brutalste Gewaltfrieden im Gange ist, als ein Witz oder zum mindesten als eine schlechte Empfehlung für die vollendete Philosophie in ihrer Rolle als Führerin der Menschheit. Schon im Augustinus Redivivus ist ein solches Bedenken aufgetaucht. Vergleiche Seite 159 a. a. O.

Er-
läuterung
61.

Doch — Gemach!

Ganz abgesehen davon, daß diese Philosophie erst im Aufdämmern begriffen ist und, wenn sie erst zur Herrschaft gelangt, um so mehr zu revidieren haben wird, ist schon im Augustinus Redivivus zur Genüge hervorgehoben, daß nach dem Kernsinne dieser Philosophie zu dem *G e i s t e*, wenn dieser das Geschäft des höchsten Erkennens vollendet haben wird, sich auch die Tat gesellt, welche diesem Erkennen entspricht. Dann könnte es wohl sein, daß auch *dieses* Erkennen in Faust und Schwert fährt, zur Zähmung der Widerspenstigen, um den Aufstieg der Menschheit zu fördern.

Vielleicht ist diese Zeit gar nicht so fern. Als Ganzes ist Indien mit dem ihm von Spinoza und Augustinus dargereichten Schlüssel des bloßen Existenzbegriffes der Vollendung jenes höchsten Erkennens am nächsten. Wenn es ihm dann gelingt, gegen Englands bewußten Widerstand das Volksschulwesen nicht nur auf die frühere Höhe zu bringen, sondern auch so neu zu gestalten, daß die Urteils-kraft der Massen aufblühen kann, dann folgt automatisch dem Geiste

die Tat und lösen sich automatisch die Quadern, auf denen Englands erdrückende Weltherrschaft ruht.

Nur die Quadern der Macht, die der Geist zusammengefügt haben wird, werden die Zufälligkeiten überdauern, welche Furcht und böses Gewissen jetzt im brutalsten Gewaltfrieden zusammenschweißen suchen könnte. Die philosophische Vernichtung des bloßen Existenzbegriffes ist nur ein notwendiger Anfang, um dem Geiste und seiner Tat die Wege zu ebnet und zu der Erkenntnis vorzubereiten, daß zur Erreichung hoher Ziele — bloße Existenzen gering zu achten sind. Denn die bloße auf Unterschlupf und Nahrung eingestellte Existenz ist tierhaft und wertlos.

Der Gegensatz eines derartig wertlosen, weil tierhaften Existierens zu wertvolleren Daseinsarten wird nach dem Aufdämmern der vollendeten Philosophie mehr und mehr auch politisch wirksam werden, und zwar in demselben Maße, in welchem sich die in Rußland und Deutschland im Anschluß an die englische Philosophie zur Herrschaft gelangten kommunistischen Weltanschauungen auch politisch durchzusetzen versuchen werden. So wird der politische Kampf mehr, als dies bisher der Fall war, ein philosophischer Kampf d. h. ein Kampf um Weltanschauungen werden, und aus diesem Kampfe muß naturgemäß die der vollendeten Philosophie entsprechende Weltanschauung als Siegerin hervorgehen.

In welchem Maße insbesondere die Tierhaftigkeit einer Urteils- oder Handlungsweise schon jetzt zum Kriterium rein politischer Vorgänge gemacht wird, halte ich mit einem Blick in eine heutige Tageszeitung fest.

In No. 33 des Berliner Lokal-Anzeigers vom 28. Januar 1919 lese ich:

Der Vorwärts bemerkt zu den Worten, mit denen wir gestern des Kaisers zu seinem sechzigsten Geburtstage gedachten:

„Der Exkaiser wohnt in einem Schloß, ißt und trinkt gut, und der ihm drohende Kriegsschuldprozeß wird ihm auch nicht den Kopf kosten, dafür wird schon, wenn nicht das Solidaritätsgefühl der Monarchen, so doch der strafgesetzliche Grundsatz sorgen, daß Mangel an Zurechnungsfähigkeit Strafe ausschließt. Ginge es allen Deutschen nur halb so gut, wie dem „unglücklichen Mann in Amerongen“, so wäre uns um vieles leichter.“

Wir beschäftigen uns mit dieser Bemerkung nicht wegen ihrer jedes Maß übersteigenden Geschmacklosigkeit und ihres brutalen

Zynismus, sondern weil sie den Idealismus der Weltanschauung, auf den die Sozialdemokratie so stolz ist, mit wundervoller Anschaulichkeit Lügen straft. Diese Leute, die, wie die zur Gewohnheit werdenden gewissenlosen Streiks beweisen, die ganze Revolution nur unternommen haben, um besser wohnen, essen und trinken zu können, werden niemals begreifen, daß das Glück eines Menschen nicht nur vom Essen und Trinken abhängt. Sie sollten aber wenigstens, wenn sie dieser Meinung sind, sich freimütig zu ihr bekennen und der Welt nicht in „tränenelig-lyrischen“ Ergüssen, wie man sie zu Hunderten in ihren Organen lesen kann, vortäuschen, daß die Sozialdemokratie irgendein anderes Ziel verfolgt, als die möglichst gründliche Befriedigung der tierischen Bedürfnisse der Menschheit.

Der Leser sieht, daß es sich um die von der Entente aufgeführte Komödie der Kriegsschuld handelt, die zur Verdeckung eines Gewaltaktes aufgeführt werden soll. Nur wissen die Regisseure anscheinend noch nicht, wie sie den ersten Teil dieser Komödie, die Verurteilung Kaiser Wilhelms, durchführen sollen, ohne ein gefährliches Sacrificium intellectus d. h. *Opfer des Verstandes* zu bringen. Doch scheint in dieser Beziehung noch mancherlei bevorzustehen, an dem die vollendete Philosophie wird exemplifizieren können. —

Der nunmehr folgende Brief Oldenburgs, der letzte in der Korrespondenz zwischen diesen beiden Freunden, ist erst später in Amsterdam aufgefunden worden. Er hat deshalb in den nachgelassenen Werken keine Aufnahme gefunden und ist auch von Auerbach nicht übersetzt worden. Ich entnehme die Übersetzung deshalb der schon mehrfach erwähnten Briefwechsel-Übersetzung von Carl Gebhardt, um auch von dessen schöner Übersetzungsweise eine Probe zu geben.

Zu erläutern ist an diesem Briefe natürlich nichts. Oldenburg kommt auf seine alten Fragen zurück, auf die Spinoza seine Antworten bereits erteilt hatte. Es zeigt sich, daß Spinoza mit Oldenburg nicht einmal zu philosophieren anfangen konnte, da es diesem in den langen Jahren der Freundschaft nicht gelungen war, der ungefügen Körperwelt das Rückgrat zu brechen. Ehe dies aber nicht geschehen war, konnte diese ganze ungeheure Welt der existierenden Körper nicht zur Welt der eigenen Leibhaftigkeit eingehen und innerhalb dieser Welt nicht dazu drängen, einheitlich erfaßt zu werden und die Doppelheit von Körper und Geist und alles, was damit zusammenhängt, auszugleichen und auf diese Weise schließlich zur

idea adaequata d. h. zu dem Zusammenhangsgedanken zu gelangen, der von Gott bis zur einzelnen Empfindenheit reicht.

Das Schicksal der Korrespondenz zwischen Spinoza und Oldenburg ist mehr oder weniger auch das Schicksal aller anderen Korrespondenzen und in diesem Schicksal zwischen dem Denker und seinen Freunden ist das ganze Schicksal seiner Philosophie vorgebildet.

Hiernach lautet der letzte Brief Oldenburgs wie folgt:

29. Brief.

An den sehr geehrten Herrn Herrn Benedictus de Spinoza
Heinr. Oldenburg.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

In Ihrem letzten Briefe, den Sie mir am 7. Februar geschrieben haben, ist noch manches, das mir nähere Erwägung zu verdienen scheint. Sie sagen, ein Mensch könne sich nicht beklagen, daß Gott ihm die wahre Erkenntnis seiner und genügende Kräfte, um die Sünde zu meiden, versagt habe, da jedes Ding von Natur nur auf das Anspruch hat, was aus seiner Ursache mit Notwendigkeit folgt. Ich sage aber: da Gott, der Schöpfer der Menschen, sie nach seinem Bilde geformt hat, das doch offenbar Weisheit und Güte und Macht seinem Begriffe nach in sich schließt, so folgt doch offenbar ohne weiteres daraus, daß es mehr in der Macht des Menschen liegt, einen gesunden Geist als einen gesunden Körper zu haben, da die physische Gesundheit des Körpers von mechanischen Principien, die Gesundheit des Geistes aber von der *πρωτόφρεσις* und dem Ratschluß abhängig ist. Sie fügen hinzu, daß die Menschen entschuldbar sein und doch auf vielfache Weise gequält werden können. Das scheint auf den ersten Blick schwer zu glauben, und was Sie zum Beweise beifügen, daß ein durch einen Biß toll gewordener Hund zwar zu entschuldigen sei und doch mit Recht getötet werde, scheint mir in der Sache nichts zu entscheiden, da das Töten eines solchen Hundes ein Zeichen von Grausamkeit wäre, wenn es nicht notwendig wäre, um andere Hunde und andere Tiere und die Menschen selbst vor seinem tollwütigen Biß zu schützen. Wenn aber Gott, wie er es vermag, den Menschen einen gesunden Geist eingepflanzt hätte, dann wäre keine Befleckung von Lastern zu befürchten. Und nun scheint es mir doch sehr grausam, daß Gott die Menschen ewigen oder wenigstens harten zeitlichen Martern preisgibt wegen Sünden, die sie auf keine Weise vermeiden konnten. Zudem scheint der Inhalt der gesamten H. Schrift von der Voraussetzung auszugehen und sie in sich zu enthalten, daß die Menschen sich von den Sünden fernhalten können. Sie ist überreich an Verfluchungen und Verheißungen von Belohnungen und Ankündigungen von Strafen, die offenbar alle gegen die Notwendigkeit des Sündigens streiten und

die Möglichkeit, die Sünden zu vermeiden, in sich schließen. Bestreitet man das, so müßte man behaupten, der menschliche Geist handele geradeso mechanisch wie der menschliche Körper.

Wenn Sie ferner Wunder und Unwissenheit noch immer für gleichbedeutend halten, so scheint das auf der Voraussetzung zu beruhen, daß das Geschöpf Einsicht in die unendliche Macht und Weisheit des Schöpfers haben könne und haben müsse, während ich noch immer fest überzeugt bin, daß es sich damit ganz anders verhält.

Ihre Behauptung schließlich, Christi Leiden, Tod und Begräbnis sei zwar wörtlich zu nehmen, seine Auferstehung aber allegorisch, wird von Ihnen, wie mir scheint, durch kein Argument gestützt. Die Auferstehung Christi wird in den Evangelien meines Erachtens gerade so wörtlich berichtet wie das übrige. Und auf diesem Satz von der Auferstehung beruht die ganze christliche Religion und ihre Wahrheit; nimmt man sie weg, so fällt die Sendung Christi Jesu und seine himmlische Lehre in sich zusammen. Auch kann Ihnen nicht unbekannt sein, wieviel Mühe sich Christus nach seiner Auferstehung von den Toten gegeben hat, um seine Jünger von der Wahrheit seiner Auferstehung im eigentlichen Sinne des Wortes zu überzeugen. Dies alles in Allegorien verkehren zu wollen, ist geradeso, als trachte man, die ganze Wahrheit der evangelischen Geschichte zu untergraben.

Dies Wenige habe ich hier darlegen wollen, kraft der Freiheit zu philosophieren, die Sie mir, worum ich Sie inständig bitte, zugute halten mögen.

London, am 11. Februar 1676.

Gerne möchte ich über die gegenwärtigen Studien und Untersuchungen der Königlichen Gesellschaft mit Ihnen sprechen, wenn Gott mir Leben und Gesundheit gibt.

Spinoza-Blyenbergh.

Er-
läuterung
62.

Das Gegenstück zu Oldenburg ist Willem van Blyenbergh, von Beruf zwar nicht Gelehrter, wie jener, sondern Getreidehändler, im übrigen aber ebenfalls ein Mann, der die Wahrheit erforschen wollte, der indessen, ebensowenig wie Oldenburg, die Neigung und Fähigkeit hatte, auf fremde Gedanken, geschweige denn auf so tiefe, wie Spinozas, einzugehen.

Wie Carl Gebhardt in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Briefwechsels mitteilt, hatte Blyenbergh ein Jahr, bevor er die Korrespondenz mit Spinoza eröffnete, ein Büchlein herausgegeben, dessen Titel schon ihn charakterisiert und der wie folgt lautet: „Gotteserkenntnis und Religion, verteidigt gegen die Ausflüchte der Atheisten, worin mit klaren und natürlichen Gründen gezeigt wird, daß Gott eine Religion eingepflanzt und geoffenbart hat, daß Gott auch will, daß man ihm darnach diene und daß die christliche Religion nicht allein mit Gottes offenbarer Religion übereinkommt, sondern auch mit der uns eingepflanzten Vernunft.“ Hierzu bemerkt Carl Gebhardt mit Recht, daß die Kenntnis dieses Buches Spinoza vor einer ärgerlichen Enttäuschung bewahrt hätte. Später, so teilt Carl Gebhardt weiter mit, rächte sich Blyenbergh an Spinoza, der ihn wieder abgeschüttelt hatte, dadurch, daß er 1674 eine Schmähchrift von 500 Seiten gegen den Theologisch-Politischen Traktat herausgab, und zwar unter dem Titel „Die Wahrheit der christlichen Religion und die Autorität der hl. Schriften, verteidigt gegen die Argumente der Atheisten oder Widerlegung des gotteslästerlichen Buches, genannt Tractatus Theologo-Politicus“ und ihr ließ er 1682 eine nicht minder gehässige Schrift gegen Spinozas Ethik folgen. In seiner Vaterstadt Dordrecht bekleidete er verschiedene städtische Ämter und wurde daselbst später auch Bürgermeister.

1. Brief.

Wilhelm van Blyenbergh an Spinoza.

Mein Herr und unbekannter Freund!

Schon häufig habe ich Ihre neulich herausgekommene Schrift nebst dem Anhange aufmerksam durchgelesen. Ich sollte eher Anderen, als Ihnen, die hohe Gediegenheit, die ich darin fand, und das daraus geschöpfte Vergnügen erzählen, doch das kann ich nicht verschweigen, daß sie mir, je häufiger ich sie aufmerksam durchgehe, um so mehr gefällt, und ich beständig etwas darin finde, was ich vorher nicht bemerkt hatte. Jedoch will ich, um in diesem Briefe nicht als Schmeichler zu erscheinen, den Verfasser nicht all zu viel bewundern. Ich weiß, daß die Götter Alles nur um den Preis großer Anstrengungen verleihen. Um Sie aber nicht all zu lang mit meiner Bewunderung aufzuhalten, will ich Ihnen sagen, wer der Unbekannte ist, und wie es kommt, daß er sich eine solche Freiheit nimmt, an Sie zu schreiben. Es ist ein Mann, der von Sehnsucht nach reiner und lauterer Wahrheit getrieben, in diesem kurzen und hinfälligen Leben, so weit es unsere menschliche Geisteskraft gestattet, ganz in den Wissenschaften zu fußen trachtet, der sich bei der Erforschung der Wahrheit keinen andern Zweck vorgesetzt hat, als die Wahrheit selbst, der durch die Wissenschaften weder Ehrenstellen noch Reichthum, sondern reine Wahrheit und Ruhe als die Wirkung der Wahrheit zu erlangen sucht, und der von allen Wahrheiten und Wissenschaften sich an keiner mehr, als an der Methaphysik, wenn nicht durchgängig, doch theilweise ergötzt, und der seine ganze Lebensfreude darein setzt, seine Muße und seine erübrigten Stunden damit zuzubringen. Niemand aber ist so glücklich oder verwendet solchen Fleiß, wie Sie nach meiner Ueberzeugung angewendet haben, und deßhalb gelangt Keiner zu der Vollkommenheit, wohin, wie ich aus Ihrem Werke ersehe, Sie bereits gelangt sind. Mit einem Worte, es ist ein Mann, den Sie näher kennen lernen können, wenn es Ihnen gefällt, ihn sich so zu verbinden, daß Sie ihm sein zweifelhaftes Denken aufschließen und durchdringen. — Doch, ich kehre zu Ihrer Schrift zurück. Wenn ich darin Vieles fand, was mir außerordentlich zusagt, so habe ich darin auch einiges Schwerverdauliche gefunden, was mir, als einem Ihnen Unbekannten keineswegs ziemte, Ihnen vorzuwerfen, um so mehr, da ich nicht weiß, ob es Ihnen angenehm oder unangenehm seyn wird, und dieß ist der Grund, warum ich dieß vorschicke und Sie frage, ob ich mir — wenn Sie in diesen Winterabenden Zeit dazu haben, und es Ihnen gefällig ist, auf die Schwierigkeiten, die sich mir in Ihrem Buche noch darbieten, zu antworten — erlauben darf, Ihnen einige davon zu übersenden; jedoch nur unter der Bedingung und mit der Betheuerung, daß ich Sie nicht an einer nothwendigeren und Ihnen angenehmeren Sache hindere, weil ich außer den in Ihrem Buche gegebenen Versprechungen nichts sehnlicher wünsche, als eine ausführlichere Erklärung und Auslegung Ihrer Meinungen. Ich hätte das, was ich jetzt dem Papiere anver-

traue, wenn ich gesund wäre, persönlich dargelegt, weil mir jedoch erstlich Ihr Aufenthalt unbekannt, sondern auch mich eine contagiöse Krankheit und endlich mein Geschäft verhinderte, wurde dieses immer von einer zur andern Zeit verschoben.

Damit jedoch dieser Brief nicht ganz leer sey, und weil ich auch die Hoffnung hege, es würde Ihnen nicht angenehm seyn, will ich Ihnen nur Eins vorlegen: daß Sie nämlich hie und da, sowohl in den Prinzipien, als in den metaphysischen Betrachtungen (mögen Sie nun eine eigne Meinung, oder den Cartesius, dessen Philosophie Sie lehrten, erklären) behaupten, daß Erschaffen und Erhalten eins und dasselbe sey (was denen, die ihre Gedanken darauf gerichtet haben, an und für sich so klar ist, daß es auch die erste Erkenntniß ist), und daß Gott nicht blos die Substanzen, sondern auch die Bewegung in den Substanzen geschaffen habe, d. h. daß Gott nicht nur durch fortwährendes Schaffen die Substanzen in ihrem Zustande, sondern auch ihre Bewegung und ihr Streben erhalte. Gott z. B. bewirkt nicht nur, daß die Seele durch Gottes unmittelbares Wollen und Wirken (es ist eins, wie man es nennt) länger existirt und in ihrem Zustande verharrt, sondern er ist auch die Ursache, daß sie sich in solcher Weise zur Bewegung der Seele verhält, d. h. sowie das beständige Schaffen Gottes bewirkt, daß die Dinge länger existiren, so geschieht auch das Streben oder die Bewegung der Dinge durch dieselbe Ursache in ihnen, weil es außer Gott keine Ursache der Bewegung gibt. Es folgt also, daß Gott nicht nur die Ursache der Geistessubstanz, sondern auch von jedem Streben oder jeder Bewegung des Geistes ist, die wir Willen nennen, wie Sie an verschiedenen Orten behaupten; aus welcher Behauptung auch nothwendig zu folgen scheint, daß es entweder in der Bewegung, oder im Willen des Geistes nichts Böses gebe, oder daß Gott selbst unmittelbar jenes Böse thue, denn auch das, was wir böse nennen, geschieht durch die Seele, und folglich durch einen solchen unmittelbaren Einfluß und die Mitwirkung Gottes. Z. B. Adams Seele will von der verbotenen Frucht essen, es muß also nach dem oben Gesagten nicht nur folgen, daß Adams Wille dieses durch Gottes Einfluß will, sondern auch, daß er es so will, wie gleich gezeigt werden wird; so daß also jene verbotene Handlung Adams, insofern Gott nicht nur seinen Willen bewegte, sondern auch insofern er diesen auf solche Weise bewegte, entweder an sich nicht böse ist, oder Gott selbst das zu thun scheint, was wir böse nennen.

Weder Sie noch Cartesius scheinen diesen Knoten dadurch zu lösen, daß Sie sagen, das Böse sey das Nichtseyende, wobei Gott nicht mitwirkt; denn woher ging der Wille zum Essen, oder der Wille der Teufel zum Uebermuth aus? Denn da der Wille (wie Sie richtig bemerken) nichts von dem Geiste Verschiedenes, sondern diese oder jene Bewegung, oder ein Streben des Geistes ist, so wird er sowohl zu dieser, als zu jener Bewegung die Mitwirkung Gottes nöthig haben. Nun ist aber, wie ich aus Ihren Schriften sehe, Gottes Mitwirkung nichts Anderes, als eine Sache durch seinen Willen auf

diese oder jene Art bestimmen; woraus folgt, daß also Gott gleichermaßen bei dem bösen Willen, insoweit er böse ist, wie bei dem guten, insoweit er gut ist, mitwirke, d. h. ihn bestimme. Denn der Wille Gottes, der die absolute Ursache von Allem ist, was sowohl in der Substanz, als in dem Streben existirt, scheint auch die erste Ursache des bösen Willens zu seyn, insoweit er böse ist; sodann geschieht keine Willensbestimmung in uns, ohne daß Gott sie von Ewigkeit her gewußt hat, sonst, wenn er sie nicht gewußt, setzen wir in Gott eine Unvollkommenheit. Aber, wie hat sie Gott anders gewußt, als durch seine Beschlüsse? Seine Beschlüsse sind also die Ursache unserer Bestimmungen, und so scheint wiederum zu folgen, daß der böse Wille entweder nichts Böses ist, oder daß Gott die unmittelbare Ursache jenes Bösen ist und es thut. Die Unterscheidung der Theologen zwischen der Handlung und dem der Handlung anhängenden Bösen kann hier nicht Statt finden, denn Gott hat sowohl die Handlung, als die Daseynsweise der Handlung beschlossen, d. h. Gott hat nicht nur beschlossen, daß Adam essen solle, sondern auch, daß er nothwendig gegen den Befehl essen solle. Es scheint demnach wiederum zu folgen, daß entweder das Essen des Adam gegen die Vorschrift nicht böse ist, oder daß Gott selbst es thut. Dieß ist es, hochverehrter Herr, was ich im Augenblicke in Ihrer Schrift nicht begreifen kann, denn es ist gewagt, auf beiden Seiten das Aeußerste zu behaupten. Von Ihrem scharfsinnigen Urtheile und Ihrem Fleiße erwarte ich eine genügende Antwort, und hoffe, daß ich in meinen folgenden Briefen zeigen werde, wie viel ich Ihnen dabei zu verdanken habe. Seyen Sie, verehrter Herr, überzeugt, daß ich aus keiner andern Ursache, als aus Liebe zur Wahrheit frage. Ich bin frei, an keinen Beruf gebunden, ernähre mich von ehrbarem Handel, und wende die Zeit, die mir übrig bleibt, auf diese Gegenstände. Ich bitte noch ergebenst, daß Ihnen meine Einwendungen nicht unangenehm seyn mögen. Wenn Sie Willens sind, mir zu antworten, was ich sehnlichst wünsche, so schreiben Sie an etc.

Dortrecht, den 12. Decbr. 1664.

Wilh. van Blyenbergh.

Die im Eingange des Briefes erwähnte Schrift ist Spinozas Darstellung der Cartesischen Philosophie mit einem eigenen Anhang dazu unter dem Titel *Cogitata metaphysica* d. h. „*Metaphysische Gedanken*“. Vergleiche Spinoza *Redivivus* Seite 90 ff.

Er-
läuterung
63.

Das Lob, welches Blyenbergh dieser Schrift spendet, daß man nämlich bei jeder neuen Lektüre auch immer wieder etwas neues darin finde, trifft auf alle Schriften Spinozas zu, nur freilich in einem viel tieferen Sinne, als es sich der ziemlich unsympathisch anmutende Herr träumen ließ.

In einem vor mir liegenden Exemplare des Briefwechsels finde ich zum Eingange des Briefes die Worte vermerkt: „ziemlich auf-

geblasen und affektiert.“ Dasselbe will wohl J. Bluwstein sagen, wenn er bemerkt: „Blyenbergh beschreibt sich selbst vollständig genug.“ Auch sonst trifft Bluwstein das Richtige, wenn er die ganze Korrespondenz Blyenberghs mit kurzen Strichen wie folgt kennzeichnet: „Will man aus den so sehr weitschweifigen Gedanken, wo man eine sichtbare Freude am Aneinanderreihen von Begriffen spürt, den Kern herauschälen, so fällt er mit dem Inhalte der letzten Briefe zwischen Spinoza und Oldenburg zusammen. Es handelt sich um die Grundfrage, wie das Böse kommen könne, wenn Gott gut ist? wie sich die Strafe rechtfertigen ließe, wenn niemand schuldig ist?“

Wir ersehen schon hieraus, daß Spinoza vor einer Pferdarbeit steht, vielmehr vor der Arbeit an einem störrischen Esel, der im Grunde gar nicht belehrt sein will, sondern mit eigener Weisheit glänzen möchte.

2. Brief.

Spinoza an Wilh. van Blyenbergh.

Unbekannter Freund!

Ihren Brief vom 12. December, der in einem andern vom 24. desselben Monats beigeschlossen war, habe ich endlich am 26. zu Schiedam erhalten, woraus ich ersah, daß die Liebe zur Wahrheit Ihr Streben und diese allein das Ziel aller Ihrer Studien ist. Dieß hat mich, dessen Seele ebenfalls auf nichts Anderes gerichtet ist, zu dem Schlusse gebracht, nicht nur Ihren Wunsch, Ihre mir jetzt und in Zukunft zu übersendenden Fragen nach meinen Verstandeskräften zu beantworten, vollkommen zu willfahren, sondern auch von meiner Seite Alles beizutragen, was einer weiteren Bekanntschaft und aufrichtigen Freundschaft dienen kann; denn was mich betrifft, so stelle ich unter allem dem, was nicht in meiner Macht ist, nichts höher, als mit aufrichtigen Wahrheitsfreunden Freundschaft zu schließen, weil ich glaube, daß wir durchaus nichts in der Welt, was nicht in unserer Gewalt ist, ruhiger lieben können, als solche Menschen, weil es ebensowohl unmöglich ist, die Liebe aufzulösen, die sie gegenseitig für einander hegen — indem dieselbe in der Liebe, die jeder von ihnen zur Wahrheitserkenntniß hat, begründet ist — als es unmöglich ist, die einmal erfaßte Wahrheit selbst nicht festzuhalten. Diese Liebe ist überdem die höchste und angenehmste, die es in Dingen, die nicht in unserer Macht stehen, geben kann, indem nichts als die Wahrheit die verschiedenen Sinnesweisen und Gemüther im tiefsten zu vereinen vermag. Ich schweige von den hohen Vortheilen, die daraus entspringen, um Sie nicht länger bei Dingen aufzuhalten, die Sie ohne Zweifel selbst wissen, obwohl ich es bis jetzt that, um Ihnen um so besser zu zeigen, wie angenehm mir es auch in Zukunft seyn wird, Gelegenheit zu finden, Ihnen gefällig zu seyn.

Um jedoch die gegenwärtige Gelegenheit zu ergreifen, will ich zur Sache kommen und auf Ihre Frage antworten, die sich darum dreht, nämlich: daß es klar zu folgen scheine, sowohl aus Gottes Vorsehung, die sich von seinem Willen nicht unterscheidet, als aus Gottes Mitwirkung und aus der fortwährenden Erschaffung der Dinge, daß es entweder keine Sünden und kein Böses gibt, oder daß Gott diese Sünden und dieses Böse bewirke. Sie erklären aber nicht, was Sie unter Böses verstehen und so viel man aus dem Beispiel von dem bestimmten Willen Adams entnehmen kann, scheinen Sie unter dem Bösen den Willen selbst zu verstehen, insoweit er als in solcher Weise bestimmt begriffen werde, oder insoweit er dem Gebote Gottes widerstreite, und deßhalb sagen Sie (wie ich ebenfalls, wenn sich die Sache so verhielte), es sey ein großer Unsinn eines von diesen beiden aufzustellen, nämlich: daß Gott selbst die Dinge, die gegen seinen Willen sind, thue, oder daß dieselben gut seyen, trotzdem, daß sie gegen den Willen Gottes stritten. Was mich betrifft, kann ich nicht zugeben, daß Sünde und das Böse etwas Positives sind, und noch viel weniger, daß etwas gegen den Willen Gottes ist, oder geschieht. Im Gegentheile sage ich, daß die Sünde nicht nur nicht etwas Positives ist, sondern ich behaupte auch, daß wir nur uneigentlich oder nach menschlicher Sprachweise sagen können, daß wir gegen Gott sündigen, wie wenn wir sagen, daß die Menschen Gott beleidigen.

Denn, was das erste betrifft, wissen wir, daß Alles, was ist, an und für sich betrachtet, ohne Rücksicht auf etwas Anderes, Vollkommenheit einschließt, die sich in jeder Sache soweit erstreckt, als sich das Wesen der Sache selbst erstreckt, denn das Wesen ist auch nichts Anders. Ich nehme z. B. den Entschluß oder den bestimmten Willens Adams, von der verbotenen Frucht zu essen. Dieser Entschluß oder dieser bestimmte Wille, an sich allein betrachtet, schließt so viel Vollkommenheit ein, als er an Realität ausdrückt, und das kann man daraus erkennen, daß wir nämlich in den Dingen keine Unvollkommenheit wahrnehmen können, wenn wir nicht auf andere Dinge Acht haben, die mehr Realität haben; und deshalb können wir in dem Beschlusse Adams, wenn wir ihn an sich betrachten und ihn nicht mit andern vollkommeneren oder einen vollkommeneren Zustand darstellenden Dingen vergleichen, keine Unvollkommenheit finden; denn man kann ihn ja mit unendlichen anderen in Bezug hierauf weit vollkommeneren Dingen vergleichen, wie mit Steinen, Baumstämmen u. s. w. Dieß gibt in der That auch jeder zu, denn jeder betrachtet die Dinge, die er bei dem Menschen verabscheut, und mit Widerwillen ansieht, bei den Thieren mit Bewunderung, wie die Kriege der Bienen und die Eifersucht der Tauben u. s. w., was man bei den Menschen verachtet, und weßhalb man nichts desto weniger die Thiere für vollkommener hält. Da dieß so ist, so folgt klar, daß die Sünden, da sie nichts als eine Unvollkommenheit anzeigen, nicht in Etwas bestehen können, was eine Realität ausdrückt, wie in Adams Beschluß, und in dessen Ausführung.

Ueberdieß können wir auch nicht sagen, daß Adams Wille mit dem Gesetze Gottes streite und daß er deßwegen böß sey, weil er Gott mißfallen hätte; denn außerdem, daß es eine große Unvollkommenheit in Gott setzte, wenn etwas gegen seinen Willen geschähe und wenn er etwas verlangte, dessen er nicht mächtig ist, und seine Natur auf solche Weise bestimmt wäre, daß sie, wie die erschaffenen Wesen mit manchen Dingen Sympatien mit anderen Antipathien hätte, so würde es auch überhaupt mit dem Willen der göttlichen Natur streiten; denn weil dieser von seiner Erkenntniß nicht verschieden ist, so ist es ebenso unmöglich, daß etwas gegen seinen Willen, als daß etwas gegen seine Vernunft geschieht, d. h. das, was gegen seinen Willen geschähe, müßte solcher Natur seyn, daß es auch seiner Erkenntniß widerstritte, wie z. B. ein rundes Viereck. Weil nun also der Wille oder der Beschluß Adams, an sich betrachtet, weder böß, noch auch eigentlich gesprochen gegen den Willen Gottes war, so folgt, daß Gott die Ursache davon seyn könne, ja, nach jenem Grunde, den Sie bemerken, seyn müsse; jedoch nicht, in sofern er böß war; denn das Böse, das darin war, war nichts Anderes, als der Zustand der Abwesenheit (*privatio*), welchen Adam wegen jener That annehmen mußte, und es ist gewiß, daß die Abwesenheit nicht etwas Positives ist, und daß dieselbe in Rücksicht auf unsere, nicht aber auf Gottes Erkenntniß so genannt wird. Dieß entspringt aber daraus, weil wir alle Eigenheiten derselben Gattung, Alles das z. B., was die äußere Menschengestalt hat, durch eine und dieselbe Definition ausdrücken, und deßhalb urtheilen, Alles das sey gleich geeignet zu der höchsten Vollkommenheit, die wir aus solcher Definition ableiten können: wenn wir aber Eines finden, dessen Werke jener Vollkommenheit widerstreiten, dann urtheilen wir davon, daß es derselben beraubt sey und von seiner Natur abirre, was wir nicht thun würden, wenn wir es nicht auf eine solche Definition zurückgebracht und ihm eine solche Natur beigelegt hätten. Weil aber Gott die Dinge weder abstrakt kennt, noch derartige allgemeine Definitionen bildet, noch den Dingen mehr Realität zukommt, als die göttliche Erkenntniß und Macht ihnen eingab und in der That beilegt, so folgt offenbar, daß man von jener Abwesenheit nur rücksichtlich unserer Erkenntniß, nicht aber rücksichtlich der Gottes sprechen kann.

Dadurch ist, wie mir scheint, die Frage ganz gelöst. Um jedoch den Weg noch mehr zu ebnen und allen Zweifel zu benehmen, muß ich nothwendig folgende zwei Fragen beantworten, nämlich erstens: warum die Schrift sagt, Gott züchtige, damit sich die Schlechten bekehren; sodann, warum er dem Adam verboten hat, von dem Baume zu essen, da er doch das Gegentheil beschlossen hatte. Zweitens, daß aus meinen Schriften zu folgen scheine, daß die Schlechten durch Stolz, Habsucht, Verzweiflung u. s. w. Gott eben so verehren, als die Guten durch Edelsinn, Geduld, Liebe u. s. w., weil sie ja den Willen Gottes vollziehen.

Zur Beantwortung des ersten sage ich, daß die Schrift, weil sie vorzüglich für das Volk paßt und dient, beständig in menschlicher

Weise spricht; denn das Volk ist zum Begreifen der erhabenen Dinge ungeschickt, und das ist der Grund, weßhalb ich überzeugt bin, daß Alles, was Gott den Propheten als zum Heile nothwendig offenbarte, als Gesetz niedergeschrieben ist; und auf diese Weise haben die Propheten ganze Erzählungen erdichtet, indem sie Gott, weil er die Mittel des Heiles und des Verderbens, deren Ursache er war, offenbart hatte, als König und Gesetzgeber schilderten, indem sie die Mittel, die nichts als Ursachen sind, Gesetze nannten und sie nach Art und Weise der Gesetze niederschrieben, das Heil und das Verderben, die nur Wirkungen sind, die nothwendig aus jenen Mitteln fließen, als Belohnung und Strafe aufstellten, und mehr nach diesem Gleichnisse, als nach der Wahrheit alle ihre Worte ordneten und Gott oft wie einen Menschen reden ließen, bald erzürnt, bald barmherzig, bald die Zukunft verlangt, bald von Eifer und Argwohn ergriffen, ja vom Teufel selbst betrogen, so daß die Philosophen und mit ihnen Alle, die über dem Gesetze sind, d. h. die der Tugend nicht als einem Gesetze, sondern aus Liebe, weil sie das Vorzüglichste ist, folgen, in derartigen Worten keinen Anstoß finden dürfen.

Demnach bestand das dem Adam erlassene Gebot blos darin, daß Gott dem Adam offenbarte, daß das Essen von jenem Baume den Tod bewirke, wie er uns durch den natürlichen Verstand offenbart, daß Gift tödtlich ist. Wenn Sie aber fragen, zu welchem Zwecke er dieß ihm offenbart habe, gebe ich zur Antwort, um ihn durch das Wissen um so vollkommener zu machen. Gott also fragen, warum er ihm nicht einen vollkommeneren Willen gegeben habe, ist eben so unsinnig, als zu fragen, warum dem Zirkel nicht alle Eigenschaften der Kugel gegeben sind, wie aus dem oben Gesagten ganz deutlich folgt und ich in der Scholie zu Satz 15 im ersten Theile der cartesischen Prinzipien bewiesen habe.

Was die zweite Schwierigkeit betrifft, so ist es zwar wahr, daß die Schlechten den Willen Gottes auf ihre Weise ausdrücken, sie sind jedoch deshalb mit den Guten in keinem Betreffe zu vergleichen. Denn je mehr Vollkommenheit eine Sache hat, um so mehr Theil hat sie auch an der Göttlichkeit und drückt um so mehr Gottes Vollkommenheit aus. Da also die Guten unschätzbar mehr Vollkommenheit als die Schlechten haben, so kann auch ihre Tugend mit der Tugend der Schlechten nicht verglichen werden, eben weil die Schlechten die göttliche Liebe entbehren, die aus der Erkenntniß Gottes fließt und durch die wir allein uns nach unserm menschlichen Verstande Diener Gottes nennen. Ja, weil sie Gott nicht kennen, sind sie nichts als ein Werkzeug in der Hand des Künstlers, welches unbewußt dient und im Dienste verbraucht wird. Die Guten dagegen dienen mit Bewußtseyn und werden im Dienen vollkommener etc.

Der Eingang der Antwort Spinozas entbehrt nicht der Romantik. Es klingt uns daraus große Sehnsucht nach einem wahren Freunde entgegen. Für einen solchen muß er, nach seinen Worten, den

unbekannten Briefschreiber halten. Rührend, zu sehen, mit welcher Freude Spinoza dieser Freundschaft entgegengeht. Es ist hier alles viel natürlicher als bei dem Freundschaftsbeginn mit Oldenburg, der einen gekünstelten Eindruck macht. Der Unterschied mag darin liegen, daß Spinoza den Landsmann Blyenbergh noch nicht von Angesicht zu Angesicht gesehen hatte und über ihn daher nur nach dessen Worten urteilen konnte, die in der Tat verführerisch schön über die Wahrheitsforschung lauteten und damit das Tiefste in Spinoza berührten. Um so herber war später die Enttäuschung.

Was Spinoza seinerseits über wahre Freundschaft sagt, ist einzigartig wahr und schön.

Er-
läuterung
65.

Einzigartig wahr und treffend ist auch gleich im Anfange ein anderes Wort von ihm, welches sogar der vollendeten Philosophie in ihrer Rolle als Führerin der Menschheit zum Wahlspruch dienen könnte: *nulla res, praeter veritatem, diversos sensus et animos penitus unire valet. Taceo maximas utilitates, quae inde fluunt d. h. „kein Ding vermag auch noch so verschieden gerichtete Sinne und Herzen so von Grund aus zu vereinigen, wie die Wahrheit. Über den sonstigen ungeheuer großen Nutzen, der aus solcher Einigkeit hervorgeht, schweige ich.“*

In der Tat! Wenn der Leser sich erinnert, daß Wahrheit (*veritas*) bei Spinoza wahre und Zusammenhangsgedanken darstellt, die zugleich Gewißheit und Notwendigkeit mit sich führen, dann mögen die Sinne der Menschen und ihre Willensbestrebungen vorher noch so sehr auseinandergegangen sein, — der wahre und Zusammenhangsgedanke, wenn er endlich da ist, zwingt sie doch alle in ein und dieselbe Bahn und Richtung. Und wenn erst alle Menschen einmütig sind, was ist ihnen dann unmöglich?

Der Leser sieht, daß Spinoza auch von der praktischen Bedeutung der vollendeten Philosophie auf das tiefste durchdrungen ist. Die verschieden gerichteten Sinne und Herzen, von denen er spricht, sind in diesem Zusammenhange nichts anderes als die unzähligen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bestrebungen.

Er-
läuterung
66.

Da Blyenbergh sich als schon geübten Wahrheitsforscher eingeführt hat, darf Spinoza annehmen, daß er durch eigenes Nachdenken nicht nur schon hinter das Geheimnis des bloßen Existenzbegriffes gekommen ist oder doch ohne weiteres darauf gebracht werden würde, sondern namentlich auch wisse, was „real“ oder „Realität“ und ferner, was ein *ens rationis* ist, das deutsche Übersetzer mit „Gedankending“ zu übersetzen pflegen. Vergleiche Spinoza

Redivivus Seite 37. Mein schlichter Leser dagegen, der sich philosophisch nicht ebenso aufgedonnert gibt, hat Anspruch auf vorherige Belehrung über diese Begriffe, damit er, wenn er im übrigen, nach der Vorschrift des Augustinus Redivivus Seite 7, nur interessiert, aufmerksam und unbefangen ist, weiterhin ganz aus eigenen Mitteln erkenne, was Spinoza und mit ihm die Geistesfürsten aller Zeiten über die „Realität“ gemeint haben.

Ein solcher Leser hat vielleicht auch schon gemerkt oder durchgeföhlt, daß die gelehrte Wissenschaft hier wiederum um einen Grundbegriff, den sie nicht verstanden und deshalb auch nicht „übersetzt“ hat, sondern einfach stehen ließ, wie die Katze um den heißen Brei herumgegangen ist. Es ist dies der Begriff der „Realität“ (realitas) um den sich hier in erster Linie alles dreht.

Wenn man aber schon nicht weiß, was „Realität“ bedeuten soll, wie soll man dann weiterhin wissen, was „mehr Realität“ (plus realitatis) bedeutet?

Die Elemente oder Grundbestandteile zum Verständnis der hier bedeutsamen Begriffe hat mein Leser schon in der Hand gehabt. Er braucht sie daher nur wieder aufzunehmen und zusammenzufügen, und zwar, um dabei gleich eine weitere Frucht zu zeitigen, am Leitfaden einer geheimnisvollen Strophe, welche den Kern der am Schlusse der Oldenburg-Korrespondenz erwähnten Vedanta-Philosophie Indiens enthält, die er sich damit zugleich so aufschließt, daß er mit einem Schlage die Identität des Grundgedankens der Vedanta-Philosophie mit denjenigen Spinozas und Augustins d. h. der vollendeten Philosophie zu erkennen vermag.

Er-
läuterung
67.

Die Strophe lautet :

In einer Strophe sei verkündet,
Was man in tausend Büchern findet:
Gott ist real, die Welt ist Schein,
Die Seele ist nichts als Gott allein.

Die vorher erwähnten Grundbestandteile sind im Spinoza Redivivus Seite 41 und 50/51 und im Augustinus Redivivus Seite 102—104 gegeben.

An der ersten Stelle — in der explicatio oder Erläuterung hinter der 20. Definition der sogenannten Leidenschaften im dritten Buche der Ethik — ist von der nicht mit Worten der Sprache darstellbaren Natur der „Dinge“ (natura rerum) die Rede. Diese „Dinge“

oder res enthalten das Grundwort, von welchem das Eigenschaftswort realis d. h. „real“ und das Hauptwort realitas d. h. „Realität“ abgeleitet ist.

Eine solche res, ob wir nun dieses lateinische Wort, das übrigens im Singularis und Pluralis gleich lautet, mit „Ding“, „Sache“, „Etwas“ oder sonst wie übersetzen, ist z. B. der gedachte Kreis oder die gedachte Kugel. Alsdann ist die natura oder Gedachtheit solcher res oder Dinge ihre vorgängige Entstehung durch Denken oder in wahren Gedanken. Wie wir insbesondere aus dem Abschnitt über die Experimente im 1. Kapitel des Augustinus Redivivus wissen, können wir aus dieser Entstehung die Eigenschaften (proprietas) der betreffenden Dinge so ablesen, daß wir dieselben ohne weiteren Beweis als wahr, gewiß und notwendig erkennen. Was nunmehr „real“ und „Realität“ bei Spinoza allein bedeuten können, liegt jetzt für jedermann auf der Hand. Nämlich „real“ nichts anderes, als „durch Denken entstanden“ und „Realität“ nichts anderes als etwa, um ein entsprechendes Hauptwort zu bilden, „Denkständigkeit“ d. h. die Tatsache, daß das betreffende „Ding“, um das es sich jeweils handelt, durch Denken entstanden ist und allein besteht, also nicht nur selbst, in seiner Bedeutung als dieses eine Ding, ein wahrer oder Zusammenhangsgedanke ist, und zwar mit allen Eigenschaften, die einem solchen anhaften, wie Gewißheit und Notwendigkeit, sondern auch durchgängig auf wahren Gedanken oder einem Zusammenhange solcher beruht, und daher das jeweilig letzte Glied eines bis auf Gott zurückführenden Gedankenzusammenhanges ist. In dem letzteren Punkte liegt die kleine Besonderheit, welche die Begriffe „real“ und „Realität“ in dem hier zur Erörterung stehenden Briefe von anderen wahren oder Zusammenhangsgedanken unterscheidet. Eine Kugel z. B. ist ein wahrer Gedanke, auch wenn ich seine Entstehung nur vom Halbkreise her ableite. Ebenso ist die Kette der Gedanken vom Punkte bis zur Kugel ein Zusammenhangsgedanke. Aber sie sind im Sinne unseres Briefes keine Realitäten, weil sie nicht den jeweils größten Zusammenhang bis zu Gott her- und darstellen. Unter „Realität“ oder „Gottständigkeit“ verstehen wir also einen Zusammenhangsgedanken, der — durch wie viele Gedankenglieder er auch hindurchgehen mag, schließlich auf Gott steht und fußt, mithin einen Zusammenhang, der alles, wovon gerade die Rede, mit Gott selbst in Verbindung bringt oder an ihn anschließt oder wie wir dies Verhältnis sonst bezeichnen wollen. Denn nachdem wir die Sache, die zu bezeichnen ist, richtig erfaßt haben, kommt

es, wie wir insbesondere von den Experimenten her wissen, auf das Wort zur Bezeichnung wenig an.

Der Leser weiß nunmehr, was Spinoza in dem Briefe unter den Worten versteht, die Auerbach mit „real“ und „Realität“ übersetzt hat. Er weiß daher auch, was es zu bedeuten hat, wenn Spinoza sagt, die eine Sache habe „mehr“ Realität (plus realitatis) wie die andern. Die Kette wahrer Gedanken z. B. vom Punkte bis zum Kreise ist nach der Zahl der Glieder, die sie bilden, kleiner als die Kette vom Punkte bis zur Kugel. Die Kugel hätte also „mehr“ Realität, als der Kreis, wenn diese Gedankenzusammenhänge bis auf Gott zurückführten, was sie nicht tun, da sie nur bis zu dem sogenannten Punkte durchgehen. Aber z. B. der Gedanke des Tieres hat unter demselben Gesichtspunkte offenbar „mehr“ Realität wie der Gedanke des Baumes, und dieser wieder mehr wie der des Steines, so daß z. B. der Gedanke des — wahren — Menschen mehr Realität als alle vorausgegangenen hat.

Ehe wir jetzt zusehen, wie sich diese Aufhellung der den Angelpunkt des Briefes bildenden Begriffe für unser Verständnis desselben als fruchtbar erweist, wollen wir jene anderen Früchte pflücken, von denen oben, im Anschluß an die Strophe, die Rede war und die uns nach Aufhellung dieser Begriffe von selbst in den Schoß fallen sollten.

„Gott ist real, die Welt ist Schein.“

Getroffen sind hiermit in der Tat die Gegensätze der Gedachtheit, also des Geistes, und der Empfindenheit, also der Sprache, des Gedächtnisses und der Sinne, und zwar bis zur äußersten Spannung dieses Gegensatzes von Gott bis zum bloßen Existenzbegriffe.

Diese weiteste Spannung zwischen Gott als dem größten uns zugänglichen, Alles umfassenden Zusammenhangsgedanken einerseits und dem bloßen Existenzbegriffe andererseits ist hier als der Kern der indischen Vedanta-Philosophie zum Ausdruck gebracht. Wer zweifelt daran? Und wer versteht nicht, daß so die Wahrheit über Gott und die Welt in der Tat auf die kürzeste Formel gebracht ist? Gott gleich Geist, Welt gleich bloße Existenz! Und nun die Seele?

„Die Seele ist nichts als Gott allein,“

wie die vierte Zeile der Strophe verkündet.

Aus Augustinus Redivivus wissen wir, daß der bloße Existenzbegriff — d. h. die „Welt“ und der „Schein“ der dritten Zeile —, an der Gedachtheit orientiert, nichts als Empfindenheit ist, die „existierende“ Welt also als Summe aller Gegenstandsempfindenheiten zum Ganzen der Empfindenheit gehört, das im Sprach-Ich

dem Bewußtsein, als Sitz und Zentrum aller einzelnen Empfindenheiten, aufgegangen ist. „Welt“ und „Schein“ sind also, ebensowenig wie die bloße Existenz, etwas Drittes neben der Empfindenheit, so daß es, trotz ihrer, bei jenen beiden Reichen, der Gedachtheit und Empfindenheit, sein Bewenden behält und wir nur festzustellen haben, daß die Seele hier nichts anderes ist, als das Ganze oder das Ich der Empfindenheit, und wir uns sonach nur mit diesem abzufinden d. h. nur dieses auf Gedachtheit, Geist, Gott zurückzuführen haben.

In einem Punkte wenigstens, dies haben wir aus dem Augustinus Redivivus ersehen, muß das Ich der Empfindenheit mit dem Ich der Gedachtheit zusammentreffen, da wir dieselben sind, welche empfinden und denken, — wenn wir denken. Vergleiche a. a. O. Seite 124. In den „Hypothetischen Früchten“ aber ist dem Menschen als Ziel aufgestellt, sich ganz zum Ich der Gedachtheit aus- und aufzubauen. Was hier vorerst als Ziel erscheint, ist in unserer Zeile bereits als erreicht hingestellt. Damit ist das Ganze der Empfindenheit auf ein entsprechendes Ganzes der Gedachtheit, also auf Geist und Gott zurückgeführt und nunmehr das Reich der Empfindenheit restlos in das des Denkens aufgegangen. Es bildet jetzt mit ihm eine einzige „Realität“, so daß in der Tat die Seele, unter diesem Gesichtspunkte, nichts ist als Gott allein, und daß der Schöpfer der Vedanta-Philosophie hiernach schon wußte, was um vieles später z. B. die deutsche Mystik erst ahnte, wenn Eckkart die Seele gleichen Wesens mit Gott pries. Aber jetzt können wir auch dieser Ahnung einen bestimmteren Sinn unterlegen, indem wir für den — auch hier noch ausstehenden — bestimmten Inhalt wenigstens die Form gefunden haben, in der er sich darbieten muß, nämlich die Form der Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit, eine Form, die es, vermöge ihrer Eigenart, bewirkt, daß sie sich mit ihrem Inhalte zu einem ununterscheidbaren Ganzen verschmilzt und somit selbst ein integrierender Teil dieses Ganzen wird.

Somit wird die vierte Zeile in ihrer Wahrheit zu einer unerschöpflich trostreichen Verheißung, nachdem vorher die dritte, u. a. durch Aufdeckung des Existenz-Scheines der Welt, den theoretischen Untergrund dafür gelegt hat.

Schopenhauer hat in dieser Aufdeckung nur das scheinbar Trostlose gesehen, darin ein abgeschlossen Negatives erblickt und deshalb den Brahmanismus für nichts als eine weltverneinende Religion gehalten. Für das Positive, Trostreiche, zu welchem jenes Negative nur den unerläßlichen Auftakt bildet, hatte er kein Auge.

Der Leser aber hat jetzt Auge dafür.

Vielleicht z. B. auch für das auf Seite 54 des Spinoza-Redivivus erwähnte Buddha-Wort, welches er dann zuerst wie folgt umformt: Wer die „reale“ Verkettung von Ursache und Wirkung kennt, für den gibt es weder ein „existierendes“ Etwas noch ein Nichts. Lichtklar! Die „reale“ Verkettung ist die geistige, wie sie, nach Analogie der Anmerkung zum 11. Lehrsatz des 2. Teils der Ethik, im höchsten Sinne nur Gott allein zukommt. Vergleiche Augustinus Redivivus Seite 102—104. Das „existierende“ Etwas ist die „Welt“ und ihr „Schein“, welche beide zwar „Nichts“ im Sinne der Gedachtheit, aber doch wiederum nicht „Nichts“ im Sinne der Empfindenheit sind.

Die gute, alte Existenz! Die doch für Tier und Noch-Tier Ein und Alles ist! Wie übel wird ihr in der Philosophie mitgespielt! Ja, die bisherige Philosophie treibt geradezu Schindluder mit ihr, wie uns dies bereits, im Spinoza Redivivus, der Zweifel an dem So-Sein der Dinge und der radikale Zweifel an ihrem Ü b e r h a u p t-Sein gezeigt hat. Vergleiche a. a. O. Seite 88—91 und 98 ff. Noch viel schlimmer aber treibt es mit ihr die sogenannte Erkenntnistheorie, eine Wissenschaft, vor der dem Laien, namentlich mit Rücksicht auf Kants Kritik der reinen Vernunft, bisher hat schaudern können, die sich ihm jetzt aber als nichts weiter darstellen wird, als eine besondere A b t e i l u n g der bisherigen Philosophie zu dem alleinigen Zwecke, die Existenz mit allen Mitteln zu verdächtigen. So wird diese Ärmste aus ihrer gut bürgerlichen Position herausgejagt, überall umhergestoßen, so daß sie nicht mehr weiß, wohin? Vor mir liegen zwei dicke Bände von zusammen 1339 Seiten, die sich mit nichts anderem, als mit der Geschichte dieser Hatz beschäftigen. Der Titel lautet: „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“ von Dr. Ernst Cassirer, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin, 1906 und 1907. Kann man es der Existenz verdenken, wenn sie endlich zu wissen verlangt, was sie denn nun sei, wenn sie nicht mehr dasjenige sein dürfe, als was sie so lange gegolten und in Ehren gestanden? Auf diese Frage gibt die bisherige Philosophie keine Antwort. Erst die vollendete Philosophie nimmt die Gequälte an ihre Brust und spricht: die Empfindenheit ist deine irdische Heimat! Da ruhe aus! Und von dort gehst du dereinst in die wahre, die himmlische Heimat der Gedachtheit, des Geistes, Gottes ein!

Ist das nicht ein Schicksal?

Welcher meiner Leser wird da noch einen Blick in solche dicken Bücher tun? Weiß er nicht schon jetzt viel mehr, als er jemals aus

jenen 1339 Seiten mühsam und nur in langer Zeit herauslesen könnte? Viel mehr, als ihm diese Lektüre überhaupt bieten kann? Ja, er weiß sogar, mittels des schon im Spinoza Redivivus erwähnten Maßstabes, wie weit jeder einzelne der Versuche, das sogenannte Erkenntnisproblem zu lösen, von der Wahrheit entfernt geblieben ist. Vergleiche Spinoza Redivivus Seite 23. Er weiß, daß es sich bei all' diesen Versuchen um nichts weiter, als bloß um mehr oder weniger richtige Ahnungen des richtigen philosophischen Sachverhalts gehandelt hat, wobei der Unterschied der einzelnen Ahnungen voneinander nicht das geringste Interesse mehr hat.

So viele Früchte sind uns als die Folge der Aufhellung einiger Grundbegriffe unversehens in den Schoß gefallen!

Und jetzt wollen wir sehen, wie wir uns mit Hilfe dieser Grundbegriffe den Sinn des vorliegenden Spinoza-Briefes spielend leicht erschließen.

Er-
läuterung
68.

Es war schon früher gelegentlich die Rede davon, daß vollendete Philosophie zwar auch das Verbindungsstück zwischen ihr und der Religion aufzuzeigen imstande und verpflichtet sei, daß aber der Philosoph dieses Verbindungsstücks nicht Spinoza, sondern Augustinus gewesen ist. Jener wollte es geflissentlich nicht sein, weil ihm zu allererst um eine reinliche Scheidung beider Gebiete zu tun war. Deshalb schaltet er aus seiner Philosophie völlig die Frage aus, ob Gott etwa gegen das Verharren des Menschen in der Tierheit gleichgültig sei? Trotzdem aber ist klar, wie auch Spinoza auf diese Frage geantwortet hätte. Wenn wir uns nämlich die Anlage zu wahren Menschentum nicht selbst verliehen haben, sondern sie uns von Gott verliehen worden ist, dann muß sie entweder, wie in vollendeter Philosophie, von selbst marschieren oder aber von Gott auch in Marsch gesetzt werden, wie in der Religion. Hiernach gibt es, trotzdem der Mensch als Noch-Tier eine ebensolche „Realität“ und damit in sich ebenso vollendet und vollkommen ist, wie das nämliche Geschöpf als Schon-Mensch, dennoch einen Aufstieg von dem einen zum anderen und deshalb nicht nur die Frage, ob dieser Aufstieg im konkreten Falle schon erreicht ist oder nicht, sondern zugleich auch die Möglichkeit, die mit den verschiedenen Stufen verbundenen Zustände als verschiedene Entwicklungszustände einer und derselben „Sache“ (res) miteinander zu vergleichen und — als Ergebnis dieser Vergleichung — den einen dieser beiden Zustände als vollkommener oder weniger vollkommen zu bezeichnen wie den anderen. Hierbei nehmen aber diese Bezeichnungen ihre Bedeutung — der höheren

oder niederen Einschätzung — von der gewöhnlichen Sprache her, die allein, zum praktischen Gebrauche, eine solche Einschätzung kennt und ihrer für die Existenzzwecke auch nicht entraten kann. Unter demselben Gesichtspunkte kann man solche verschiedenen Zustände einer und derselben „Sache“ (res) auch „gut“ und „böse“ oder „Sünde“ nennen. Aber man muß sich bewußt bleiben, daß alle diese Worte nicht etwa ein Manco an der „Realität“ selbst bezeichnen, um die es sich jeweils handelt, d. h. also, daß der „Sache“ nicht etwa eine Eigenschaft fehle, die sie — auf dieser Stufe — haben müßte, sondern daß von einem solchen Manco eben nur mit Rücksicht auf zwei Entwicklungsstufen, die miteinander verglichen worden sind, die Rede sein kann, und daß damit nichts anderes gesagt werden soll, als daß die noch nicht bis zur Höhe ihrer Veranlagung entwickelte „Sache“ auch diejenige Beschaffenheit noch nicht besitze, mit welcher erst die voll entwickelte „Sache“ geschmückt sein könne. Daraus folgt, daß jenes Manco, bezeichne man es nun als Unvollkommenheit, Böses oder Sünde, nur ein „Etwas der Vergleichung“ ist oder, lateinisch oder vielmehr Spinozistisch, ein *ens rationis*, also kein „Gedankending“, bei dem man sich überhaupt nichts denkt (vgl. Spinoza *Redivivus* Seite 37), sondern nur das Erzeugnis einer Betrachtungsweise, wie sie nur dem Tiere oder dem Menschen auf der Tierstufe eigen ist. Das Tier oder der Mensch ist zu Existenzzwecken auf diese Betrachtungsweise, welche die Empfindenheitseinzelheiten zum Gegenstande hat, angewiesen, während z. B. Gott, für den es solche Einzelheiten nur auf dem Umwege über die Leibesbedürftigkeiten seiner Geschöpfe gibt (vgl. Augustinus *Redivivus* Seite 102—104), nur auf eben diesem Umwege das tut, was wir vergleichen nennen. Abgesehen von einem solchen „Etwas der Vergleichung“ besagt jenes Manco der Unvollkommenheit, des Bösen, der Sünde oder wie wir dasselbe auch sonst immer bezeichnen wollen, philosophisch betrachtet, absolut nichts, also namentlich nichts Positives oder keine Gedachtheit. Vergleiche Augustinus *Redivivus* Seite 179. Es gehört vielmehr ebensosehr zur „Realität“ der betreffenden Unterstufe der Entwicklung, wie sein entsprechendes Positives zur „Realität“ der betreffenden Oberstufe gehört.

Wenn also Adam von dem Apfel aß, so hat er, unter dem dargelegten Gesichtspunkte, zwar vielleicht gesündigt, im übrigen aber nur die „Realität“ der Stufe, die er inne hatte, ausgefüllt oder vollendet. Ich sage „vielleicht“; nämlich nur dann, wenn es ihm durch eine göttliche Heilsordnung schon möglich gewesen ist, eine Stufe

hinaufzusteigen. Ob aber in der Tat eine solche Möglichkeit bestanden hat, können wir philosophisch nicht beurteilen. Denn von einer Heilsordnung, auf die sich eine solche Möglichkeit gründen und die sich dann doch der natürlichen Reihenfolge der Stufen, von unten nach oben d. h. der natürlichen Entwicklung von der Stufe mit „weniger Realität“ zu der Stufe mit „mehr Realität“ anschließen müßte, berichtet uns Moses nichts. Ja, er hat sich den Weg zur Darstellung einer solchen Heilsordnung dadurch selbst verbaut, daß er, wie wir wissen, die natürliche Stufenfolge umkehrte und den — wenigstens für die Autorität Gottes empfänglichen — Menschen Adam zum Tiere Adam heruntersinken ließ. Vergleiche Augustinus Redivivus Seite 175—178. Das Gebot, sich nicht vom Baume der Erkenntnis zu nähren, sowie die Eröffnung der Folge, wenn dies dennoch geschehe, waren ersichtlich ganz äußerlich in das Triebwerk des Gesetzes vom größeren Guten und kleineren Übel eingefügt, so daß Gebot und Übertretungsfolge, wie z. B. heutzutage Recht und sogenannte Moral, zwar als Maßstab des Handelns dienen und an jedes einzelne Tun, sowohl vorher wie nachher, angelegt werden konnten, trotzdem aber immer nur innerhalb dieses Triebwerkes — der Tierstufe — selbst zu wirken vermochten, weil sie niemals Kraft besaßen, den ganzen Menschen, als alleinige Quelle aller einzelnen Handlungen, zu ergreifen und dadurch jenes Triebwerk und seine Maßstäbe überhaupt auszuschalten.

Natürlich hatte Moses seinen guten Grund für das Einzelgebot, ebenso wie später für die zehn Einzelgebote. Er, wie z. B. Mohamed, hatten erst irdische Gemeinschaften zu begründen. Wohl wußte er, daß seine Einzelgebote nicht das Höchste seien, auf welches die Liebe und das Erbarmen Gottes der Menschheit Anspruch verliehen hatten. Deshalb wies er auf einen Höheren, Christus, hin, der nach ihm kommen würde. Für ihn aber und seine Zeit mußte es bei den Einzelgeboten sein Bewenden haben. Um das jüdische Volk gleichwohl zum auserwählten zu machen, genügte es Gott, daß sich im Laufe der Entwicklung dieses Volkes nacheinander einzelne fanden, auf die sich der Heilige Geist Gottes herniedersenken konnte. Adam aber gehörte nicht zu diesen, weshalb er, philosophisch betrachtet, nur das einzelne Gebot übertreten, aber nicht sündigen, und daher zwar die vorausverkündete Folge der Übertretung auf sich nehmen mußte, aber nicht Strafe für Sünde erleiden konnte. Gegen Gottes Willen hat er dabei nicht gehandelt, ebensowenig wie gegen Gottes Vorherwissen, was übrigens, wie wir schon wissen, beides dasselbe

ist. Gottes Willen ging — durch Moses' Vermittelung — auf nichts weiter als auf die Eröffnung des ersten Einzelgebotes und der Folge seiner Übertretung, ebenso wie er später nur auf die Eröffnung der zehn Gebote und der Folgen ihrer Übertretung gegangen ist, abgesehen von dem vierten Gebot, an das er auch eine Verheißung knüpfte. Damit stand wenigstens die Göttlichkeit dieser Gebote fest, und für denjenigen, der schon so weit vorgeschritten war, daß er wenigstens diese Göttlichkeit anerkannte, schob sich als neuer Maßstab in das Triebwerk seiner Handlungen die Gottesfurcht ein. Ein neues Vermögen aber, wie durch den Heiligen Geist oder den Glauben an Christus, ward dem Menschen dadurch nicht zu teil. Es fehlte also überall sogar noch an der Möglichkeit der Sünde. Was die Juden des alten Testaments Sünde nannten, war nichts als ein Bruch eben dieses Testaments d. h. Vertrages mit Gott.

Da Gott das Vermögen aller seiner Geschöpfe kennt, so kennt und weiß er auch seine Auswirkungen vorher. Zu diesen Auswirkungen aber gehört es nun freilich auch, daß alles Erleben der Menschen auf die Gebote zurückbezogen wird, wie das alte Testament insonderheit zeigt, und daß sich dadurch ein immer strafferer Zusammenhang zwischen diesen Geboten und jenem Erleben von selbst herstellt. Hierdurch wird das Gewicht der Gebote, das zuerst nur auf einem zusammenhangslosen Wissen derselben beruhte, immer größer und erhält schließlich eine Wucht, welche alle übrigen Triebfedern des Handelns überwältigt. So kann es kommen, daß die äußere Haltung von Menschen, die nur diese Gebote halten, der Haltung von solchen gleicht, die von den Einzelgeboten nichts mehr wissen und zu wissen brauchen, weil der Geist Christi in ihnen lebendig geworden ist. Und doch handelt es sich dabei, philosophisch gesprochen, um zwei grund- und wesensverschiedene Stufen, das eine Mal um die des Menschen-Tieres, das andere Mal um die des Menschen-Menschen (*homo homo*, wie Augustin sagt), das eine Mal um Judentum, das andere Mal um Christentum. Dort gibt es weder Heiligung beim Halten der Gebote, noch Sünde beim Nicht-Halten derselben, so daß also auch Adam der Sünde nicht einmal ausgesetzt war, selbst wenn er sein Gebot verstanden hätte, was aber vermutlich nicht der Fall war. Vielmehr ist der eigentliche Adressat dieses Gebotes, wie bei den Briefen Spinozas, — die Nachwelt, der es zum Finden hingelegt worden ist.

Wo also immer von einem Comparativ oder gar Superlativ der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit die Rede ist, da ist nicht

Der Briefwechsel Spinozas.

9

Er-
läuterung
69.

eine philosophische, sondern nur eine solche Betrachtungsweise im Spiele, die in der vollendeten Philosophie keine Rolle spielt. Denn in der vollendeten Philosophie ist Vollkommenheit mit Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit identisch, worin es ebenfalls keinen Comparativ oder gar Superlativ gibt.

Mittels jener Betrachtungsweise aber kann man Vielerlei, ja Alles miteinander unter irgend welchen Gesichtspunkten vergleichen, so z. B. die verschiedenen Arten der Tiere und ihre Weisen, zu leben, so auch das zweistufige Menschengeschöpf mit einstufigen Geschöpfen oder anderen einstufigen Gebilden, wie mit der Pflanze oder dem Stein.

Insofern z. B. der Tier-Mensch auf dieser Stufe seiner Entwicklung noch nicht die ihm durch seine Veranlagung beschiedene höhere Stufe erklimmen hat, erweist er sich durch eine unter dem Gesichtspunkte dieser Entwicklung vorgenommene Vergleichung gegenüber allen einstufigen Geschöpfen und Gebilden als das weniger vollkommene. So sagt Spinoza in dem Briefe: *imo cum infinitis aliis comparare respectu illius longe perfectioribus, uti lapidibus, truncis, etc licet d. h. „Ja, mit unendlich vielen anderen Gebilden, die im Vergleich zu jenem (noch auf der Unterstufe stehenden Willen Adams) weit vollkommener sind, können wir ihn vergleichen, z. B. mit Steinen, Bäumen usw.“*

Durch solche Vergleichungen kann man dazu gelangen, gewisse Willensrichtungen der Unterstufe des Menschen, die man gegenüber denen der Oberstufe als niedrig einschätzen muß, bei einstufigen Geschöpfen hoch einzuschätzen, und zwar deshalb, weil sie jenen Willensrichtungen der menschlichen Unterstufe nahe, wenn nicht gleichkommen und weil die Menschen sich selber so unendlich viel höher einschätzen wie alle anderen Tiere, daß sie die letzteren nach der größeren oder geringeren Ähnlichkeit mit ihrer eigenen Tier-Menschlichkeit höher oder niedriger einschätzen. So fährt Spinoza fort: *et hoc quivis revera quoque concedit, nam quilibet res, quas in hominibus detestatur cumque aversione contemplatur, in animalibus cum admiratione intuetur, uti apum bella, atque columbarum zelotypiam, etc quae in hominibus spernuntur, et nihilominus ob ea animalia perfectiora iudicamus d. h. „und das räumt ein jeder wirklich ein; denn Dinge, die er bei den Menschen verabscheut und nur mit Abneigung betrachtet, schaut er bei Tieren mit Bewunderung an, wie die Kriege der Bienen und die Eifersucht der Tauben usw., alles Dinge, die bei den Menschen in Mißgunst stehen, und doch stellen wir deswegen diese Tiere auf eine höhere Stufe.“*

Eine ursprüngliche Schwierigkeit, in den einfachen Gedanken- gang Spinozas einzudringen, liegt in den Sprachbegriffen, an denen die Menschen haften. Diese Begriffe, wie z. B. der Begriff Mensch, spiegeln demjenigen, der die Sprache nur handhabt, aber ihr Wesen nicht versteht, eine Gleichheit der darunter begriffenen Einzelwesen vor, wie sie in der Tat und Wahrheit nicht vorhanden ist. So gibt es im philosophischen Sinne auf der Tierstufe nicht den Menschen, sondern nur diesen oder jenen Menschen d. h. immer nur ein, durch sein ihm verliehenes einzelnes Vermögen genau bestimmtes Geschöpf, das für sich selber — also ohne Vergleichung — eine vollkommene „Realität“ darstellt. Wenn die Menschen trotzdem an ihre Gleichheit glauben, wie sie es in dem entsprechenden Sprach- begriff zum Ausdruck bringen, so müssen wir uns darüber klar sein, daß eine Begründung dieser Gleichheit auf der Tierstufe unmöglich ist. Aber das Wesen des Glaubens im gewöhnlichen Sinne besteht ja gerade darin, nach einer Begründung nicht zu fragen. So glauben die Menschen auch an die Logik, ohne nach ihrer Begründung zu fragen oder sich durch die Tatsache, daß man den Grund ihrer Gewißheit noch nicht kennt, auch nur im geringsten beeinflussen zu lassen. Diesen allgemeinen Glauben, wie an die Logik, so an die Gleichheit der Menschen und überhaupt alles dessen, was unter einen und denselben Sprachbegriff fällt, ist so tief eingewurzelt, daß sie nicht nur nicht gewahr werden, daß sie das alles nur glauben, statt zu wissen, sondern daß es sogar schwer fällt, sie schließlich darauf aufmerksam zu machen.

Er-
läuterung
70.

Wie kommt der Mensch dazu, zwei Dinge für gleich zu er- klären? Die Sinne sagen es? Aber diese können uns, wie wir aus Augustinus Redivivus wissen, nur über Gegenstands - E m p f u n d e n - h e i t e n etwas sagen, nichts sogenanntes Objektives, da die „existieren- den“ Dinge ja nur maskierte Empfindenheiten sind. Zwei Emp- fundenheiten aber können, schon weil sie in verschiedener Zeit vorkommen, nie gleich sein, nicht bei demselben Menschen, geschweige denn bei verschiedenen. Die Naturwissenschaften sind diesem Sach- verhältnis auf die Spur gekommen.

Er-
läuterung
71.

Wollen die Menschen einander wirklich gleich sein oder werden, so müssen sie sich schon bequemen, eine Stufe hinaufzusteigen, wo, sei es durch Religion, sei es durch vollendete Philosophie, alle Un- gleichheit ausgelöscht ist.

Entfällt somit auf der Unterstufe, auf der wir uns annoch immer befinden, der Begriff der Gleichheit ganz, so liegt nicht der leiseste

Grund vor, zwei Dinge oder mehrere Dinge oder gar alle Dinge einer sogenannten Art für gleich zu halten, und so kommt man dann ganz philosophisch von selbst dazu, jedes Ding allein in seiner Einzelheit, also auch allein bestimmt durch sein ihm verliehenes einzelnes Vermögen, zum Gegenstande seiner Betrachtung und Beurteilung zu machen.

Der Leser weiß jetzt auch, was es heißen soll, wenn Spinoza, wie Auerbach übersetzt, sagt, daß Gott die Dinge weder abstrakt kennt, noch derartige allgemeine Definitionen bildet (*Deus res nec abstracte novit, nec id genus generales format definitiones*). Beides, die abstrakten Begriffe wie derartig allgemeine Definitionen, sind ein und dasselbe und beziehen sich allein auf Empfindenheiten zurück, wie im 2. Kapitel des Augustinus Redivivus des Näheren ausgeführt worden ist. Deshalb spricht auch die Heilige Schrift, namentlich vor Christus, im wesentlichen die Sprache der Empfindenheit. Denn der Mensch ist, im Gegensatze zu Gott, zuerst auf diese Sprache allein angewiesen. Wer auf die Menge wirken will, muß sich daher dieser Sprache bedienen, selbst wenn ihm schon die Weise der Gedanken offenbart oder sonst aufgegangen ist.

Er-
läuterung
72.

Der soeben erläuterte Brief Spinozas an Blyenbergh ist an diesen in holländischer Sprache geschrieben, aber von Spinoza für die spätere Veröffentlichung selbst ins lateinische übersetzt worden. Das holländische Original des Briefes soll jetzt verschollen sein. Es wurde aber im Jahre 1705 von Franz Halma veröffentlicht. Daher weiß man, daß der Brief noch folgenden Schluß hatte:

„Dies ist alles, mein Herr, was ich anzuführen weiß, um Ihnen auf Ihre Frage zu antworten. Ich habe keinen größeren Wunsch, als Sie zufrieden zu stellen. Wenn Sie aber noch eine Schwierigkeit finden, so bitte ich, sie mich wissen zu lassen, damit ich sehen kann, ob es mir möglich ist, sie Ihnen zu benehmen. Sie brauchen sich Ihrerseits nicht zu scheuen; solange Sie sich noch nicht zufrieden gestellt glauben, möchte ich sehr gerne die Gründe davon wissen, damit endlich die Wahrheit ans Licht kommt. Ich würde sehr gerne in der Sprache schreiben, in der ich erzogen bin; ich würde dann vielleicht meine Gedanken besser zum Ausdruck bringen können, doch sie wollen damit vorlieb nehmen und selbst die Fehler verbessern und mich halten für Ihren ergebenen Freund und Diener

B. de Spinoza.

Auf der Lange Bogart, am 5. Januar 1665.

Ich werde auf dieser Bogart noch drei oder vier Wochen bleiben, und dann habe ich vor, wieder nach Voorburgh zu gehen. Ich denke, daß ich vorher von Ihnen Antwort erhalten werde. Wenn

es Ihnen die Geschäfte nicht erlauben, so wollen Sie mir nach Voorburgh schreiben mit der Adresse: zu bestellen in der Kirchgasse im Hause Daniel Tydeman, Maler.“

Die Sprache, in welcher Spinoza lieber geschrieben hätte, ist hier natürlich das lateinische. Aber auch Blyenbergh hatte holländisch geschrieben und so mußte Spinoza in dieser Sprache antworten.

3. Brief.

Wilhelm van Blyenbergh an Spinoza.

Werthester Herr und Freund!

Im ersten Augenblicke, als ich Ihren Brief erhielt, und ich ihn schnell durchlief, war ich Willens, ihn nicht nur sogleich zu beantworten, sondern auch Vieles zu verwerfen. Je mehr ich ihn jedoch durchlas, desto weniger Stoff zu Einwendungen fand ich, und so groß das Verlangen war, das mich ergriff, ihn zu lesen, so groß war das Vergnügen, das ich beim Lesen empfand. Bevor ich jedoch zu meinem Gesuche gehe, daß Sie mir einige Schwierigkeiten lösen mögen, müssen Sie zuerst wissen, daß ich zwei Hauptregeln habe, wonach ich immer zu philosophiren strebe: die erste Regel ist der klare und bestimmte Begriff meiner Erkenntniß, die zweite das offenbarte Wort Gottes, oder der Wille Gottes. Mit ersterer suche ich ein Freund der Wahrheit, mit beiden aber ein christlicher Philosoph zu seyn; und wenn es mir nach langer Prüfung einmal begegnet, daß meine natürliche Kenntniß entweder mit jenem Worte zu streiten, oder weniger mit ihm übereinzustimmen scheint, so hat dieses Wort bei mir so viel Ansehen, daß die Begriffe, die ich mir als klar vorstelle, mir eher verdächtig sind, als daß ich sie über und gegen jene Wahrheit, die ich mir in jenem Buche vorgeschrieben glaube, setze. Und was Wunder? denn ich will fest glauben, jenes Wort sey Gottes Wort, d. h. es sey von dem höchsten und vollkommensten Gotte gekommen, der mehr Vollkommenheit in sich schließt, als ich begreifen kann, und vielleicht wollte er von sich selbst und seinen Werken mehr Vollkommenheiten bekannt machen, als ich mit meiner endlichen Erkenntniß heute, sage ich, begreifen kann; denn es kann geschehen, daß ich mich selber durch meine Werke meiner größeren Vollkommenheiten beraubt habe, und daher könnte ich, wenn ich vielleicht mit jener Vollkommenheit begabt wäre, deren ich durch eigene Handlungen beraubt bin, begreifen, daß alles das, was in jenem Worte uns aufgestellt und gelehrt wird, mit meinen gesunden Geistesbegriffen im Einklange stehe, weil ich mir aber selbst verdächtig bin, ob ich nicht durch fortwährenden Irrthum mich selbst eines bessern Zustandes beraubt habe, uns, wie Sie in den Prinzipien Thl. 1. Satz 15. aufstellen, unsere Erkenntniß, wenn sie noch so klar ist, noch eine Unvollkommenheit einschließt, so neige ich mich lieber auch ohne Grund zu jenem Worte hin, indem ich mich auf dieses Fundament stütze, welches von dem Vollkommensten

ausging (denn das nehme ich jetzt voraus an, weil der Beweis davon nicht hieher gehört, oder zu lange seyn würde) und das deßhalb von mir geglaubt werden muß. Wenn ich mich schon bloß allein von meiner ersten Regel leiten ließe, die zweite ganz ausgeschlossen, als ob ich sie nicht hätte, oder sie nicht existirte, und darnach über ihren Brief urtheilte, müßte ich Vieles zugeben, wie ich auch zugebe und müßte gegen Ihre subtilen Begriffe Bedenken tragen. Die zweite Regel aber zwingt mich ganz anderer Meinung als Sie zu seyn, doch will ich jene nach Maßgabe eines Briefes unter Leitung der einen und der andern Regel etwas ausführlicher prüfen.

Zuvörderst hatte ich nach der unter erstens aufgestellten Regel gefragt, ob es nicht, weil nach Ihrem Satze Erschaffen und Erhalten ein und dasselbe ist, uns, weil Gott nicht nur die Dinge, sondern auch die Bewegungen und Daseynsweisen der Dinge in ihrem Zustande verbleiben macht, d. h. mit ihnen zusammen wirkte, daraus zu folgen scheine, daß es kein Böses gibt, oder daß Gott selbst das Böse thue, indem ich mich auf die Regel stützte, daß nichts gegen den Willen Gottes geschehen kann, sonst würde es eine Unvollkommenheit in sich begreifen, oder die Dinge, die Gott thut (worunter auch die Dinge, die wir böse nennen, begriffen scheinen), auch böse seyn müßten. Weil aber auch das einen Widerspruch einschließt, und ich, wie ich denselben auch wenden und drehen mag, auch nicht von der Herausstellung eines Widerspruches frei machen kann, wendete ich mich deßhalb an Sie, als den besten Ausleger Ihrer Begriffe. In Ihrer Antwort sagen Sie, daß Sie auf Ihrer ersten Ansicht bestehen, daß nämlich nichts gegen den Willen Gottes geschehe oder geschehen könne. Da aber diese Schwierigkeit, ob also Gott keine Uebel thue, einer Antwort bedurfte, so leugnen Sie, „daß die Sünde etwas Positives sey,“ und fügen hinzu, „man könne nur ganz uneigentlich sagen, daß wir gegen Gott sündigen,“ und im Anhang Theil 1. Cap. 6. sagen Sie: „Es gibt kein absolutes Böse, wie man sich ganz offenbar ist, denn was existirt, schließt, an sich betrachtet, ohne Rücksicht auf irgend etwas Anderes, eine Vollkommenheit in sich, die sich immer in jeder Sache soweit erstreckt, als sich die Wesenheit der Sache selbst erstreckt, und deßhalb folgt ganz klar, daß die Sünden, weil sie nichts als eine Unvollkommenheit bezeichnen, nicht in etwas bestehen können, was eine Wesenheit ausdrückt.“ Wenn die Sünde, das Böse, der Irrthum, oder wie man es nennen will, nichts anderes ist, als den vollkommenen Zustand aufgeben oder dessen beraubt werden, so scheint schlechterdings zu folgen, daß das Existiren nicht etwa etwas Böses oder eine Unvollkommenheit ist, oder daß irgend ein Böses in einer existirenden Sache entstehen kann. Denn das Vollkommene wird durch eine ebenso vollkommene Handlung nicht des vollkommenen Zustandes beraubt werden, sondern wohl dadurch, daß wir uns zu einem Unvollkommenen hinneigen, weil wir die uns überlassenen Kräfte mißbrauchen. Dieß scheinen Sie nicht böse, sondern weniger gut zu nennen, weil die Dinge an sich betrachtet, Vollkommenheit in sich schließen, sodann, weil den

Dingen, wie Sie sagen, nicht mehr Wesenheit zukommt, als die göttliche Erkenntniß und Macht ihnen zutheilt und wirklich überträgt und sie deßhalb auch nicht mehr Existenz in ihren Handlungen zeigen, als sie Wesenheit empfangen: denn, wenn ich nicht mehr noch weniger Verrichtungen vollführen kann, als ich Wesenheit erhielt, so kann man auch keine Abwesenheit eines vollkommeneren Zustandes fingiren, denn, wenn nichts gegen den Willen Gottes geschieht und wenn nur allein so viel geschieht, als Wesenheit übertragen ist, auf welchem Wege kann das Böse, welches Sie die Abwesenheit des besseren Zustandes nennen, ausgedacht werden? Wie ist Einer im Stande, durch eine so festgesetzte und abhängige Handlung den vollkommeneren Zustand zu verlieren? Ich bin daher der Ueberzeugung, daß Sie, hochgeehrter Herr, eines von beiden behaupten müssen, entweder daß es etwas Böses, oder wenn nicht, daß es keine Beraubung des besseren Zustandes gebe. Denn daß es kein Böses gebe und man doch des besseren Zustandes verlustig werde, scheint mir im Widerspruch zu stehen. Sie werden aber sagen, durch die Beraubung des vollkommeneren Zustandes fallen wir zwar ins weniger Gute, aber doch nicht ins absolut Böse. Sie haben (Anhang, Theil 1. Cap. 5.) gelehrt, daß man nicht wegen Worte streiten solle, darum streite ich nicht mehr darüber, ob jenes absolut oder nicht absolut genannt werden müsse, sondern nur, ob nicht aus einem besseren in einen schlimmeren Zustand fallen, bei uns mit Recht ein schlimmerer Zustand oder ein schlechter Zustand genannt wird oder genannt werden muß. Aber Sie werden dagegen einwenden, jener böse Zustand enthält noch viel Gutes; ich aber frage, ob nicht jener Mensch, der durch seine Unklugheit Ursache war, daß er des vollkommeneren Zustandes beraubt war und folglich nun geringer ist, als er vorher war, böse genannt werden kann?

Um aber der vorhergehenden Schlußfolgerung, weil Ihnen einige Schwierigkeiten darin bleiben, auszuweichen, behaupten Sie, daß es zwar ein Böses gebe und in Adam gewesen sey, daß es aber nichts Positives sey und wohl in Rücksicht auf unsere, nicht aber auf Gottes Erkenntniß so genannt werde und daß es in Rücksicht auf uns Beraubung (jedoch nur soweit wir uns dadurch der besten Freiheit, die auf unsere Natur Bezug hat und in unserer Macht ist, selbst berauben), in Rücksicht auf Gott aber Negation sey. Hier aber wollen wir untersuchen, ob das, wie Sie wollen, angenommene Böse in Rücksicht auf Gott nur Negation genannt werden muß.

Auf das erste glaube ich schon oben gewissermaßen geantwortet zu haben, und obwohl ich zugebe, daß, wenn ich weniger vollkommen bin als ein anderes Wesen, dieses noch nichts Böses in mir setzt, weil ich ja keinen besseren Zustand vom Schöpfer verlangen kann und es blos bewirken kann, daß mein Zustand nach Graden verschieden ist, so kann ich deßhalb doch nicht zugeben und gestehen, daß ich, wenn ich schon unvollkommener bin, als ich vorher war und ich mir diese Unvollkommenheit durch meine Schuld schuf, ich insofern um so schlechter sey, wenn ich, sage ich, mich selbst,

bevor ich je in Unvollkommenheit gefallen war, betrachte und mich mit anderen damals mit größerer Vollkommenheit, als ich, Begabten, vergleiche, so wird jene geringere Vollkommenheit nicht böse, sondern nach den Graden weniger gut seyn. Wenn ich aber, nachdem ich aus dem vollkommeneren Zustande herausgetreten und dessen durch eigenen Unverstand beraubt bin, mich selbst mit meiner ersten Gestalt, worin ich aus der Hand meines Schöpfers hervorging und vollkommener war, vergleiche, muß ich urtheilen, daß ich schlechter bin, als vorher; denn nicht der Schöpfer, sondern ich selbst habe mich dazu gebracht, denn meine Kräfte waren mir, wie Sie selbst zugestehen, hinreichend, um mich vor dem Irrthume zu bewahren.

Was das zweite betrifft, ob nämlich das Böse, welches nach Ihrer Ansicht in der Beraubung des besseren Zustandes besteht, den nicht nur Adam, sondern wir Alle durch vorschnelle und ungeordnete Handlung verloren haben, ob es, sage ich, in Rücksicht auf Gott reine Negation sey, so müssen wir, um dieses mit gesundem Geiste zu prüfen, sehen, wie Sie den Menschen hinstellen und vor allem Irrthume von Gott abhängig machen, und wie Sie denselben Menschen nach dem Irrthume hinstellen. Vor dem Irrthume beschreiben Sie ihn so, daß ihm nicht mehr Wesenheit zukommt, als ihm die göttliche Erkenntniß und Macht ertheilt und wirklich überträgt, d. h. (wenn ich Sie recht verstanden) daß der Mensch nicht mehr noch weniger Vollkommenheit haben kann, als Gott Wesenheit in ihn gelegt hat, das heißt aber den Menschen solcher Art von Gott abhängig zu machen, wie die Elemente, Steine, Pflanzen u. s. w. Wenn aber dieß Ihre Ansicht ist, dann begreife ich nicht, was die Worte in den Prinzipien Thl. 1 Satz 15 heißen sollen: „Da aber der Wille frei ist, sich zu bestimmen, so folgt, daß wir die Macht haben, die Fähigkeit der Zustimmung innerhalb der Grenzen der Erkenntniß zu halten und hiemit zu bewirken, daß wir nicht in Irrthum verfallen.“ Scheint es nicht ein Widerspruch, den Willen so frei, daß er sich vor einem Irrthume bewahren kann und zugleich so abhängig von Gott zu machen, daß er nicht mehr noch weniger Vollkommenheit hervorbringen kann, als Gott ihm Wesenheit gegeben hat? In Bezug auf das zweite, nämlich: wie Sie den Menschen nach dem Irrthume hinstellen, sagen Sie, daß der Mensch durch vorschnelle Handlung, wenn er nämlich den Willen nicht in den Grenzen der Erkenntniß hält, sich selbst des vollkommeneren Zustandes beraubt. Mir scheint aber, daß Sie sowohl hier, als in den Prinzipien die beiden Extreme dieser Beraubung näher hätten erklären sollen, was er vor der Beraubung besessen und was er nach dem Verluste jenes vollkommenen Zustandes (wie Sie ihn nennen) sich bewahrt habe. Es wird zwar in den Prinzipien Thl. 1 Satz 15 gesagt, was wir verloren, aber nicht, was wir behalten haben. Die ganze Unvollkommenheit des Irrthums besteht also nur allein in der Beraubung der besseren Freiheit, was Irrthum genannt wird. Lassen Sie uns dieß immerhin nach jener Weise, die Sie aufstellen, prüfen. Sie nehmen nicht blos an, daß es so viele verschiedene Arten zu denken in uns gibt, wovon wir die

einen, die des Willens, die andern die des Erkennens nennen, sondern daß auch eine solche Ordnung unter ihnen Statt findet, daß wir die Dinge nicht eher wollen müssen, bevor wir sie klar erkennen. Denn Sie behaupten, daß wir, wenn wir unsern Willen in den Grenzen der Erkenntniß halten, wir niemals irren werden, und daß es endlich in unserer Gewalt ist, den Willen in den Grenzen der Erkenntniß zu halten. Wenn ich dieß ernstlich überdenke, ist es nothwendig, daß eines von beiden wahr ist, entweder alles das, was gesetzt wird, ist fingirt, oder Gott hat uns diese Ordnung eingeprägt. Wenn er sie uns eingeprägt hat, wäre es nicht widersinnig zu behaupten, das sey ohne Endzweck geschehen und Gott verlange nicht, daß wir irgend eine Ordnung beobachten und befolgen müssen; wie können wir so von Gott abhängig, sowohl seyn als bleiben, denn wenn Niemand mehr noch weniger Vollkommenheit hat, als er Wesenheit erhalten hat, und wenn diese Kraft aus den Wirkungen erkannt werden müßte, so hat der, welcher seinen Willen über die Grenzen der Erkenntniß hinaus ausdehnt, nicht so viel Kräfte von Gott empfangen, sonst würde er sie zur Wirkung bringen und folglich hat auch der, der irrt, von Gott nicht die Vollkommenheit, nicht zu irren, erhalten, sonst würde er nie irren. Denn nach Ihnen ist so viel Wesenheit gegeben, als Vollkommenheit bewirkt wird. Sodann, wenn uns Gott so viel Wesenheit ertheilt hat, daß wir jene Ordnung beobachten können, wie wir sie ja nach Ihrer Behauptung bewahren können, und wenn wir so viel Vollkommenheit hervorbringen, als wir Wesenheit erlangt haben, wie kommt es, daß wir jene Ordnung überschreiten, wie, daß wir sie überschreiten können und daß wir den Willen nicht immer in den Grenzen der Erkenntniß halten? Drittens: Wenn ich von Gott so sehr abhängige, wie ich es eben als Ihre Ansicht gezeigt habe, daß ich den Willen weder innerhalb noch außerhalb der Grenzen der Erkenntniß halten kan, wenn Gott mir nicht zum voraus so viel Wesenheit gegeben, und nach seinem Willen eines oder das andere vorher bestimmt hat, wie kann mir also, wenn wir es tiefer betrachten, die Willensfreiheit durch den Gebrauch kommen? Scheint es nicht einen Widerspruch in Gott zu legen, daß er uns die Ordnung vorschreibt, wie wir unsern Willen in den Grenzen unserer Erkenntniß halten sollen und uns nicht so viel Wesenheit oder Vollkommenheit gehöre, daß wir sie beobachten, und wenn er uns nach Ihrer Ansicht so viel Vollkommenheit überlassen hat, so könnten wir gewiß nie irren, denn so viel Wesenheit wir besitzen, so viel Vollkommenheit müssen wir hervorbringen und stets die uns gegebenen Kräfte in unserem Wirken zeigen. Unsere Irrthümer sind aber ein Beweis, daß wir eine solche Macht, die von Gott so abhing (wie Sie annehmen), nicht besitzen; es muß demnach eins von beiden wahr seyn, entweder, daß wir von Gott nicht so abhängen, oder daß wir die Macht, nicht zu irren, in uns haben, die Macht, zu irren, aber haben wir, wie Sie annehmen, also hängen wir nicht so von Gott ab.

Aus dem Gesagten scheint nun klar die Unmöglichkeit hervorzugehen, daß das Böse, oder des besseren Zustandes Beraubtwerden,

in Rücksicht auf Gott, Negation sey. Denn was bezeichnet: beraubt werden, oder den vollkommneren Zustand aufgeben? Ist es nicht so viel, als von der größeren zu der geringeren Vollkommenheit, und folglich von der größeren zu der geringeren Wesenheit übergehen, und von Gott in ein gewisses Maß von Vollkommenheit und Wesenheit versetzt werden? Ist es nicht so viel, als die Meinung aufzustellen, daß wir außer der vollkommenen Kenntniß von ihm, keinen anderen Zustand erlangen können, wenn er es nicht anders beschlossen und gewollt hätte? Ist es möglich, daß jenes, vom allwissenden und höchstvollkommenen Wesen hervorgebrachte Geschöpf, weil er wollte, daß es einen solchen Zustand der Wesenheit haben sollte, ja, mit welchem Gott, um es in diesem Zustande zu halten, beständig zusammenhält, daß es, sage ich, in der Wesenheit abweiche, d. h. in der Vollkommenheit außer der Kenntniß Gottes geringer würde? Hierin scheint ein Unsinn enthalten zu seyn, oder ist es kein Unsinn, zu sagen, Adam habe einen vollkommneren Zustand verloren, und sey folglich zu jener Ordnung, die Gott in seine Seele gelegt hatte, untauglich gewesen, und Gott habe keine Kenntniß davon, wie beschaffen und wie groß die Vollkommenheit war, die Adam verscherzte? Kann man begreifen, daß Gott ein Wesen so abhängig macht, daß es nur eine Handlung dieser Art daraus ableite, und dann wegen dieser Handlung den vollkommneren Zustand verliere, abgesehen davon, daß er die absolute Ursache davon ist, und dennoch keine Kenntniß davon habe. Ich gebe zu, daß zwischen einer Handlung, und dem einer Handlung anhängenden Bösen ein Unterschied Statt findet; jedoch aber das übersteigt meine Begriffe, daß das Böse, in Rücksicht auf Gott, eine Negation sey, daß Gott die Handlung wisse, dieselbe bestimme und dabei mitwirke, und demnach das Böse, was in jener Handlung ist, sowie deren Ausgang nicht kenne, scheint mir in Gott unmöglich zu seyn. Lassen Sie uns denken, Gott wirke mit in meinem Zeugungsakte mit meiner Frau; denn es ist etwas Positives, und folglich hat Gott eine genaue Kenntniß davon, aber, insoweit ich jenen Akt mißbrauche, und es mit der Frau eines Andern, gegen mein gegebenes Versprechen und meinen Schwur, zu thun habe, ist jener Akt vom Bösen begleitet. Was wäre hier denn, in Rücksicht auf Gott, Negatives? Nicht, daß ich den Zeugungsakt begehe, denn soweit dieser positiv ist, wirkt Gott dabei mit. Es muß also jenes Böse, was ihn begleitet, nur darin liegen, daß ich gegen das eigne Bündniß oder gegen Gottes Gebot mit einer Andern zu thun habe, mit der es mir nicht erlaubt ist. Ist es nun aber begreiflich, daß Gott unsere Handlungen wissen, dabei mitwirken, und doch nicht wissen soll, mit wem wir jene Handlung hervorbringen, um so mehr, da Gott auch bei jener Handlung der Frau, mit der ich zu thun hatte, mitwirkte? Das von Gott zu denken, scheint gewagt. Betrachten Sie die Handlung des Tödtens, so weit es ein positiver Akt ist, wirkt Gott dabei mit, jedoch aber die Wirkung dieser Handlung, nämlich die Zerstörung eines Wesens, und die Auflösung eines göttlichen Geschöpfes, sollte er nicht wissen? Als ob sein eignes Werk

Gott unbekannt wäre. (Ich fürchte Ihren Sinn nicht ganz zu begreifen, denn Ihre Begriffe sind zu scharfsinnig, als daß Sie einen so häßlichen Irrthum begingen.) Vielleicht suchen Sie zu behaupten, daß jene Handlungen, wie ich sie setze, rein gut und von keinem Bösen begleitet sind, aber dann kann ich nicht begreifen, was Sie das Böse nennen, welches auf die Beraubung des vollkommneren Zustandes folgt, und dann würde die Welt in ewiger und fortwährender Verwirrung liegen, und wir den Thieren gleichgestellt werden. Sehen Sie doch, welchen Nutzen diese Ansicht der Welt bringen würde!

Sie verwerfen die gewöhnliche Schilderung vom Menschen, und theilen einem jeden Menschen so viel Vollkommenheit zu, als Gott ihm zu seinen Verrichtungen mitgetheilt hat. Auf diese Weise scheinen Sie mir aber anzunehmen, daß die Schlechten durch ihre Handlungen Gott ebenso verehren, wie die Guten. Warum? Weil beide keine vollkommneren Handlungen hervorbringen können, als ihnen beiden Wesenheit gegeben ist, und sie durch ihr Wirken beweisen. Auch in Ihrer zweiten Antwort scheinen Sie meiner Frage nicht zu genügen, indem Sie sagen: „Je mehr Vollkommenheit eine Sache hat, um so mehr hat sie auch Theil an der Göttlichkeit, und drückt um so mehr die Vollkommenheit Gottes aus. Da also die Guten unschätzbar mehr Vollkommenheit haben, als die Bösen, so kann ihre Tugend mit der Tugend der Bösen nicht verglichen werden. Die Bösen sind, weil sie Gott nicht erkennen, nichts als ein Werkzeug in der Hand des Künstlers, welches unbewußt dient, und im Dienen sich abnutzt, die Guten dagegen dienen mit Bewußtseyn, und werden im Dienen vollkommener.“ — Bei beiden aber ist das wahr, daß sie nicht in weiterem Umfange handeln können, denn je mehr Vollkommenheit dieser vor jenem hervorbringt, desto mehr Wesenheit hat er auch vor demselben empfangen. Verehren demnach die Bösen mit ihrer geringen Vollkommenheit Gott nicht ebenso, wie die Guten? Nach Ihrer Ansicht erheischt ja Gott nichts weiter von den Bösen, sonst hätte er mehr Wesenheit in sie gelegt, aber mehr Wesenheit hat er nicht gegeben, wie aus den Wirkungen ersichtlich, also verlangt er nicht mehr von ihnen. Und wenn nun ein Jeder insbesondere nicht mehr noch weniger thut, als Gott will, warum wäre der, der wenig thut, aber doch so viel, als Gott von ihm verlangt, Gott nicht ebenso genehm, als der Gute? Zudem scheinen Sie, sowie wir durch das Böse, welches eine Handlung begleitet, durch unsere Unklugheit, nach Ihrer Ansicht, den vollkommneren Zustand verlieren, so auch anzunehmen, daß wir durch die Beschränkung des Willens innerhalb der Grenzen der Erkenntniß, nicht nur so vollkommen bleiben als wir sind, sondern daß wir überdieß durch Dienen vollkommener werden. Dieß enthält nach meiner Ueberzeugung einen Widerspruch, wenn wir nur so weit von Gott abhängen, daß wir nicht mehr und nicht weniger Vollkommenheit hervorbringen können, als wir Wesenheit empfangen haben, d. h. als Gott wollte, daß wir dann durch Unklugheit schlechter, oder durch Klugheit besser werden sollten. Sie scheinen also nichts Anderes anzunehmen, als daß, wenn der Mensch

so ist, wie Sie ihn schildern, die Bösen durch ihre Werke Gott ebenso verehren, wie die Guten durch die ihrigen, und wir auf diese Weise von Gott eben so abhängig gemacht werden, wie die Elemente, Steine, Pflanzen u. s. w.

Wozu diene also unser Verstand? Wozu die Macht, den Willen in den Grenzen der Erkenntniß zu halten? Weßhalb ist uns jene Ordnung eingeprägt? Und sehen Sie doch von der andern Seite, welcher Sache wir uns berauben, nämlich des sorgfältigen und ernstesten Nachdenkens, uns selbst nach der Regel der Vollkommenheit Gottes und der uns eingeprägten Ordnung vollkommen zu machen; wir berauben uns des Gebetes und des Flehens zu Gott, durch die wir so oft außerordentlichen Trost empfangen zu haben wahrnehmen, und wir berauben uns der ganzen Religion und aller jener Hoffnung und Beruhigung, die wir von dem Gebete und der Religion erhoffen. Allein, wenn Gott keine Kenntniß vom Bösen hat, ist es viel weniger glaublich, daß er das Böse strafen werde. Was sind also noch für Gründe vorhanden, daß ich nicht jegliche Schandthat, wenn ich nur dem Richter entgehe, mit Begierde vollführe? Warum soll ich nicht durch die verwerflichsten Mittel mir Reichthum erwerben, warum nicht ohne Unterschied, wohin mich die Sinnlichkeit reißt, das, was mir angenehm ist, vollführen? Sie werden sagen, weil man die Tugend an und für sich selbst lieben müsse. Wie kann ich aber die Tugend lieben? es ist mir nicht so viel Wesenheit und Vollkommenheit mitgetheilt, und wenn man so viel Beruhigung aus diesem wie aus jenem haben kann, wozu thue ich mir Gewalt an, den Willen in den Grenzen der Erkenntniß zu halten? Warum thue ich nicht das, wozu mich die Leidenschaft treibt? Warum tödte ich nicht heimlich einen Menschen, der mir irgendwo im Wege steht? u. s. w. Sehen Sie, wie wir allen Bösen und allem Bösen Thür und Thor öffnen? wir machen uns den Klötzen und alle unsere Handlungen den Bewegungen der Uhren gleich.

Nach dem Gesagten scheint mir der Ausspruch sehr gewagt, daß man bloß uneigentlich sagen kann, wir sündigen gegen Gott; denn wozu dient die uns gegebene Macht, den Willen in den Grenzen der Erkenntniß zu halten, wenn wir durch Ueberschreitung derselben nicht gegen jene Ordnung sündigen? Sie werden vielleicht entgegnen, das sey keine Sünde gegen Gott, sondern gegen uns selbst; denn wenn man von uns eigentlich sagte, daß wir gegen Gott sündigen, müßte man auch sagen, daß etwas gegen den Willen Gottes geschehe, was Ihnen zufolge unmöglich ist. Also auch die Sünde. Inzwischen muß eines von beiden wahr seyn, daß Gott entweder will oder nicht will; wenn er will, wie kann das Böse in Rücksicht auf uns seyn? wenn er nicht will, so würde es nach Ihrer Meinung nicht geschehen. Obwohl dieß aber nach Ihrer Ansicht einen Unsinn in sich begriffe, so scheint es doch höchst gefährlich, den vorerwähnten Unsinn zuzulassen; wer weiß, ob ich bei sorgfältiger Untersuchung nicht ein Mittel finden könnte, um dieses auf irgend eine Weise auszugleichen.

Und somit will ich die Untersuchung Ihres Briefes nach meiner ersten Hauptregel endigen. Bevor ich jedoch zur Untersuchung nach der zweiten Regel übergehe, will ich noch zwei Dinge vorausstellen, die Ihren Brief betreffen, und die Sie in den Prinzipien Theil 1 Satz 15 geschrieben haben. Das erste ist, daß Sie behaupten, „wir könnten den Willen und die Urtheilskraft in den Grenzen der Erkenntniß zurückhalten,“ was ich durchaus nicht zugeben kann. Denn wäre das wahr, so würde sich unter den Unzähligen ein Mensch finden, den man mit jener Macht begabt sähe; es kann auch Jeder an sich erfahren, daß er, welche Kräfte er auch aufwende, diesen Zweck doch nicht erreichen kann, und wer daran zweifelt, mag sich selbst prüfen, wie oft auch dann, wenn er seine höchste Kraft aufbietet, die Leidenschaften im Widerspruche mit der Erkenntniß seiner Vernunft stehen. Sie werden aber sagen, daß es, wenn wir darin weniger leisten, nicht daher kömmt, weil es unmöglich ist, sondern weil wir nicht den hinreichenden Fleiß anwenden. Ich antworte hierauf, daß, wenn es möglich wäre, wenigstens unter so vielen Tausenden Einer gefunden würde. Aber unter allen Menschen hat nicht Einer existirt, oder existirt jetzt keiner, der sich zu rühmen wagte, er sey nicht in Irrthümer verfallen. Was kann man davon für bessere Gründe anführen als die Beispiele selbst? Wenn es wenige gäbe, würde es einen geben, da es aber gar keinen gibt, so gibt es auch davon keinen Beweis. Sie würden wiederum entgegenen, wenn es möglich ist, daß ich dadurch, daß ich mein Urtheil zurück-, und den Willen in den Grenzen der Erkenntniß halte, einmal bewirken kann, daß ich nicht irre, warum kann ich bei Anwendung desselben Fleißes dieses nicht immer bewirken? Ich erwidere: Ich kann nicht sehen, daß, weil wir heute so viele Kräfte haben, wir immer darin verharren; einmal kann ich in einer Stunde, wenn ich alle Nerven anspanne, einen Weg von zwei Meilen in einer Stunde zurücklegen, aber ich kann das nicht immer; so kann ich mich mit höchster Anstrengung einmal vor dem Irrthume bewahren, aber, um es immer zu thun, fehlen nur die Kräfte. Es scheint mir klar, daß der erste Mensch, als er aus der Hand jenes vollkommenen Künstlers hervorging, mit jenen Kräften begabt war, daß er aber (wenn ich mit Ihnen übereinstimme) durch nicht hinlänglichen Gebrauch oder durch Mißbrauch jener Kräfte den vollkommenen Zustand verloren habe, worin er das leisten konnte, was früher in seinem freien Willen lag. Und das würde ich durch viele Gründe bestätigen, wenn es nicht zu weitschweifig wäre. Und in diesem Punkte, glaube ich auch, beruht das ganze Wesen der heiligen Schrift, welche deßhalb von uns in Ehren gehalten werden muß, weil sie uns das lehrt, was unser natürlicher Verstand so klar bestätigt, nämlich daß der Verlust unserer ersten Vollkommenheit durch unsere Unklugheit geschehen sey. Was ist also nöthiger, als die Berichtigung jenes Falles? und den gefallenen Menschen zu Gott zurückzuführen, ist auch der einzige Zweck der heiligen Schrift.

Das zweite ist, daß Sie in den Prinzipien Th. 1, S. 15 be-

haupten: „Die Dinge klar und bestimmt zu erkennen, widerstreite der Natur des Menschen,“ woraus Sie denn den Schluß ziehen: „es sey viel besser, selbst verworrenen Dingen beizupflichten und die Freiheit auszuüben, als immer gleichgültig, d. h. auf der tiefsten Stufe der Freiheit zu bleiben.“ Diesen Schluß zuzugeben, hindert mich die Unklarheit, denn das zurückgehaltene Urtheil erhält uns in demselben Zustand, in dem wir vom Schöpfer erschaffen sind. Dingen aber verworren beizustimmen, heißt nichtverstandenen Dingen, und eben so leicht dem Wahren als dem Falschen beistimmen. Und wenn wir, wie Descartes irgendwo lehrt, jene Ordnung in der Beistimmung nicht beibehalten, welche Gott zwischen unserer Erkenntniß und unserem Willen festgestellt hat, daß wir nämlich nur dem klar Erkannten beistimmen sollen, so sündigen wir, wenn wir auch dann zufällig auf das Wahre gerathen, dennoch, weil wir das Wahre nicht in jener Ordnung, welche Gott wollte, auffassen; und so wie also das Verhindern der Beistimmung uns in dem Zustande erhält, worin wir von Gott gesetzt sind, so macht auch eine verworrene Beistimmung unsern Zustand schlechter, denn sie legt den Grund zum Irrthume, wodurch wir dann den vollkommenen Zustand verlieren. Aber ich höre Sie sagen: Ist es nicht besser, daß wir uns vollkommener machen, selbst durch Beistimmung zu verworrenen Dingen, als daß wir durch Nichtbeistimmung immer auf der tiefsten Stufe der Vollkommenheit und Freiheit bleiben? Aber außerdem, daß wir dieses geleugnet und gewissermaßen gezeigt haben, daß wir uns nicht besser, sondern schlechter gemacht haben, scheint es uns auch unmöglich und so zu sagen ein Widerspruch, daß Gott seine Erkenntniß der von ihm selbst bestimmten Dinge weiter ausdehne, als diejenigen, die er uns gegeben, ja daß Gott alsdann die absolute Ursache unserer Irrthümer in sich begreife. Auch steht diesem nicht entgegen, daß wir Gott nicht anklagen können, daß er uns mehr übertragen sollte, als er uns übertrug; denn hierzu war er nicht gehalten. Es ist zwar wahr, daß Gott nicht gehalten ist, mehr zu geben, als er gegeben hat; aber die höchste Vollkommenheit Gottes bringt es auch mit sich, daß ein aus ihm hervorgehendes Geschöpf keinen Widerspruch in sich habe, so wie dann zu folgen scheint. Nirgends in der erschaffenen Natur, außer in unserer Erkenntniß, finden wir das Wissen; zu welchem anderen Zwecke wäre uns die Erkenntniß gegeben, als um Gottes Werke zu betrachten und zu erkennen. Und was scheint augenscheinlicher hieraus zu folgen, als daß es eine Harmonie zwischen den zu erkennenden Dingen und unserer Erkenntniß geben muß?

Wenn ich Ihren Brief in Betreff des eben Gesagten nach meiner zweiten Hauptregel prüfte, würden wir noch mehr, als in der ersten, uneins seyn. Denn mir scheint (wenn ich irre, führen Sie mich auf den rechten Weg), daß Sie der heiligen Schrift nicht jene unfehlbare Wahrheit und Göttlichkeit zuschreiben, die nach meiner Ueberzeugung darin ist. Es ist zwar wahr, daß Sie, wie Sie sagen, glauben, daß Gott die Dinge der heiligen Schrift den Propheten geoffenbart hat,

aber nur so unvollkommen, daß es, wenn es so ist, wie Sie annehmen, einen Widerspruch in Gott enthielte. Denn wenn Gott sein Wort und seinen Willen den Menschen offenbarte, so hat er es ihnen gewiß zu einem Zwecke und klar geoffenbart. Wenn nun die Propheten aus jenem Worte, welches sie empfangen hatten, das Gleichniß gebildet hätten, so hätte Gott es entweder gewollt oder nicht gewollt; wenn er es gewollt hätte, daß sie daraus ein Gleichniß bilden sollten, d. h. daß sie von seinem Sinne abirrten, so wäre Gott die Ursache dieses Irrthums, und er würde etwas, was ihm entgegen wäre, wollen; wenn er es nicht gewollt hätte, so war es unmöglich, daß die Propheten das Gleichniß daraus bildeten. Ueberdem ist es glaublich, daß, wenn man supponirt, Gott habe sein Wort den Propheten gegeben, daß er es ihnen so gegeben hat, daß sie nach dessen Empfangen nicht mehr geirrt haben; denn Gott mußte mit der Offenbarung seines Wortes doch einen gewissen Zweck haben. Er kann sich aber nicht den Zweck vorsetzen, die Menschen in Irrthum zu führen, denn das wäre in Gott ein Widerspruch. Auch konnte der Mensch gegen den Willen Gottes nicht irren, denn das kann Ihnen zufolge nicht geschehen; außerdem kann man von jenem höchst vollkommenen Gotte nicht glauben, daß er erlaube, daß seinem Worte, das er den Propheten gegeben, von den Propheten, um es dem Volke zu erklären, ein anderer Sinn beigelegt wurde, als Gott wollte. Denn wenn wir annehmen, daß Gott den Propheten sein Wort überlassen habe, behaupten wir zugleich, daß Gott den Propheten auf außerordentliche Weise erschienen sey oder mit ihnen gesprochen habe. Wenn nun die Propheten aus diesem überlieferten Werke ein Gleichniß bilden, d. h. ihm einen andern Sinn beilegen, als Gott ihm beigelegt haben wollte, so hätte Gott sie das gelehrt. Es ist auch sowohl in Rücksicht auf die Propheten unmöglich, als in Rücksicht auf Gott ein Widerspruch, daß die Propheten einen andern Sinn hätten haben können, als Gott wollte, daß sie haben sollten.

Daß Gott sein Wort so geoffenbart habe, wie Sie meinen, beweisen Sie zu wenig, daß er nämlich blos Heil und Verderben geoffenbart, gewisse Mittel zu diesem Zwecke verordnet habe; und daß Heil und Verderben nur die Wirkungen der verordneten Mittel seyen. Denn gewiß, wenn die Propheten Gottes Wort mit diesem Sinne empfangen hätten, welche Gründe hätten sie gehabt, ihm einen andern Sinn zuzuschreiben. Sie liefern aber auch keinen Beweis, wodurch Sie uns überführen, Ihre Meinung über die Propheten gelten zu lassen. Wenn Sie aber glauben, der Beweis sey der, daß sonst jenes Wort viele Unvollkommenheiten und Widersprüche in sich schließt, so sage ich, daß dieses blos gesagt, nicht aber bewiesen wird. Und wer weiß, wenn beide Sinnesarten vorgebracht würden, welche die geringeren Unvollkommenheiten in sich schließt. Endlich hatte das höchstvollkommene Wesen wohl erkannt, was das Volk begreifen kann, und welches die beste Methode sey, nach welcher das Volk unterrichtet werden muß. — Was den zweiten Satz Ihrer ersten Frage betrifft, so fragen Sie sich selbst, warum Gott dem Adam verbot,

vom Baume zu essen, da er doch das Gegentheil beschlossen hatte; Sie antworten aber, daß der an Adam ergangene Befehl bloß darin bestehe, daß nämlich Gott dem Adam offenbarte, das Essen vom Baume sey Ursache des Todes, so wie er uns durch die natürliche Vernunft offenbarte, daß das Gift tödtlich sey. Wenn man annimmt, daß Gott dem Adam etwas untersagt habe, was sind dann die Gründe, daß ich mehr an die Art des Verbotes glaube, welche Sie angeben, als an die, welche die Propheten anführen, denen Gott selbst die Art des Verbotes geoffenbart hat? Sie werden sagen, mein Verbotungsgrund ist natürlicher und deßhalb mehr der Wahrheit und Gott angemessen, aber das Alles leugne ich. Ich begreife auch nicht, daß Gott uns durch die natürliche Erkenntniß geoffenbart hat, daß Gift tödtlich ist, und ich sehe die Gründe nicht, wodurch ich je wüßte, daß etwas giftig sey, wenn ich nicht die bösen Wirkungen des Giftes bei Andern gesehen und gehört hätte. Daß Menschen, die das Gift nicht kennen, unwissend davon essen und sterben, lehrt uns die tägliche Erfahrung. Sie werden sagen, wenn die Menschen wüßten, daß jenes Gift ist, so würde es ihnen auch nicht verborgen seyn, daß es böß ist. Ich antworte aber, daß Niemand Kenntniß vom Gift hat oder haben kann, wer nicht gesehen oder gehört hat, daß sich Jemand durch den Gebrauch davon Schaden zugefügt habe; und nehmen wir den Fall an, daß wir bis auf diesen Tag niemals gesehen oder gehört haben, daß sich Jemand durch den Gebrauch desselben geschadet habe, so würden wir es nicht nur jetzt noch nicht wissen, sondern es auch ohne Furcht zu unserm eigenen Schaden gebrauchen, wie wir solche Wahrheiten täglich lernen können.

Was erfreut in diesem Leben den reinen und aufs Höhere gerichteten Geist mehr, als die Betrachtung jener vollkommenen Göttlichkeit? Denn so wie er sich mit dem Vollkommensten beschäftigt, so muß er auch das Vollkommenste, was in den Bereich unserer endlichen Erkenntniß fallen kann, in sich enthalten. Ich weiß im Leben nichts, was ich mit jener Freude vertauschen möchte; in ihr kann ich vom Verlangen nach dem Himmlischen getrieben, viele Zeit verbringen, aber auch zugleich von Trauer erfüllt werden, wenn ich sehe, daß so Vieles meiner endlichen Erkenntniß versagt ist. Die Trauer stille ich aber mit jener Hoffnung, die ich besitze, die mir theurer als das Leben ist, daß ich nach diesem Leben existiren und dauern, und jene Göttlichkeit mit größerer Vollkommenheit als jetzt anschauen werde. Wenn ich bei Betrachtung des kurzen und vorüberfliegenden Lebens, in welchem ich in jedem Momente den Tod erwarte, glauben müßte, daß ich ein Ende haben und jene heilige und erhabenste Anschauung entbehren werde, so wäre ich gewiß unter allen Geschöpfen, denen die Kenntniß ihres Endes mangelt, am elendsten, denn die Todesfurcht würde mich vor dem Tode elend machen, und nach dem Tode wäre ich völlig nichts und folglich elend, weil ich jener göttlichen Anschauung beraubt wäre. Dahin aber scheinen mich Ihre Meinungen zu führen, daß, wenn ich hier zu seyn aufhöre, ich auch auf ewig aufhöre, da im Gegentheil

jenes Wort und der Wille Gottes mich durch ihr inneres Zeugniß in meiner Seele trösten, daß ich mich nach diesem Leben dereinst in einem vollkommeneren Zustande durch Anschauung der höchst vollkommenen Göttlichkeit erfreuen werde. Gewiß, mag auch diese Hoffnung sich dereinst als falsch erweisen, so macht sie mich doch glücklich, während ich hoffe. Und das Einzige, was ich mit Gebeten, Flehen und frommen Wünschen von Gott verlange und verlangen werde (könnte ich doch dazu noch mehr beitragen!), so lange mein Geist diese Glieder regiert, ist: daß es ihm gefallen möge, mich durch seine Güte so glücklich zu machen, daß, wenn sich dieser Körper auflöst, ich ein erkennendes Wesen bleibe, zur Anschauung jener vollkommensten Göttlichkeit, und wenn ich dieses nur verlange, so ist es mir gleich, was man hier glaubt, was man sich gegenseitig überzeugt, ob etwas auf die natürliche Erkenntniß sich gründet, oder von derselben begriffen werden kann, oder nicht. Das, das allein ist mein Wunsch, mein Verlangen, mein beständiges Gebet, daß Gott diese Gewißheit in meiner Seele bekräftige, und wenn ich sie besitze (weh mir Unglückseligem, wenn ich darum käme!) meine Seele vor Verlangen ausrufe: wie der Hirsch nach den Wasserbächen lechzet, so verlangt meine Seele nach dir, o lebendiger Gott! O wann wird der Tag kommen, an dem ich bei dir seyn und dich anschauen werde! Wenn ich nur dieses habe, dann bin ich im Besitze meines ganzen Seelenstrebens meines Verlangens. Weil aber unser Thun Gott mißfällt, so sehe ich, Ihrer Ansicht zufolge, jene Hoffnung nicht. Ich sehe auch nicht ein, daß Gott (wenn man von ihm in menschlicher Weise sprechen darf) uns, wenn er an unserm Thun und Lobpreisen kein Vergnügen hat, geschaffen und erhalten hätte. Wenn ich aber in Ihrer Meinung mich irre, so bitte ich um Ihre Erklärung. Doch ich habe mich, und vielleicht auch Sie, länger als gewöhnlich aufgehalten. Ich will jedoch aus Mangel an Raum hier schließen. Von all diesem bin ich begierig, die Lösung zu sehen. Vielleicht habe ich hie und da einen Schluß aus Ihrem Briefe gezogen, der vielleicht nicht Ihre Meinung seyn wird; ich sehne mich jedoch, über diese Sache Ihre Aufklärung zu hören.

Jüngst war ich mit Ergründung gewisser Attribute Gottes beschäftigt, wobei mir Ihr Anhang von nicht geringem Nutzen war. Ich habe ihren Sinn nur etwas weitläufiger entwickelt, der mir nur Beweise zu geben scheint, und darum bin ich über die Behauptung in der Vorrede erstaunt, daß Sie nicht selbst jener Ansichten seyen, sondern verbunden gewesen seyen, ihrem Schüler versprochenenmaßen die cartesische Philosophie zu lehren, und daß Sie bei weitem eine ganz andere Meinung sowohl über Gott, als über die Seele, besonders über den Willen der Seele hegten. Ich ersehe auch aus den Worten jener Vorrede, daß Sie diese metaphysischen Betrachtungen in Kurzem ausführlicher herausgeben werden; beides erwarte ich sehnlich, denn ich hoffe etwas Besonderes davon. Indeß habe ich nicht die Gewohnheit, Jemanden durch Lob in die Wolken zu heben.

Ich habe dieses mit aufrichtigem Herzen und rückhaltsloser Freundschaft geschrieben, wie Sie es in Ihrem Briefe verlangt haben, und mit der Absicht, die Wahrheit ans Licht zu bringen. Entschuldigen Sie die gegen meine Absicht allzu große Weitschweifigkeit. Wenn Sie mir darauf antworten, werden Sie mich äußerst verbinden. Ich bin nicht dagegen, wenn Sie mir in der Sprache, in der ich erzogen bin, oder in einer andern, wenn es nur lateinisch oder französisch ist, schreiben wollen; doch bitte ich Sie, die Antwort in gleicher Sprache zu schreiben, weil ich Ihren Sinn in derselben gut verstand, was vielleicht in der lateinischen Sprache nicht der Fall wäre. So werden Sie mich verbinden und ich werde seyn und bleiben

Ew. Wohlgeboren ergebenster Diener
W. van Blyenbergh.

Dortrecht, 16. Januar 1665.

Nachschrift. In Ihrer Antwort wünschte ich ausführlicher darüber belehrt zu werden, was Sie unter „Negation in Gott“ verstehen.

Er-
läuterung
73.

Die „christliche“ Philosophie, welche auf Seite 14f. des Augustinus Redivivus beleuchtet worden ist, hatte schon in Blyenbergh ihren Vertreter, wie wir aus den zwei Hauptregeln ersehen, nach denen er zu philosophieren pflegte. Hätte er nur nach einer Regel philosophiert, nach derjenigen nämlich, wonach Philosophie sich nur in wahren, gewissen und notwendigen Gedanken, wie der 43. Lehrsatz des 2. Teils der Ethik sie vorschreibt, bewegen dürfe, dann hätte er gewußt, daß der Wahrheit dieses Philosophierens schlechterdings nichts widersprechen und widerstehen könne. Er hätte dann auch den Konflikt vermieden, von dem er salbungsvoll schreibt, den Konflikt zwischen seiner begreifenden Erkenntnis und dem Worte Gottes, da, wie Spinoza sogleich in seiner Antwort auf dieses Schreiben bemerken wird und der Leser schon aus dem 4. Kapitel des Spinoza Redivivus und dem ersten des Augustinus Redivivus reichlich erfahren hat, die Wahrheit der Wahrheit nicht widersprechen kann.

Bei allem Eifer für Gottes Wort schätzt Blyenbergh dasselbe dennoch zu niedrig ein, viel niedriger, wie Spinoza und vollendete Philosophie es tun. Diese braucht nicht, wie Blyenbergh, nur zu glauben, daß „Gottes Wort“ Gottes sei. Sie weiß es, und zwar mit dem Wissen des 43. Lehrsatzes des 2. Teiles der Ethik. Aber freilich unterscheidet sie dabei Gottes Wort von den Worten der Menschen, die es zu fassen suchten und dann weitergaben, indem sie ihrerseits, und zwar mit ihren Mitteln, in dem von Gott erleuchteten Geiste dieser Propheten nach dem göttlichen Sinne sucht. Mit welchem Rechte kann sich ein späterer Einzelner, wie Blyenbergh,

anmaßen, daß seine — nicht auf einem Wissen nach dem Muster jenes Lehrsatzes beruhende — Ausdeutung längst verklungener Empfindenheiten — denn nichts anderes als dieses sind alle bloßen Menschenworte — diesen Sinn getreulich widerspiegeln? Oder kann sich Blyenbergh auf die Unfehlbarkeit des Geistes der Liebe berufen, er, der nicht einmal die Unfehlbarkeit der vollendeten Philosophie für sich in Anspruch nehmen durfte? Diese letztere Unfehlbarkeit ist jedem Einzelnen zugänglich. Welcher Einzelne aber, außer demjenigen, dem Christus die Macht dazu verliehen hatte, kann es wagen, sich mit Autorität für andere auf die Unfehlbarkeit seiner Liebe zu berufen? Dies aber hätte Blyenbergh tun müssen, wenn er an seinen Ausdeutungen der Schrift unbeirrbar festhalten wollte. Solche Unbeirrbarkeit des Einzelnen, der sich weder auf ein Wissen im Sinne des 43. Lehrsatzes des 2. Teils der Ethik noch auf die Unfehlbarkeit seiner Liebe berufen kann, ist nicht bloß Hartnäckigkeit, nicht bloß Starrsinn, sie ist ein Unding, ein Widerspruch in und mit sich selbst, eine Chimäre. Vergleiche Augustinus Redivivus Seite 14 und 15.

Spinoza hat, getreu seinem Grundsatz, die Grenzlinie der Philosophie auch bei der Behandlung religiöser Fragen niemals überschritten. Er will nicht Kirchenvater sein, wie Augustinus, sondern nichts als Philosoph. Deshalb hat er nicht einmal auf das Chimärenhafte des Blyenberghschen Standpunktes hingewiesen, obwohl es in die Augen springt. Es hätte ihn weiter geführt, als er gehen wollte. Vielmehr hat er sich, wie wir sehen werden, auch auf diesen Brief, wie immer, nur philosophisch gegeben.

Die Heranziehung von Satz 15 des 1. Teiles der Cartesischen Prinzipien, deren Lektüre Blyenbergh zu seinem ersten Briefe an Spinoza begeistert hat, enthält nur die selbstverständliche Behauptung, also ein Axiom oder einen Grundsatz, daß auch der Irrtum nichts Positives d. h. Gedachtes sei, ebensowenig wie das sogenannte Böse. Das Warum? wird meinem Leser keine Schwierigkeit bereiten. Weil der Irrtum nur in den von der Empfindenheit und den Sinnen herkommenden Begriffen seine Wurzel hat, also in der alleruntersten Stufe der Begriffswelt (vgl. Erläuterung 26), und weil, wo Verstehen und Denken waltet, nur Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit sein kann, Irrtum also ausgeschlossen sein muß. Den Irrtum als etwas Positives oder Gedachtes denken zu wollen, wäre also wiederum nichts als eine Chimäre.

Abgesehen von dem prinzipiellen ersten Teile des gegenwärtig vorliegenden Blyenbergh-Briefes interessieren die weiteren Einzel-

Erläuterung
74.

Erläuterung
75.

heiten nur wegen der Erwidernngen Spinozas darauf, die wir daher sogleich folgen lassen.

4. Brief.

Spinoza an W. van Blyenbergh.

Mein Herr und Freund!

Als ich Ihren ersten Brief las, glaubte ich, daß unsere Meinungen beinahe übereinstimmten, aber aus dem zweiten, den ich den 21. d. M. erhielt, sehe ich, daß dieses keineswegs der Fall ist, und daß wir nicht nur darüber, was bereits aus den ersten Prinzipien hergeholt werden muß, sondern auch über diese Prinzipien selbst uneins sind, so daß ich kaum glaube, daß wir uns durch Briefwechsel werden belehren können, denn ich sehe, daß Sie keinen Beweis, und wäre er auch nach den Gesetzen des Beweises der gediegenste, gelten lassen, der nicht zu jener Auslegung stimmt, den entweder Sie selbst oder andere Ihnen nicht unbekannte Theologen der h. Schrift geben. Wenn Sie aber annehmen, daß Gott durch die h. Schrift klarer und wirksamer spricht, als durch das Licht der natürlichen Erkenntniß, welches er uns auch gegeben hat, und beständig durch seine göttliche Weisheit fest und unverdorben erhält, so haben Sie triftige Gründe, ihre Erkenntniß zu den Ansichten hinzuneigen, welche sie der h. Schrift beilegen, denn ich selbst könnte es dann nicht anders thun. Was mich aber betrifft, der ich offen und geradezu gestehe, die h. Schrift nicht zu verstehen, obwohl ich mehre Jahre darauf verwendet habe, und weil es mir nicht entging, daß ich, wenn ich einen festen Beweis erlangt habe, nicht in solche Gedanken verfallen kann, daß ich je an demselben zweifeln könne, so beruhige ich mich vollkommen bei dem, was mir die Erkenntniß zeigt, ohne alle Besorgniß, daß ich mich in dieser Sache betrogen habe, noch daß die heil. Schrift, obwohl ich sie nicht erforsche, ihr widersprechen könne, weil die Wahrheit der Wahrheit nicht widerstreitet, wie ich schon früher in meinem Anhang (das Kapitel kann ich nicht nennen, denn ich habe das Buch hier auf dem Lande nicht bei mir) klar gezeigt habe; und wenn ich die Frucht, die ich bereits aus der natürlichen Erkenntniß pflückte, auch einmal als falsch erkennen würde, so würde es mich glücklich machen, weil ich genieße und das Leben nicht in Trauer und Seufzen, sondern in Ruhe, Freude und Heiterkeit zu verbringen trachte, und ich dadurch um eine Stufe höher steige. Ich anerkenne indessen (was mir die höchste Genugthuung und Seelenruhe gewährt), daß Alles durch die Macht des höchst vollkommenen Wesens und seinen unveränderlichen Beschluß so geschieht.

Um jedoch zu Ihrem Briefe zurückzukehren, sage ich Ihnen, daß ich Ihnen von ganzem Herzen bestens danke, daß Sie mir Ihre gegenwärtige Art zu philosophiren eröffnet haben, doch dafür, daß Sie Derartiges, wie Sie aus meinem Briefe ableiten wollen, mir andichten, habe ich Ihnen keinen Dank. Welchen Grund, ich bitte Sie, hat Ihnen mein Brief gegeben, um mir solche Meinungen anzudichten,

daß nämlich die Menschen den Thieren gleich seyen, daß die Menschen nach Art der Thiere sterben und untergehen, daß unsere Werke Gott mißfallen u. s. w. (obgleich wir in diesem letzten Punkte durchaus uneins sind, weil ich Sie anders nicht begreife, als daß Sie meinen, Gott erfreue sich an unsern Werken, wie Einer, der seinen Zweck erlangt hat, darüber, daß eine Sache nach Wunsch ging). Was mich betrifft, habe ich gewiß klar gesagt, daß die Guten Gott verehren und durch beständige Verehrung vollkommener werden, Gott zu lieben; heißt das, sie den Thieren gleich machen, oder daß sie, wie Thiere, zu Grunde gehen, oder endlich, daß ihre Werke Gott mißfallen? Wenn Sie meinen Brief mit größerer Aufmerksamkeit gelesen hätten, hätten Sie klar erkannt, daß unsere Meinungsverschiedenheit bloß darin liegt, ob Gott als Gott, d. h. absolut, ohne ihm menschliche Attribute beizulegen, die Vollkommenheit, welche die Guten empfangen, ihnen mittheile (wie ich annehme), oder als Richter, welches letztere Sie meinen, und deßhalb verwerfen, daß die Bösen, weil sie nach Gottes Beschluß thun, was sie können, Gott ebenso als wie die Guten dienen. Jedoch aber nach meinen Worten folgt das keineswegs, weil ich Gott nicht als Richter einführe, und daher schätze ich die Werke nach der Beschaffenheit des Werkes, nicht aber nach der Macht des Wirkenden, und der dem Werke folgende Lohn folgt ihm so nothwendig als aus der Natur des Dreiecks folgt, daß dessen drei Winkel zweien rechten gleich seyn müssen. Das wird jeder einsehen, der nur darauf achtet, daß unsere höchste Glückseligkeit in der Liebe zu Gott besteht, und daß diese Liebe nothwendig aus der Erkenntniß Gottes, die uns so sehr empfohlen wird, fließt. Das aber kann allgemein ganz leicht bewiesen werden, wenn man nur auf die Natur des göttlichen Beschlusses aufmerksam ist, wie ich in meinem Anhang erklärt habe. Aber ich gestehe, daß Alle, die die göttliche Natur mit der menschlichen vermengen, zu diesem Verständnisse sehr untauglich sind.

Ich war Willens, diesen Brief hier zu endigen, um Ihnen nicht weiter mit Dingen zur Last zu seyn, die nur (wie aus dem sehr ergebenen Zusatze am Ende Ihres Briefes klar ist) zu Scherz und Gelächter dienen, aber zu nichts frommen. Um jedoch nicht Ihr Gesuch ganz abzuweisen, will ich weiter fortfahren, um die Worte Negation und Beraubung zu erklären und in Kürze das zu berühren, was nothwendig ist, um den Sinn meines vorigen Briefes deutlicher zu entwickeln.

Ich sage demnach zuerst, daß Beraubung nicht der Akt des Beraubens ist, sondern nur die einfache und reine Abwesenheit, die an sich nichts ist; denn es ist nur ein Verstandesding oder die Denkweise, die wir bilden, wenn wir Sachen mit einander vergleichen. Wir sagen z. B. der Blinde ist des Gesichts beraubt, weil wir uns ihn leicht als sehend vorstellen, oder diese Vorstellung daher entsteht, daß wir ihn wie andere Sehende, oder daß wir seinen gegenwärtigen Zustand mit seinem früheren, da er sah, vergleichen, und wenn wir diesen Mann auf diese Weise betrachten, nämlich mit Vergleichung

seiner Natur mit der Natur Anderer, oder mit seiner früheren, dann sagen wir, daß das Sehen zu seiner Natur gehört und deßhalb sagen wir, er sey dessen beraubt. Aber wenn man Gottes Beschluß und dessen Natur betrachtet, so können wir von jenem Menschen ebensowenig, als von einem Steine behaupten, er seye des Gesichtes beraubt, weil dann in dieser Zeit jenem Menschen nicht weniger ohne Widerspruch das Sehen zukommt, als dem Steine; „weil nicht mehr zu jenem Menschen gehört und sein ist, als das, was die göttliche Erkenntniß und der göttliche Wille ihm ertheilt hat.“ Und deßhalb ist Gott nicht weniger die Ursache von jenem Nichtsehen, als von dem Nichtsehen des Steines; was die reine Negation ist. „So auch, wenn wir auf die Natur des Menschen, der von dem Verlangen der Wollust geleitet wird, achten, und das gegenwärtige Verlangen mit jenem, welches die Guten haben, oder mit dem, welches er sonst selbst hatte, vergleichen, so sagen wir, jener Mensch sey des besseren Verlangens beraubt, weil wir dann von ihm urtheilen, daß ihm das Verlangen nach Tugend zukomme. Das können wir nicht thun, wenn wir auf die Natur des göttlichen Beschlusses und der göttlichen Erkenntniß achten, denn in diesem Betracht gehört jenes bessere Verlangen eben so wenig zur Natur jenes Menschen in jener Zeit, als zur Natur des Teufels oder eines Steines;“ und deßhalb ist in diesem Betracht das bessere Verlangen nicht Beraubung, sondern Negation. Beraubung ist demnach nichts Anderes, als etwas an einer Sache verneinen, wovon wir urtheilen, es gehöre zu ihrer Natur, und Negation nichts Anderes, als etwas an einer Sache verneinen, weil es nicht zu ihrer Natur gehört; und daraus ergibt sich, weßhalb das Verlangen Adams nach irdischen Dingen, nur in Rücksicht auf unsere, nicht aber auf Gottes Erkenntniß böß war; denn wußte auch Gott Adams vergangenen und gegenwärtigen Zustand, so erkannte er doch deßwegen nicht, daß Adam seines vergangenen Zustandes beraubt sey, d. h. daß der vergangene zu seiner Natur gehöre, dann hätte Gott etwas gegen seinen Willen, d. h. gegen seine eigene Erkenntniß erkannt. Wenn Sie dieß recht verstanden hätten und zugleich auch, daß ich jene Freiheit, welche Descartes dem Geiste zuschreibt, nicht zugebe, wie L. M. in der Vorrede in meinem Namen bezeugt hat, so würden Sie in meinen Worten auch nicht den geringsten Widerspruch finden. Aber ich sehe, daß ich viel besser gethan hätte, wenn ich in meinem ersten Briefe mit den Worten des Descartes geantwortet hätte, nämlich, daß wir nicht wissen können, wie unsere Freiheit, und was von ihr abhängt, mit Gottes Vorsehung und Freiheit übereinstimme (wie ich im Anhang an mehreren Orten gethan habe), so daß wir aus Gottes Schöpfung keinen Widerspruch in unserer Freiheit finden können, weil wir nicht fassen können, wie Gott die Dinge schuf, und (was dasselbe ist) wie er sie erhält. Ich glaubte aber, daß Sie die Vorrede gelesen hätten und ich, wenn ich nicht aus meiner inneren Ueberzeugung antwortete, gegen die Pflicht der Freundschaft sündigen würde, die ich von Herzen anbot. Doch, das hat nichts auf sich. Weil ich jedoch sehe, daß Sie den Sinn des

Descartes bis jetzt nicht recht begriffen haben, so bitte ich auf folgende zwei Dinge Acht zu haben:

1) daß weder ich, noch Descartes je gesagt haben, es gehöre zu unserer Natur, daß wir unsern Willen in den Grenzen der Erkenntniß halten sollen, sondern nur, daß Gott uns eine bestimmte Erkenntniß und einen unbestimmten Willen gegeben hat, jedoch so, daß wir nicht wissen, zu welchem Zwecke er uns geschaffen hat; ferner, daß der solchermaßen unbestimmte, oder vollkommene Wille uns nicht nur vollkommen macht, sondern auch, wie ich Ihnen in Folgendem sagen werde, daß er uns auch sehr nothwendig ist.

2) daß unsere Freiheit weder in irgend einer Zufälligkeit, noch in einer Gleichgültigkeit beruht, sondern in der Art der Bejahung oder Verneinung, so daß wir, je weniger gleichgültig wir eine Sache bejahen oder verneinen, desto freier sind. Z. B. wenn Gottes Natur uns bekannt ist, so folgt das Behaupten, daß Gott existirt, so nothwendig aus unserer Natur, als es aus der Natur des Dreiecks folgt, daß dessen drei Winkel zweien rechten gleich sind, und doch sind wir dann am freiesten, wenn wir eine Sache auf solche Weise bejahen. Weil aber diese Nothwendigkeit nichts Anderes ist, als Gottes Beschluß, wie ich in meinem Anhang klar gezeigt habe, so kann man daraus gewissermaßen erkennen, unter welcher Bedingung wir eine Sache frei thun und deren Ursache sind, und daß dieß nicht hindert, daß wir sie nothwendig und nach Gottes Beschluß thun. Dieß, sage ich, können wir gewissermaßen verstehen, wenn wir etwas bejahen, was wir klar und bestimmt begreifen, wenn wir aber etwas, was wir nicht klar und bestimmt fassen, behaupten, d. h. wenn wir zugeben, daß der Wille die Grenzen unserer Erkenntniß überschreite, dann können wir jene Nothwendigkeit und Gottes Beschlüsse nicht so begreifen, sondern wohl unsere Freiheit, welche unser Wille stets in sich schließt (in welchem Betrachte unsere Werke allein gut oder böß genannt werden). Und wenn wir dann unsere Freiheit mit Gottes Beschluß und fortwährendem Erschaffen zu vereinen suchen, verneinen wir das, was wir klar und bestimmt erkennen, mit dem, was wir nicht begreifen, und deßhalb versuchen wir es vergebens. Es genügt uns also zu wissen, daß wir frei sind, und daß wir so seyn können, ohne daß Gottes Beschluß im Wege steht, und daß wir die Ursache des Bösen sind, weil keine Handlung anders, als nur in Rücksicht auf unsere Freiheit böß genannt werden kann. So weit in Betreff des Descartes, dessen Worte, wie ich beweisen wollte, von dieser Seite keinen Widerspruch leiden.

Nun komme ich zu dem, was mich betrifft, und will zuerst kurz den Nutzen zeigen, der aus meiner Meinung entsteht, die hauptsächlich darin besteht, daß nämlich unsere Erkenntniß dem göttlichen Wesen Geist und Körper, frei von allem Aberglauben, anheimstellt, und daß ich nicht leugne, daß Gebete uns sehr nützlich sind, denn mein Verstand ist zu klein, um alle Mittel zu bestimmen, die Gott hat, um die Menschen zur Liebe zu ihm, d. h. zum Heil zu führen, so daß diese Meinung so weit entfernt ist, schädlich zu werden, daß

sie im Gegentheile denen, die nicht durch Vorurtheile und kindischen Aberglauben befangen sind, das einzige Mittel ist, zur höchsten Stufe der Glückseligkeit zu gelangen. Ihr Ausspruch, daß ich die Menschen dadurch, daß ich sie von Gott so abhängig mache, auch den Elementen, Pflanzen und Steinen ähnlich mache, beweist hinlänglich, daß Sie meine Meinung ganz verkehrt verstehen, und Dinge, die sich auf die Erkenntniß beziehen, mit der Einbildungskraft vermengen; denn hätten Sie mit klarem Verstande begriffen, was es heiße, von Gott abhängen, würden Sie gewiß nicht denken, daß die Dinge, sofern sie von Gott abhängen, todt, körperlich und unvollkommen seyen (wer hat je von dem höchst vollkommenen Wesen so niedrig zu reden gewagt). Sie würden im Gegentheile einsehen, daß sie gerade deßhalb, und insofern sie von Gott abhängen, vollkommen sind, so daß wir diese Abhängigkeit und dieß nothwendige Verfahren am besten durch den Beschluß Gottes verstehen, wenn wir nicht auf Klötze und Pflanzen, sondern auf die am meisten verständfahigen und die vollkommensten erschaffenen Dinge Acht haben, wie aus dem, was wir oben unter 2. über den Sinn des Descartes bemerkt haben, klar erhellt, worauf Sie hätten aufmerksam seyn sollen.

Ich kann nicht verschweigen, daß ich mich besonders darüber verwundere, daß Sie sagen, wenn Gott das Vergehen nicht bestrafe (d. h. als Richter mit einer solchen Strafe, die das Vergehen selbst nicht auflegt; denn nur das ist unsere Frage!), was sollte mich hindern, daß ich nicht jedes Verbrechen mit Begierde vollbringe? Gewiß, wer jenes nur (was ich von Ihnen nicht hoffe) aus Furcht vor Strafe unterläßt, der handelt auf keine Weise aus Liebe, und übt nichts weniger als die Tugend. Was mich betrifft, so unterlasse ich es, oder bestrebe mich es zu unterlassen, weil es ausdrücklich meiner besonderen Natur widerstreitet, und mich von der Liebe und Erkenntniß Gottes entfernen würde.

Wenn Sie ferner ein wenig auf die menschliche Natur geachtet, und die Natur von dem Beschlusse Gottes, wie ich sie in dem Anhang erklärt habe, begriffen, und gewußt hätten, wie eine Sache abgeleitet werden muß, bevor man zur Schlußfolge kommt, so hätten Sie nicht so leichthin gesagt, daß diese Meinung uns den Klötzen u. s. w. gleichstelle, und ebenso den vielen Unsinn, den sie sich einbilden, mir nicht angedichtet.

Wegen jener beiden Dinge, die Sie, wie Sie sagen, ehe Sie zu Ihrer zweiten Regel weiter gehen, nicht begreifen können, antworte ich 1) daß Cartesius, um Ihren Schluß zu machen, genügt, da Sie nämlich, wenn Sie nur auf Ihre Natur aufmerksam sind, erfahren, daß Sie Ihr Urtheil zurückhalten können; wenn Sie aber sagten, daß Sie nicht an sich selbst erfahren, daß wir heute so viel Macht über die Vernunft inne haben, daß wir dieß immer fortsetzen könnten, so wäre das nach Cartesius ebensoviel, als wenn wir heute nicht sehen können, daß wir, so lange wir existiren, denkende Wesen seyn, oder die Natur des immer Denkenden behaltenden werden, was gewiß einen Widerspruch in sich enthält.

In Betreff des zweiten sage ich mit Cartesius, daß, wenn wir unsern Willen nicht über die Grenzen unserer sehr begrenzten Erkenntniß ausdehnen könnten, wir höchst elend wären, und es nicht in unserer Macht stünde, nur einen Bissen Brod zu essen, oder nur einen Schritt vorwärts zu gehen oder still zu stehen; denn Alles ist ungewiß und voll Gefahren.

Ich gehe nun zu Ihrer zweiten Regel über, und behaupte, daß ich zwar glaube, daß ich jene Wahrheit, die Sie in der Schrift befindlich glauben, ihr nicht zuteile und doch glaube, ihr so viel, wenn nicht mehr Autorität zuzuschreiben, und weil ich mit weit vorsichtiger als Andere hüte, ihr gewisse kindische und unsinnige Meinungen anzudichten, was eben Niemand leisten kann, als wer die Philosophie recht versteht, oder göttliche Offenbarungen hat; so rühren mich die Erklärungen, die die gewöhnlichen Theologen von der Schrift beibringen, sehr wenig, besonders, wenn sie von jenem Schlag sind, daß sie die Schrift immer nach dem Buchstaben und dem äußern Sinn nehmen, und nie habe ich außer den Sozinianern einen so krassen Theologen gesehen, der nicht begriffe, daß die heil. Schrift sehr häufig in menschlicher Weise von Gott spricht, und ihren Sinn durch Gleichnisse ausdrückt; und was den Widerspruch betrifft, den Sie (wenigstens nach meiner Meinung) vergebens zu zeigen suchen, so glaube ich, daß Sie unter Gleichniß überhaupt etwas Anderes, als man gewöhnlich annimmt, verstehen, denn wer hat je gehört, daß der seinen Sinn falsch ausdrücke, der seine Begriffe durch Gleichnisse ausdrückt? Als Micha dem König Aghab sagte, er habe Gott auf seinem Throne sitzen und die himmlischen Heerschaaren zur Rechten und Linken stehen, und Gott sie fragen gesehen, wer den Aghab verführte, so war dieses gewiß ein Gleichniß, wodurch der Prophet das Wesentliche genügend ausdrückte, was er bei dieser Gelegenheit (die nicht dazu vorhanden war, um die sublimen Dogmen der Theologie zu lehren) im Namen Gottes verkünden mußte, so daß er in keiner Weise von seinem Sinne abirrte. So haben auch die übrigen Propheten auf diese Weise dem Volke das Wort Gottes auf Gottes Befehl verkündet, als durch das beste Mittel, nicht aber, als ob Gott es verlangte, das Volk zum ursprünglichen Zweck der Schrift zu leiten, der nach dem Ausspruche Christi darin besteht, Gott über Alles, und seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben. Die sublimen Spekulationen, glaube ich, berühren diese Schrift am allerwenigsten. Was mich betrifft, so habe ich aus der heil. Schrift keine ewigen Attribute Gottes gelernt, noch lernen können.

Was aber das fünfte Argument betrifft (daß nämlich die Propheten Gottes Wort in solcher Weise verkündet hätten, weil die Wahrheit der Wahrheit nicht entgegen sey), so bleibt nichts übrig, als daß ich (wie Jeder, der die Beweis-Methode begreift, urtheilen wird) beweise, daß die Schrift, wie sie ist, Gottes wahres geoffenbartes Wort sey. Hievon kann ich den mathematischen Beweis nur durch göttliche Offenbarung haben. Und darum sagte ich, ich glaube, aber, ich weiß es nicht auf mathematische Weise, daß Alles,

was Gott den Propheten u. s. w., weil ich fest glaube, aber nicht mathematisch weiß, daß die Propheten die vertrautesten Räte und treuen Abgesandten Gottes waren; so daß in dem, was ich behauptete, durchaus kein Widerspruch ist, da man im Gegentheil auf der andern Seite nicht wenige findet.

Das Uebrige Ihres Briefes, nämlich wo Sie sagen: „endlich kannte das höchst vollkommene Wesen“ u. s. w., sodann, was Sie gegen das Beispiel vom Gift beibringen, und endlich, was sich auf den Anhang und das darauf folgende bezieht, hat, sage ich, keine Berührung mit dieser gegenwärtigen Frage.

Die Vorrede des L. M. betreffend, wird in ihr gewiß gezeigt, was Cartesius noch beweisen müsse, um einen gründlichen Beweis von dem freien Willen zu bilden, und hinzugefügt, daß ich, was ich vielleicht seiner Zeit darstellen werde, die entgegengesetzte Meinung hege, und wie ich sie hege; für jetzt aber bin ich es nicht Willens.

Ueber das Werk über Cartesius habe ich weder gedacht, noch mich weiter darum bekümmert, nachdem es in holländischer Sprache erschienen war, und zwar nicht ohne einen Grund, den anzuführen hier zu lang wäre. Es bleibt mir daher nichts weiter zu sagen, als daß ich bin u. s. w.

Er-
läuterung
76.

Die Eingangsworte des Briefes, welche vielsagend denjenigen des vorausgegangenen Blyenbergh-Briefes entsprechen, enthüllen bereits die herbe Enttäuschung, die Spinoza an diesem Freunde erlebt hatte, und tragen insofern den Todeskeim dieser Freundschaft in sich. Spinoza sah, daß die Prinzipien oder Ausgangspunkte ihres beiderseitigen Wahrheitssuchens so verschieden, ja entgegengesetzt waren, wie die Welt der Einbildung (*imaginatio*) einerseits und die Welt des Verstehens und Denkens (*intellectus, cogitatio*) andererseits. Vergleiche Augustinus Redivivus Seite 55 bis 57, 108 bis 111. Spinoza spricht es aus, *ut intellectum flectas ad opiniones, quas Sacrae Scripturae tribuis d. h. „daß du das Verstehen nach den Erzeugnissen der Einbildung beugen willst,“* — denn das sind *opiniones* — *„welche du dann auch der Heiligen Schrift zuteilst“*. Der *intellectus* d. h. das Verstehen wird nach der Seite der *imaginatio* d. h. der Einbildung umgebogen. Ihm wird unnatürliche Gewalt angetan. Dieselbe Gewalt, die in umgekehrter Richtung nach Spinoza Redivivus Seite 49 ff. den Worten angetan wird, wenn sie zur Aufnahme wahrer Gedanken gebraucht werden. Das ist weit mehr, als, wie Auerbach übersetzt, eine bloße Hineigung zu den Ansichten, die Blyenbergh der Heiligen Schrift beilegt. Spinoza spricht weiterhin ganz allgemein aus, daß er die Heilige Schrift nicht „verstehe“ (*intelligat*). Damit will er sagen, daß er dem, was darin geschrieben ist, nichts Gedachtes ent-

nehmen könne. Hier sagt er, um Religiöses völlig auszuschalten, mit Absicht zu viel; denn auch von Christus und den Propheten wußte Spinoza nur aus der Heiligen Schrift und doch hat er jenen daraus als den ewigen Sohn Gottes und diese als Seine Vorherverkünder „verstanden“.

Einem Manne gegenüber, der sich als Philosoph gab und der noch nicht einmal das Wesen der Sprache verstand, der auch nicht wenigstens schon so viel philosophische Vorarbeit geleistet hatte, daß er durch aufmerksame Lektüre des ersten Briefes Spinozas leicht darauf gebracht werden konnte, dem mußte Spinoza sich um besserer Dinge willen sobald wie möglich wieder zu entziehen suchen.

Und doch müssen wir dem täppischen Manne dankbar sein, der Veranlassung war, daß Spinoza wenigstens an die Nachwelt schreiben konnte.

Er-
läuterung
77.

Auch mein Leser wird ihm darob dankbar sein.

Wir treffen nämlich in diesem Briefe u. a. auf das von Lessing aufgenommene Wort Spinozas, das uns, wie ein Zauberstab, jetzt manches in seiner wahren Gestalt zeigen wird, was wir bisher nur mit den Augen konventioneller Einbildung (*imaginatio*) angesehen haben.

Es ist das Wort auf Seite 30 des Spinoza Redivivus, in dessen Eingange wir jetzt nur statt „rechne“ lesen müssen: „rechnet“, da es sich, wie wir jetzt erkennen, um eine *conditio irrealis* d. h. um eine sogenannte „unmögliche Bedingung“ handelt, deren Eintritt also ausgeschlossen und undenkbar ist, wenn sie auch, vorläufig, als möglich und denkbar, wie an der bezeichneten Stelle des Spinoza Redivivus, so auch im Prolegomenen d. h. in der Einleitung zu den Cartesischen Ausgangspunkten konzediert d. h. zugestanden werden durfte. Denn die geistig noch Unmündigen fühlen sich durch ein ihnen unverständliches „Unbedingt“ leicht zurückgestoßen und gereizt. Für sie war vorläufig noch völlig unwiderleglich die auf Seite 98 und 103 bis 105 des Spinoza Redivivus erörterte letzte Begründung des Cartesischen Radikalzweifels, wonach ein alles vermögender Gott die Menschen mit voller Absicht gerade so geschaffen haben könne, daß sie sich, abgesehen von dem Ich der Empfindenheit, in allem übrigen, was sie für das Gewisseste hielten, wie z. B. die Sätze der Mathematik, dennoch irren müßten.

Im Fortgange jener Einleitung hat Spinoza einen Anfangsversuch damit gemacht, dieser Begründung und damit dem Zweifel sogar an den mathematischen Wahrheiten den Grund und Boden zu entziehen.

Immer aber noch mit größter Behutsamkeit und nur auf dem Umwege über die Logik. Denn der Versuch war für diejenigen berechnet, die noch nicht bis zur Durchschauung der Existenz-Maske alles Körperlichen vorgedrungen waren.

Wie also werden wir zuerst jener Begründung, welche, abgesehen von dem Ich der Empfindenheit, alles andere, selbst die mathematischen Wahrheiten, in den Orkus des Zweifels hinabstürzt, auf einmal los und ledig?

Erst dadurch, sagt Spinoza, daß wir von Gott einen solchen, selbstverständlich wahren, Gedanken (*talem ideam*) bilden, daß wir die Annahme, Gott könne uns täuschen wollen, für ebenso unmöglich halten, wie, nach dem wahren Gedanken über den Kreis oder die Kugel, die Annahme, daß die Radien dieser Figuren nicht alle einander gleich sein könnten. Oder, positiv ausgedrückt, wenn jener wahre Gedanke von Gott uns nötigt, diesen für so durchaus wahrheitsliebend (*summe verax*) zu halten, daß es ihm mit dieser Eigenschaft unmöglich sein müßte, seine Geschöpfe sogar dann Falsches denken zu lassen, wenn sie auf Grund ihres Denkens Wahres gedacht zu haben wissen müssen. Gelingt es uns, einen derartigen Gedanken von Gott zu fassen, dann können wir die Erzeugnisse unseres Verstehens und Denkens, ohne Beunruhigung durch Zweifel, genießen (*frui*), uns also ihrer erfreuen, unabhängig von der Frage, ob ein solcher Gott auch wirklich „existiere“. Denn was es mit dieser Existenz auf sich hat, das weiß der Leser aus dem 3. Kapitel des Augustinus Redivivus. Er weiß also, daß sie gegenüber dem, was Geist ist, tiefer steht und unseren schlechtesten Teil darstellt, nicht einmal unverfälschte Empfindenheit. Er weiß, daß Gottes Geist nicht bloß den Zusammenhang der unendlichen Weisen (*modi*) jener beiden Attribute bildet, die unserem Verstehen zugänglich sind, des Denkens und der Ausdehnung, sondern auch der unendlichen, unserem Verstehen unzugänglichen Attribute. Da schon das Verstehen jener uns zugänglichen beiden Attribute Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit einschließt, und Spinoza mit dieser Form der Wahrheit auch noch den uns Menschen in dieser Form zugänglichen Inhalt verband, so konnte für ihn der Fall, daß er die Frucht (*fructum*) seines Erkennens einmal als falsch ertappen würde, niemals eintreten. Dadurch ist außer Zweifel gestellt, was wir oben sagten, nämlich, daß der *Conjunctivus Imperfecti* „deprehenderem“ oder „rechnete“ nur eine von ihm vorläufig konzedierte d. h. zugestandene Möglichkeiten ein soll, die aber in Wahrheit, wie er wußte, weder für ihn noch

für alle, die seiner Philosophie dereinst teilhaftig werden würden, jemals Wirklichkeit werden konnte. War dies, so stand er in der Tat eine Stufe höher, wie alle noch nicht dort Angelangten, er stand auf der Stufe — des Verstehens und Denkens —, zu welcher, im Unterschiede zu den nur einstufigen Tieren, alle Menschentiere wenigstens veranlagt sind. Von dieser Stufe aus konnte er in der Tat das Dasein rein d. h. in Glückseligkeit genießen; von ihr aus konnte er auch sein Leben in Ruhe, Heiterkeit und Fröhlichkeit des Gemütes hinbringen, ohne sich jemals in Wehklagen und Seufzen verlieren zu müssen. *Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam* d. h. „*In Glückseligkeit genießen heißt: einer Sache um ihrer selbst willen anhängen*“. Diese res oder Sache kann allein Gott sein. So deckt sich dieses Wort Augustins aus dem Anfang des 4. Kapitels des 1. Buches seiner Christlichen Belehrung mit dem wahren Sinne unseres Spinoza-Wortes, dessen künstlerischen Kommentar der russische Jude Mark Antokolski geliefert hat. Vergleiche Zum Charakter Spinozas Seite 62 und 63. Und wie hat Lessing diesen Sinn verkehrt? Vergleiche darüber das auf Seite 104/105 des Spinoza Redivivus Gesagte. Zwar kann es jedermann mit der philosophischen Wahrheit halten wie er will. Aber wer sich so äußert, wie Lessing in seinem Worte, welches dann wiederum einem David Strauß so gut gefallen hat, darf sich ohne etwas Flunkerei nicht einen Spinozisten nennen oder gar diese Art von Spinozismus weiter empfehlen (vgl. Spinoza Redivivus Seite 29/30 und 31). Einen solchen hätte der berühmte Philosophie-Gelehrte Kuno Fischer, ohne wiederum etwas Flunkerei, auch nicht den Entdecker Spinozas nennen dürfen. Leute wie Spinoza, Augustinus und andere dieses Maßes können überhaupt nicht „entdeckt“ werden, wie etwa Amerika von Columbus entdeckt worden ist, oder wie manches andere durch Zufall entdeckt wird. Deshalb bleibt aber Lessing für uns Deutsche doch ein wichtiger Mann. Er wußte auch wohl selbst, daß er des Verständnisses seines Meisters nicht sicher war. Deshalb hat er sich, wie wir wissen, niemals schriftlich, sondern nur mündlich, eben Jacobi gegenüber, über seinen Spinozismus ausgelassen. Lichtenberg dagegen hat darüber auch schriftlich geflunkert. Vergleiche Seite 32 des Spinoza Redivivus. Oder wie soll man derartiges anders bezeichnen? Dühring, von Dunin-Borkowski und Schopenhauer waren dagegen ehrlich, indem sie ihr Nicht-Verstehen Spinozas glatt zugaben, wenn sie es auch auf die ununtersuchten Begriffe Spinozas oder dessen Begriffsdichtung schoben, die — dies ist gemeint — ein Verständnis überhaupt nicht

zuließen. Vergleiche Seite 32/33 des Spinoza Redivivus. Nur unter dem Schutze seiner Überzeugung, daß der Mensch doch ewig irren müsse, hat Lessing auch die Geschichte von den drei Ringen d. h. von der Gleichwertigkeit der jüdischen und christlichen Religion riskieren können. Im sogenannten Jahrhundert der Aufklärung mußte jene Geschichte einen sehr guten Klang haben, und Lessing hat gewiß auch an ihre Wahrheit geglaubt (was freilich ein neuer Beweis dafür wäre, daß er nicht einmal den Theologisch-Politischen Traktat Spinozas verstanden hat). Aber wenn die Geschichte nun zufällig doch unwahr sein sollte, so konnte ihre Unwahrheit doch wenigstens niemals an den Tag kommen. Wenn jenes berühmte Wort von dem ewigen Irren-Müssen der Menschen und diese berühmte Geschichte von den drei Ringen sowie alles, was damit zusammenhängt, in der Tat wesentlich zur Schätzung Lessing beigetragen haben sollten, dann ist er in der Tat überschätzt worden, wie u. a. Dühring behauptet und nachzuweisen versucht hat. Denn sowohl jenes Wort wie diese Geschichte besagen Grundfalsches, wie schon jetzt auch dem Einfältigsten klar sein wird. Wenn Gott Geist ist und wir wenigstens insofern seines Geistes sind, als wir verstehen und denken können, dann können auch wir Menschen der Wahrheit teilhaftig werden und sind zu dieser, nicht aber zu ewigem Irren vorherbestimmt. Und wenn die Religion der jüdischen Einzelgebote noch für die Technik der Tierstufe berechnet ist, die christliche Religion dagegen, mittels des Heiligen Geistes der Liebe, den ganzen Menschen erfaßt, um ihn von der Tierstufe loszulösen, so daß Einzelgebote bedeutungslos werden, dann ist dadurch nicht nur die Minderwertigkeit der jüdischen und die Höherwertigkeit der christlichen Religion dargetan, sondern auch das genaue Maß der Verschiedenheit auf das bestimmteste angegeben. Die in allen Staaten der Welt zerstreuten Juden sind ja aber jetzt vielfach gar keine religiösen Juden mehr, sondern lassen sich durch ihre Religion, gegen die Absicht des Stifters derselben, nur noch als Rassegenossen zusammenhalten, abgesehen von den Zionisten, die, allein folgerichtig, unter der alten Religion, an alter Stätte, wieder den alten Gottesstaat aufrichten wollen.

Und dennoch kann man wenigstens dem Lessingschen Worte von dem ewigen Irren-Müssen mit Liebe und Nachhilfe auch eine wahre Seite abgewinnen. Bezieht man es nämlich auf das Verhältnis der Sprache zur Philosophie und setzt den für Lessing noch durchaus geltenden Fall, daß Philosophie zur Aufsuchung ihrer Wahrheit ewig nur auf jene Sprache und ihre Begriffe angewiesen sein

sollte, d. h. auf die Sinne und was allein von diesen herkommt, dann freilich hätte sich dieses Wort von der Sisyphus- oder Danaïden-Arbeit aller Philosophie bewahrheiten müssen. Dann hätte Lessing das Verhältnis der Sprache zur Philosophie ahnungsvoll richtig erfaßt gehabt. Als Gegenahnung hierzu könnte man dann vielleicht Kants Transzendentalphilosophie als einen Versuch auffassen, in diese Welt von nur sinnlichen Begriffen etwas Übersinnliches hineinzu- bringen, wenn er nicht diese übersinnlichen und aus der Dunkel- kammer des Unbewußtseins hervorgeholten Begriffe, seine Kategorien der Anschauung und des Verstandes, schließlich doch nur wieder allein als für das bloß Sinnliche tauglich erklärt hätte, nur dazu be- stimmt, alles einzelne Sinnliche zu etwas Einheitlichem, der soge- nannten Erfahrung, zusammenzubringen und darin zusammenzuhalten. Wozu dann aber der Lärm? Nein, Kant hatte keine solche Gegen- ahnung. Er war noch ebenso wie die ganze übrige Welt, jedenfalls noch viel mehr wie Leute viel geringeren philosophischen Ruhmes, wie z. B. Hamann, der das Wort vom Schlangenbetrug der Sprache, oder wie Herder, der von der Metakritik der reinen Vernunft durch Sprache gesprochen hatte, in die Fesseln der allgemeinen Sprache und ihrer Begriffe verstrickt.

Das Ruhen in der Gewißheit seiner — philosophischen — Wahrheit kommt noch in einer zweiten Stelle des Briefes zum klassischen Ausdruck, nämlich kurz vor der soeben erläuterten Stelle. Es heißt dort: *me haud fugit, quando solidam nactus sum demon- strationem, me non posse in tales cogitationes incidere, ut unquam de ea dubitare queam; omnino in eo, quod mihi intellectus monstrat, acquiesco sine ulla suspicione, me ea in re deceptum esse, nec Sacram Scripturam, quamvis eam non vestigem, ei contradicere posse, quia veritas veritati non repugnat d. h. „Wenn ich einmal einen sicheren Beweis erlangt habe, so kann ich, wie ich weiß, nicht mehr in solche Schwankungen verfallen, daß ich jemals daran zu zweifeln vermöchte; besonders in dem, was das Verstehen mir zeigt, ruhe ich ohne jeden Argwohn, ich könne mich darin getäuscht haben, oder es könne die Heilige Schrift, obwohl ich sie nicht zum Gegenstande meines Suchens mache, damit im Widerspruche stehen.“* Unter dem sicheren Beweise (*solida demonstratio*) versteht Spinoza hier zwar den bloß logischen, den auch Blyenbergh nur darunter versteht, aber doch mit dem inneren Vorbehalte, daß man, wie Spinoza selbst, auch schon um den Grund der logischen Gewißheit wissen müsse, da der Verlaß auf die Logik andernfalls nichts als ein theorichtiges unbe-

Er-
läuterung
78.

gründeter Glaube sei: das „besonders“ (omnino) leitet die Steigerung vor der Logik zum Verstehen (intellectus) ein.

Er-
läuterung
79.

Der Anhang (Appendix), von dem wiederholt die Rede ist, ist der Anhang zu den Cartesischen Ausgangspunkten unter dem Titel *Cogitata Metaphysica* d. h. „Methaphysische Gedanken“. Der gegenwärtige Brief stellt klar, daß in diesem Anhange auch eigene Gedanken Spinozas, auf die er sich daher als auf solche berufen kann, niedergelegt sind, und nicht bloß weitere Ausführungen zu den Ausgangspunkten des Cartesius im Sinne dieses letzteren.

Er-
läuterung
80.

Blyenbergh zieht als empfindlicher Mann die Tiere in die Erörterung. Doch davon lenkt Spinoza diesem Partner gegenüber ab. Vielmehr wirft er ihm sehr unverblümt grobe Unaufmerksamkeit vor. Homo d. h. „Mensch“ ist bei Spinoza allein das Geschöpf, welches denkt und deshalb auch nicht sterben kann. Tier dagegen ist bei Spinoza das Geschöpf, welches nur empfindet (sentit). Der sogenannte Mensch aber, welcher, wie das Tier, nur dem Gesetze vom größeren Guten und kleineren Übel unterworfen ist, bedarf noch des Richters (iudex), der entscheidet, ob eine von den Mitmenschen oder von Gott aufgerichtete Schranke innerhalb jenes Gesetzes-Schemas übersprungen ist. Wer niemals eine von Gott aufgerichtete Schranke überspringt, erlangt die Verheißungen, die darauf gesetzt sind. Der Homo dagegen bedarf des Richters nicht. Ihn belohnt die Handlung selbst, indem sie ihn glücklich macht, und dies mit derselben Notwendigkeit, mit welcher auch alle Radian eines gedachten Kreises einander gleich sein müssen. Aber einem Manne, der so philosophiert, wie Blyenbergh, könnte Spinoza solches noch so oft auf das deutlichste wiederholen, er würde es dennoch nicht verstehen lernen. Ein solcher Mann ist, wie Spinoza den nachgeborenen Lesern zu verstehen gibt, durch seine Art zu philosophieren ein für alle Male als Philosoph erledigt. Der Dank, den ihm Spinoza abstattet, ist beißender Sarkasmus, Dank dafür, quod mihi tuam in tempore Philosophandi rationem aperuisti d. h. „daß du mir deine gegenwärtige Philosophierens-Weise eröffnet hast.“ In tempore d. h. „gegenwärtig“, „heute“, — morgen philosophierst du vielleicht auf eine andere Art und übermorgen wieder auf eine andere! Als ob Philosophie und Philosophieren nicht die sich ewig gleichbleibende Art und Weise des Denkens wäre!

Er-
läuterung
81.

Die weitere Zurechtweisung Blyenberghs durch Spinoza, die sich auf die Ergebnissphrase am Schlusse des letzten Blyenbergh-Briefes gründet, wird der Leser aus der entsprechenden Übersetzung

Auerbachs nicht ganz begreiflich finden. Auerbach übersetzt nur „ergebenster Diener“, während die betreffende Floskel in der uns allein vorliegenden lateinischen Übersetzung „Tibi addictissimus atque Officiosissimus“ lautet, was wir etwa mit „untertänigster Diener“ übersetzen würden. Derartiges erklärt Spinoza für allzu devot, um nicht etwas anderes dahinter vermuten zu lassen.

Was Auerbach mit „Negation“ und „Beraubung“ übersetzt, lautet im Original *negatio* und *privatio* und bedeutet der Sache nach ein und dasselbe, nur daß dieses ein und dasselbe je nach der Seite, von der man es ansieht, einen verschiedenen Namen erhält. Dabei spielt wieder das *ens rationis*, welches wir schon früher kennen gelernt haben, jenes „etwas der Vergleichung“, das Auerbach hier mit „Verstandesding“ übersetzt, eine Rolle. Was nämlich einer Sache nur durch Vergleichung mit einer anderen zugeteilt worden ist, fehlt ihr in Wahrheit, drückt also bloß eine *negatio*, d. h. „Verneinung“ oder, wie Auerbach übersetzt, „Negation“ aus. Demgegenüber soll das Wort *privatio*, d. h. — nach Auerbach — „Beraubung“, zum Ausdruck bringen, daß dasjenige, was der Sache durch bloße Vergleichung zugeteilt worden war, ihr auch durch bloßes Verstehen dessen, was eine solche Vergleichung in Wahrheit ist, wieder abgesprochen werden muß, so daß es bei der puren Verneinung sein wahres Bewenden behält. Es handelt sich also bei diesem Ausdruck (*privatio*) nur um ein Zugeständnis an die gewöhnliche Auffangsweise der Menschen.

Er-
läuterung
82.

Im ganzen letzten Teile dieses Briefes wird die Philosophie des Cartesius, soweit sie aus dessen von Spinoza behandelten Ausgangspunkten und dem Anhang dazu hervorgeht, in die Erörterung hineinbezogen. Wir gehen daher aus dem gleichen Grunde, der uns bei Gelegenheit des ersten Spinoza-Briefes an Oldenburg veranlaßt hat, die dort erwähnte Beilage aus dem Anfange der Ethik außer Betracht zu lassen, auch auf die uns noch unbekanntere Philosophie des Cartesius hier noch nicht ein. Nur einen Punkt müssen wir berühren, um den Leser vor Verwirrung zu bewahren.

Er-
läuterung
83.

Spinoza spricht hier, wie an vielen anderen Stellen, von der Existenz Gottes. Dies könnte im Widerspruche mit dem erscheinen, was wir sonst von der Existenz Gottes gesagt haben. Indessen muß der Leser wissen, daß Spinoza in allen auf uns gekommenen Darstellungen seiner Philosophie oder, besser, von Teilen derselben die Brücke von der gewöhnlichen Denkweise der Menschen, die ganz in der Existenz aufgeht, zur philosophischen Denkweise, in welche diese Existenz keine Rolle mehr spielt, nicht selbst geschlagen, sondern

dies der Aufmerksamkeit derjenigen, die ebenfalls Philosophen sein wollten, überlassen hat. Dadurch zog sich für alle Völker und Zeiten die Grenzlinie zwischen denen, die wirklich Philosophen waren, und denen, die es nicht waren, ohne sein Zutun einstweilen von selbst. Dagegen hätte sich in dem System seiner Philosophie, das aber nicht auf uns gekommen ist, speziell in dem Prolegomenon, d. h. der Einleitung dazu, ähnlich wie in dem Prolegomenon seiner Darstellung der Cartesischen Philosophie (vgl. Spinoza Redivivus Seite 92 ff.), das Nötige über die Anknüpfung an die gewöhnliche Denkweise finden müssen, und zwar unter Hinweis auf dasjenige, was schon in seiner Fibel, der Abhandlung über die Verbesserung des Verstehens, u. a. über den greifbarsten Gegensatz zur gewöhnlichen Denkweise, der idea vera und adaequata, d. h. zum wahren und Zusammenhangsgedanken, gelehrt worden war. Dort hätte er von dem Reiche der Empfindenheit (imaginatio), dem eigenen Körper (corpus) und dessen Aufbau (constitutio) das Erforderliche sagen müssen, wie er in der eben erwähnten Fibel an der Stelle andeutet, wo er soeben den Unterschied zwischen den wahren Gedanken und allen übrigen Wahrnehmungsweisen (perceptiones) auseinandergesetzt hat. Der Körper, den er hier im Sinne hatte, ist nicht dasselbe, was alle Welt bis zum Augustinus Redivivus darunter verstanden hat, sondern allein dasjenige, was der Augustinus Redivivus darunter versteht, d. h. das Ganze der Empfindenheit, von dem Spinoza daher auch nicht sagt, daß es „existiere“, sondern daß es „gegeben werde“ (dari), nämlich in der Empfindenheit. Daß wir von einer „Existenz“ dieses Körpers im besten Falle nur sprechen können, soweit die Empfindenheit reicht, sagt Spinoza zum Überflusse, d. h. für diejenigen, die sich von dem gewöhnlichen Existenzbegriffe noch nicht losgelöst haben, im Corollarium, d. h. Anhängsel zum 13. Lehrsatz des 2. Teils der Ethik, wo es heißt: Hinc sequitur . . . Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere, d. h. *„Hieraus folgt, daß der Menschliche Körper nur existiert, soweit wir ihn empfinden“*. Die Existenz ist also auch hier auf die Empfindenheit zurückgeführt und in ihr aufgelöst. Das Nähere hierüber aber, sowie Näheres über das Verhältnis der Empfindenheit zur Gedachtheit hat Spinoza in keiner seiner Schriften, am wenigsten in dem auf uns gekommenen Hauptwerke, der Ethik, ausgeführt. Auf diese Auslassung macht er gegen den Schluß der Ethik, im Scholium, d. h. der Anmerkung zum 40. Lehrsatz des 5. Teiles, ausdrücklich aufmerksam in den Worten: Haec sunt, quae de Mente, quatenus sine relatione ad Corporis

existentiam consideratur, ostendere constitueram, d. h. „Dies ist es, was ich über den Geist, soweit er ohne Beziehung auf die Existenz des Körpers der Betrachtung sich darbietet, habe zeigen wollen“. Unterstrichen ist hier das Wort „Existenz“. Wenigstens wir müssen es hier unterstreichen. Das Wort „Körper“ (Corpus mit großem Anfangsbuchstaben) bedeutet das Ganze der Empfindenheit, aber dieses Ganze im vollen Lichte der vollendeten Philosophie, also aufgeschlossen durch wahre Gedanken, zusammengeschlossen in einem einzigen Zusammenhangsgedanken und angeschlossen an die Linie, die zu Gott führt, und zwar angeschlossen in dem Punkte, wo die beiden Geraden zusammentreffen (vgl. Augustinus Redivivus Seite 124) und reichend, von diesem Punkte, bis in die Spitzen der maskierten Gegenstandsempfindenheiten. Von diesen letzteren her ist der Name „Existenz“ genommen, d. h. die Bezeichnung des Teiles für das Ganze. Wie hätte Spinoza unter seinen Umständen das Vorhandensein des Ganzen der Empfindenheit anders bezeichnen können? Wie hätte er demgemäß das Vorhandensein Gottes anders bezeichnen können? Namentlich Gott durfte er unter den obwaltenden Umständen die Existenz auch im Rahmen seiner Ausdrucksweise nicht vor enthalten, da er sonst ganz und gar dem Mißverstände anheimgefallen wäre und als ein Atheist, der diese Existenz sogar offen leugnete, vielleicht wirklich bei Gelegenheit gesteinigt worden wäre. Und insofern die Gewißheit der Wahrheit, wie wir auf Seite 41 des Augustinus Redivivus gesehen haben, immerhin nichts weiter ist, als die Art und Weise, wie wir die Gestaltung einer Sache (res) empfinden, ist auch Gott für uns Menschen in jedem Falle an dies unser Empfinden und durch dieses schließlich wieder an die bloße Existenz angeschlossen, so daß die Bezeichnung, Gott existiere, in der Lage, in der Spinoza sich befand, diejenige war, die für diese Lage damals in der Tat die natürlichste war. Die völlige philosophische Richtigstellung hat er, wie Augustinus in vielen Punkten auch, der Nachwelt hinterlassen, welche einmal auch die Brücke zwischen der gewöhnlichen und der philosophischen Denkweise hergestellt haben würde. Sobald einmal allgemein verstanden werden würde, wie man sich, worauf namentlich Augustinus immer und immer wieder hindrängte, Gott zu denken habe, würde die Bezeichnung von der bloßen Existenz Gottes, die seine Existenz mit derjenigen aller übrigen existierenden Dinge auf eine Stufe stellte, bald von selbst in Wegfall kommen, insonderheit, sobald auch die Wissenschaft der Sprache, selbständig für sich, festgestellt haben

würde, daß Begriff und Wort der Existenz zu denjenigen allerniedrigsten Begriffen und Zeichen gehören, die der Mensch mit dem Tiere teilt und die deshalb bei diesem nicht später entstanden sind wie bei jenem. Das auf Sicherungsposten stehende einzelne Herdentier verpflanzt die „Existenz“ des nahenden Feindes durch ein entsprechendes Zeichen nicht anders in die sogenannten Seelen seiner Herdengenossen, um sie zur Flucht zu bewegen, wie der Mensch im gleichen oder ähnlichen Falle. Zum Begriffe der Empfindenheit aber kann es das Tier niemals bringen, weil es niemals zu dem Begriffe der Gedachtheit kommen kann, an dem sich jener allein entzündet. Daß das Tier im einzelnen Falle mit der Gedachtheit hantiert, wie z. B. der Spürhund, welcher, nach Auffindung der gewundenen Spur und des verborgenen Gegenstandes, auf der kürzesten Strecke zu seinem Herrn zurückkehrt, tut nichts zur Sache. Der bloße Existenzbegriff, der sich immer nur auf Einzelheiten beziehen kann, schließt alle Einheit aus. Nach dieser aber hat Philosophie zu streben. Erst der Begriff der Empfindenheit, obwohl auch er noch in der Tiefe der Erfahrung bleibt, führt zu einer solchen ersten Einheit und setzt weiterhin alle Probleme aus sich heraus, deren gehörige Lösung dann einen Teil der vollendeten Philosophie auszumachen bestimmt ist, und zwar den ersten Teil, ohne den es keinen Aufstieg zur Höhe gibt. Es ist wohl möglich, daß englischer Nationalcharakter und Nationalgeist, wegen seiner natürlichen Hinneigung zur Unterstufe der Menschheit, am ehesten diese Lösung unternehmen und vollbringen wird, zumal schon John Locke einen Versuch dazu machte, wenn auch mit untauglichen Mitteln. Wenn vollendete Philosophie dereinst aufgebaut sein wird, wird sich zeigen, daß ohne die Vorstufe der Empfindenheit und ihre gedankliche Durchleuchtung ein Weiterschreiten unmöglich gewesen wäre, wie es ja bis jetzt in der Tat unmöglich gewesen ist. Man wird erkennen, daß dies fehlende Stück von den Denkern, die wirklich diesen Namen verdienen, in dem, was sie von sich zurückließen, mit voller Absicht ausgelassen worden ist, damit die Nachwelt, sobald sie reif dazu geworden sei, es selber finde. Vergleiche Augustinus Redivivus Seite 6 und 7. Man wird endlich erkennen, daß es kein unnützes Verstecken-Spielen ist, wenn methodisch vorgegangen wird, weil die Menschheit geistesgeschichtlich den Anspruch darauf hat, zugleich alle die Feststellungen zu treffen, die sich an der Hand dieses methodischen Fortschreitens treffen lassen, und alle die Lehren für ihre weitere Zukunft daraus zu ziehen, die sich nur immer daraus ziehen lassen.

Einige Einzelheiten mögen — ohne Rücksicht auf die Ansichten des Cartesius und ohne eine Vergleichung dieser Ansichten mit denen Spinozas — aus dem vorliegenden Briefe im folgenden noch hervorgehoben werden.

Er-
läuterung
84.

Wenn Spinoza sagt, wir wissen nicht, zu welchem Zwecke (in quem finem) Gott uns geschaffen hat, so bezieht sich dies auf den ursprünglichen Menschen, der noch weder von vollendeter Philosophie noch von wahrer Religion erleuchtet worden ist. Diese beiden geben über die Bestimmung des Menschen genügende Auskunft.

Weiter beleuchtet Spinoza treffend die Freiheit des höchsten Erkennens, obwohl sich dasselbe gleichwohl mit der höchsten Notwendigkeit vollzieht, wie ich ja auch aus der Entstehung der Figuren die Gleichheit der Radien des Kreises und der Kugel notwendig erkenne. Von hier aus, sagt Spinoza weiter, können wir auf dem Gebiete des Handelns — gewissermaßen — erkennen, unter welchen Umständen wir etwas mit Freiheit tun und die — wahre — Ursache davon sind. (hinc quodammodo intelligere licet, quo pacto rem libere agamus, eiusque causa simus.)

Weiter spricht Spinoza von der Nützlichkeit des Gebetes zu Gott. Die Begründung fußt auf der uns schon früher bekannt gewordenen Ansicht, daß wir nicht wissen, wie die einzelnen Teile der Natur zusammenhängen, daß vielmehr nur Gott diesen Zusammenhang kenne. Hierauf beruht es, daß das Feld des religiösen Glaubens ein unendlich großes ist und daß sich Spinoza selbst von diesem Glauben nicht ausschließt. So erklärt er z. B. seinen festen Glauben an die Propheten als an die vertrautesten „Räte“, wie Auerbach übersetzt, und treuen Abgesandten Gottes (intimos Consiliarios et Legatos fidos). Was Spinoza meint, ist klar. Die Propheten sind am vertrautesten mit dem Ratschluß Gottes und übermitteln ihn unverändert, treu, den übrigen Menschen.

5. Brief.

Wilhelm von Blyenbergh an Spinoza.

Mein Herr und werthester Freund!

Ihren Brief vom 28. Januar habe ich seiner Zeit erhalten; andere Beschäftigungen neben meinen Studien haben mich abgehalten, bald darauf zu antworten und weil er hie und da voll scharfen Tadels ist, wußte ich kaum, was ich davon urtheilen sollte; denn in Ihrem ersten Briefe vom 5. Januar hatten Sie mir so gütig Ihre

Freundschaft von Herzen angeboten, mit der Bethuerung, daß Ihnen nicht nur der, zu jener Zeit geschriebene, sondern auch die nachfolgenden Briefe äußerst angenehm wären, ja Sie baten mich freundlichst, Ihnen alle Einwürfe, die ich noch machen könnte, frei darzulegen, wie ich auch in meinem Briefe vom 16. Januar etwas weitschweifig gethan habe; darauf erwartete ich eine freundliche und belehrende Antwort, Ihrer Aufforderung und Ihrem Versprechen gemäß, habe aber im Gegentheile eine solche erhalten, die nicht besonders viel Freundschaft enthält, nämlich: „daß keine Beweise, wenn „auch die stärksten bei mir gelten, daß ich den Sinn des Cartesius „nicht begreife, daß ich geistige Dinge zu sehr mit irdischen vermische, u. s. w. so daß wir uns nicht länger mit Briefwechsel belehren könnten.“

Hierauf antworte ich freundlich, daß ich fest glaube, daß Sie das oben Genannte besser als ich verstehen, und mehr gewöhnt sind, körperliche Dinge von den geistigen zu trennen, denn in der Metaphysik, die ich erst anfangs, haben Sie die höchste Stufe erstiegen, und deßhalb nahm ich, um mich zu belehren, Ihr Wohlwollen in Anspruch, glaubte aber nie, daß ich mit meinen freimüthigen Entgegnungen eine Ursache zu Beleidigung geben würde. Ich sage Ihnen von Herzen meinen besten Dank, daß Sie sich mit Abfassung Ihrer beiden Briefe besonders des letzten, so viel Mühe gegeben haben. Ich habe Ihre Gesinnung aus dem letzteren klarer, als aus dem ersteren verstanden, und nichts desto weniger kann ich nicht bestimmen, wenn nicht die Schwierigkeiten, die ich noch darin finde, gehoben werden. Das kann auch keine Ursache zur Beleidigung abgeben; denn es zeigt von einem Fehler in unsrer Erkenntniß, wenn wir der Wahrheit ohne die nothwendige Grundlage beistimmen. Mögen Ihre Begriffe wahr seyn, so darf ich Ihnen doch nicht bestimmen, so lange noch einige Gründe zur Unwahrheit, oder zum Zweifel in mir vorhanden sind, wenn auch die Zweifel nicht aus der aufgestellten Sache, sondern aus der Unvollkommenheit meiner Erkenntniß entstehen. Und da Ihnen dieß hinlänglich bekannt ist, so dürfen Sie auch nicht übel nehmen, wenn ich wieder einige Entgegnungen mache. Ich muß dieß so machen, so lange ich eine Sache nicht klar begreifen kann, denn es geschieht zu keinem andern Zwecke als zur Auffindung der Wahrheit, nicht aber gegen Ihren Wunsch Ihren Geist zu quälen, und deßhalb bitte ich Sie auf dieß Wenige um freundliche Antwort.

Sie sagen: „Zum Wesen einer Sache gehört weiter nichts, als „das, was der göttliche Wille und die göttliche Macht ihr gestattet „und wirklich zutheilt, und wenn wir auf die Natur eines Menschen, „der sich vom Wollustverlangen leiten läßt, Acht geben, und sein „gegenwärtiges Verlangen mit demjenigen, das in dem Guten ist, „oder mit dem, das er selbst sonst hatte, vergleichen, so sagen wir, „daß jener Mensch des besseren Verlangens beraubt sey, weil wir „dann von ihm urtheilen, daß ihm das Verlangen der Tugend zu- „komme; was wir nicht thun können, wenn wir auf die Natur des

„göttlichen Beschlusses und der göttlichen Erkenntniß Acht haben, „denn in diesem Betrachte gehört jenes bessere Verlangen ebenso „wenig zur Natur jenes Menschen zu jener Zeit, als zur Natur des „Teufels oder eines Steines u. s. w. Denn wußte auch Gott den „vergangenen und gegenwärtigen Zustand Adams, so erkannte er „doch deßhalb nicht, daß Adam des vergangenen Zustandes beraubt „sey, d. h. daß der vergangene zu seiner gegenwärtigen Natur ge- „höre u. s. w.“ Aus diesen Worten scheint klar zu folgen, daß nach Ihrer Ansicht nichts Anderes zur Wesenheit gehört, als wie sich die Sache in dem Momente, wo sie wahrgenommen wird, verhält, das heißt, wenn mich das Verlangen nach Vergnügen erfüllt, so gehört jenes Verlangen in dieser Zeit zu meiner Wesenheit, und wenn es mich nicht erfüllt, so gehört jenes Nichtverlangen zu meiner Wesenheit in dem Momente des Nichtverlangens, woraus unfehlbar folgt, daß ich in Rücksicht auf Gott eben so viel Vollkommenheit in meinen (nur nach Graden sich unterscheidenden) Werken einschließe, wenn ich vom Verlangen nach Wollust erfüllt bin, wie wenn ich nicht davon erfüllt bin, wenn ich alle Arten Laster begehe, ebenso wie wenn ich Tugend und Gerechtigkeit übe; denn zu meiner Wesenheit in jenem Zeitpunkte gehört nur so viel als ich thue; denn ich kann, nach Ihrem Satze nicht mehr und nicht weniger thun, als ich wirklich an Vollkommenheit erhalten habe, weil die Begierde nach Wollust und nach Verbrechen in jenem Zeitpunkte, wo ich es thue, zu meinem Wesen gehört und ich in diesem Zeitpunkte jene Wesenheit, nicht aber eine größere von der göttlichen Macht erhalte. Die göttliche Macht fordert also nur solche Werke. Und so scheint aus Ihrem Satze klar zu folgen, daß Gott die Verbrechen auf eine und dieselbe Weise wolle, wie er das will, was Sie mit dem Worte Tugend bezeichnen. Setzen wir nun, daß Gott, als Gott, nicht aber als Richter der Guten und Bösen, eine solche und so viel Wesenheit gibt, als er will, daß sie hervorbringen sollten; welche Gründe gibt es, daß er nicht die That des Einen auf dieselbe Weise will, wie die des Andern? Denn weil er einem Jeden zu seinem Thun die Beschaffenheit ertheilt, so folgt schlechterdings, daß er von denen, welchen er weniger ertheilt hat, auf dieselbe Weise eben so viel verlangt, als von denen, welchen er mehr gegeben hat, und folglich erheischt Gott, in Rücksicht auf sich selbst eine größere oder kleinere Vollkommenheit unserer Werke, Verlangen nach Wollüsten und nach Tugenden auf gleiche Weise; so daß der, welcher Verbrechen vollbringt, nothwendig dieselben vollbringen muß, weil auf seine augenblickliche Wesenheit nicht Anderes Bezug hat, sowie der, welcher Tugend übt, deßhalb die Tugend übt, weil Gottes Macht wollte, daß dieser zu seiner augenblicklichen Wesenheit gehöre. Wiederum scheint mir Gott die Verbrechen gleichermaßen und auf dieselbe Weise, wie die Tugenden zu wollen, insofern er aber beide will, ist er sowohl von diesem, als von jenem die Ursache und sie müssen ihm insoweit auch angenehm seyn. Und das von Gott anzunehmen, ist doch gewagt. — Sie sagen, wie ich sehe, daß die Guten Gott verehren; aber aus Ihren

Schriften erkenne ich nichts Anderes, als daß Gott dienen nur heißt, solche Werke zu thun, wie Gott wollte, daß wir sie thun sollen; dasselbe erkennen Sie auch den Bösen und Wollüstigen zu; was ist also, in Rücksicht auf Gott, für ein Unterschied zwischen der Verehrung der Guten und der Bösen? Sie sagen ferner, daß die Guten Gott dienen und durch dieß Dienen beständig vollkommener werden; aber ich begreife nicht, was Sie unter dem „vollkommener werden“ verstehen, noch was das „beständig vollkommener werden“ bezeichnet. Denn sowohl die Bösen als die Guten erlangen ihre Wesenheit und Erhaltung oder fortwährende Erschaffung von Gott, als Gott, nicht aber als Richter, und befolgen beide auf dieselbe Weise seinen Willen nach Gottes Beschluß. Was kann also in Rücksicht auf Gott zwischen beiden für ein Unterschied seyn, denn das „beständiger vollkommener werden“ fließt nicht aus der Handlung, sondern aus dem Willen Gottes, so daß, wenn die Bösen durch ihre Werke unvollkommener werden, dieß nicht aus ihren Werken, sondern bloß aus dem Willen Gottes fließt, und beide befolgen nur den Willen Gottes; es kann also in diesen beiden, in Rücksicht auf Gott, keinen Unterschied geben. Was sind also für Gründe, daß diese durch ihre Handlung beständig vollkommener, jene aber schlechter werden?

Sie scheinen den Unterschied zwischen der Handlung der Einen und der Handlung der Andern darein zu legen, daß diese Handlung mehr Vollkommenheit in sich schließt, als jene. Hierin steckt, wie ich zuversichtlich glaube, entweder Ihr oder mein Irrthum, denn man kann in Ihren Schriften keine Regel finden, nach welcher man eine Sache mehr oder minder vollkommen nennt, als bloß die, daß sie mehr oder weniger Wesenheit hat. Wenn dieß nun die Regel der Vollkommenheit ist, so sind also die Verbrechen in Rücksicht auf Gott ihm ebenso angenehm, als die Werke der Guten, denn Gott will dieselben als Gott, d. h. in Rücksicht auf sich, auf dieselbe Weise, weil beide aus dem Beschlusse Gottes fließen. Wenn dieß die einzige Vollkommenheitsregel ist, so können Irrthümer nur uneigentlich so genannt werden, es gibt vielmehr in der That keine Irrthümer, keine Verbrechen und Alles, was ist, umfaßt nur jene und eine solche Wesenheit, wie sie Gott gegeben hat, welche immer, wie sie auch seyn mag, eine Vollkommenheit in sich schließt. Ich gestehe, daß ich dieß nicht klar begreifen kann, und Sie mögen mir vergeben, wenn ich frage, ob der Todtschlag Gott ebenso gefällt, als Almosen geben? Ob einen Diebstahl begehen, in Rücksicht auf Gott, ebenso gut ist, als gerecht seyn? Wenn Sie es verneinen, was haben Sie für Gründe? wenn Sie es bejahen, was sind für mich für Gründe vorhanden, die mich bewegen, diese Handlung, die Sie Tugend nennen, eher als jene zu verrichten? Welches Gesetz verbietet dieß mehr als jenes? Wenn Sie es das Gesetz der Tugend nennen, so muß ich entschieden bekennen, daß ich keines bei Ihnen finde, nach welchem die Tugend zu bestimmen und woran sie erkenntlich wäre: denn Alles, was ist, hängt unzertrennlich von dem Willen Gottes ab, und

folglich ist dieß wie jenes gleicherweise tugendhaft. Ich begreife auch nicht, was Ihnen Tugend oder Tugendgesetz ist; ebenso verstehe ich auch Ihre Behauptung nicht, daß wir aus Liebe zur Tugend handeln müssen. Sie sagen zwar, daß Sie Verbrechen und Laster unterlassen, weil sie Ihrer besondern Natur widerstreiten und Sie von der Gotteserkenntniß und Liebe entfernen; aber darüber finde ich in allen Ihren Schriften weder eine Regel noch einen Beweis. Entschuldigen Sie mich ja, wenn ich sage, daß das Entgegengesetzte daraus folge. Sie unterlassen das, was ich Laster nenne, weil es Ihrer besondern Natur widerstreitet, nicht aber, weil es Laster in sich faßt; Sie unterlassen es, wie man eine Speise, vor welcher unsere Natur Ekel hat, stehen läßt. Gewiß, wer das Böse unterläßt, weil seine Natur Abscheu davor hat, wird sich wenig seiner Tugend berühren können!

Hier kann nun wieder die Frage aufgeworfen werden, ob, wenn es eine Seele gäbe, deren besonderer Natur es nicht widerstritte, sondern mit der es sich verträge, Wollust und Verbrechen nachzugehen, ich sage, ob es einen Beweggrund der Tugend gibt, der zur Uebung der Tugend und Unterlassung des Bösen bestimmt? Aber wie kann es geschehen, daß Jemand die Begierde der Wollust aufgibt, da seine Begierde zu dieser Zeit zu seiner Wesenheit gehört und er sie jetzt eben erhalten hat, und nicht aufgeben kann? Ich sehe auch die Consequenz nicht in Ihren Schriften, warum jene Handlungen, die ich mit dem Namen von Verbrechen bezeichne, Sie von dieser Erkenntniß und Liebe Gottes abbringen: denn Sie haben bloß den Willen Gottes ausgeführt und konnten nichts weiter thun, weil zur Feststellung Ihrer damaligen Wesenheit vom göttlichen Willen und der göttlichen Macht nichts weiter gegeben war. Wie macht Sie eine so bestimmte und abhängige Handlung von der göttlichen Liebe abirren? Abirren ist verworren und unabhängig seyn, und das ist nach Ihnen unmöglich, denn wir äußern entweder dieß oder jenes, oder mehr oder weniger Vollkommenheit, wir empfangen es zu unserem Seyn für diese Zeit unmittelbar von Gott; wie können wir also abirren? oder ich verstehe nicht, was man unter Irrthum versteht. Aber doch muß hierin, hierin sage ich, allein die Ursache meines oder Ihres Irrthums liegen.

Hier möchte ich vieles Andere sagen und fragen: 1) ob die intellektuellen Substanzen auf andere Weise als die Leblosen von Gott abhängen, wenn auch die Verstandesdinge mehr Wesenheit in sich begreifen, als Leblose, ob nicht beide Gott und den Beschluß Gottes zu ihrer Bewegung im Allgemeinen und zur Erhaltung solcher Bewegung im Besonderen nöthig haben, und folglich, in so weit sie abhängen, ob sie nicht auf eine und dieselbe Weise abhängen.

2) Weil Sie der Seele die Freiheit nicht einräumen, die ihr Descartes beilegt, was der Unterschied zwischen der Abhängigkeit des Verstandes und der seelenlosen Wesen ist; und wenn sie keine Willensfreiheit haben, wie Sie es nehmen, daß sie von Gott abhängen? und unter welcher Bedingung die Seele von Gott abhängt?

3) Ob nicht, wenn nur unsere Seele nicht mit jener Freiheit begabt ist, unsere Handlung eigentlich die Handlung Gottes und unser Wille eigentlich der Wille Gottes ist? Ich könnte noch Anderes mehr fragen, aber ich möchte so viel nicht von Ihnen zu verlangen wagen: nur auf das Vorhergehende erwarte ich in Kurzem Ihre Antwort, ob ich vielleicht durch briefliche Vermittlung Ihre Meinung besser verstehe, um später darüber mit Ihnen persönlich weiter zu verhandeln.

Wenn ich Ihren Brief erhalten haben werde, reise ich nach Leyden und werde Sie, wenn es Ihnen angenehm ist, auf der Durchreise begrüßen. Mich hierauf verlassend, wünsche ich Ihnen wohl zu leben und sage Ihnen von Herzen, daß ich verbleibe

Dortrecht, den 19. Febr. 1665.

Ihr ergebenster Diener
Wilh. van Blyenbergh.

N. S. In der Eile habe ich folgende Frage einzuschalten vergessen: ob wir das, was uns sonst begegnet, nicht durch unsere Einsicht verhindern können?

6. Brief.

Spinoza an Wilh. van Blyenbergh.

Mein Herr und Freund!

Ich habe in dieser Woche zwei Briefe von Ihnen erhalten; der letztere vom 9. März diente blos dazu, um mir über den ersteren vom 19. Februar, der mir nach Schiedam geschickt ward, Nachricht zu geben. In dem ersteren beklagen Sie sich, wie ich sehe, daß ich gesagt habe, „bei Ihnen könne kein Beweis Statt finden,“ als ob ich dieß in Rücksicht auf meine Gründe, weil sie Ihnen nicht sogleich genügt haben, gesagt hätte, was von meinem Sinne weit entfernt ist; ich hatte dabei Ihre eigene Worte im Auge, die so lauten: „Und wenn es sich nach langem Forschen träfe, daß mein natürliches Wissen mit diesem Worte entweder zu streiten scheint, oder nicht genug u. s. w., so hat jenes Wort bei mir so große Autorität, daß die Begriffe, die ich klar zu begreifen meine, mir eher verdächtig sind u. s. w.“ Ich habe also nur Ihre Worte kurz wiederholt, ich glaube deßhalb nicht, daß ich irgendwo Ursache zum Zorne gegeben habe, um so mehr, da ich jenes als Grund anführte, um unsere große Meinungsverschiedenheit zu zeigen.

Weil Sie ferner am Ende Ihres Briefes schrieben, Sie wünschten und hofften nur allein, daß Sie im Glauben und in der Hoffnung verharren mögen, und daß das Uebrige, wovon wir uns gegenseitig durch die natürliche Erkenntniß überzeugen, Ihnen gleichgültig sey, so bedachte ich bei mir selbst, und bedenke noch, daß Ihnen meine Meinungen von keinem Nutzen seyn würden, und daß ich deßhalb besser thäte, meine Studien (die ich anderweitig so lange zu unter-

brechen genöthigt bin) nicht für Dinge zu vernachlässigen, die keine Frucht bringen können. Und das widerspricht auch nicht meinem ersten Briefe, weil ich Sie dort als reinen Philosophen betrachte, der (wie nicht wenige, die sich für Christen halten, zugeben) keinen andern Proberstein der Wahrheit hat, als die natürliche Erkenntniß, nicht aber die Theologie. Doch Sie haben mich hierüber eines Andern belehrt, und zugleich gezeigt, daß das Fundament, auf welchem ich unsere Freundschaft aufzubauen Willens war, nicht so gelegt sey, wie ich glaubte.

Was das Uebrige betrifft, so kommt dieß meistens so beim Streiten, so daß wir deßhalb die Grenzen der Humanität nicht zu überschreiten brauchen, und deßhalb will ich alles Derartige in Ihrem zweiten Briefe, sowie in diesem, als nicht bemerkt übergehen. Dieß über Ihre Beleidigung, um zu zeigen, daß ich keine Ursache dazu gegeben, und daß ich noch viel weniger nicht ertragen könne, daß man mir widerspricht. Nun wende ich mich zu Ihren Einwürfen, um sie abermals zu beantworten:

Ich setze daher erstlich fest, daß Gott absolut und wirklich die Ursache von Allem ist, was Wesenheit hat, was es auch seyn mag. Wenn Sie nun beweisen können, daß das Böse, der Irrthum, die Verbrechen u. s. w. etwas sind, was eine Wesenheit ausdrückt, so werde ich Ihnen ganz zugeben, daß Gott die Ursache der Verbrechen, des Bösen und des Irrthums u. s. w. sey. Ich glaube hinlänglich gezeigt zu haben, daß das, was die Form des Bösen, des Irrthums, des Verbrechens setzt, nicht in etwas besteht, was eine Wesenheit ausdrückt, und man also nicht sagen kann, daß Gott die Ursache davon sey. Nero's Muttermord, z. B. soweit er etwas Positives begriff, war kein Verbrechen, denn er vollbrachte eine äußere That, und ebenso hatte auch Orestes die Absicht, seine Mutter zu tödten und doch wird er wenigstens nicht so angeklagt, wie Nero. Was war also Nero's Verbrechen? Kein Anderes, als daß er durch diese schändliche That sich als undankbar, unbarmherzig und ungehorsam zeigte. Es ist aber gewiß, daß nichts hievon eine Wesenheit ausdrückt, und also Gott deßhalb nicht die Ursache davon war, wenn er auch die Ursache der Handlung und der Absicht des Nero war.

Ferner möchte ich hier bemerken, daß wir, wenn wir philosophisch sprechen, uns keiner theologischen Phrasen bedienen dürfen, denn weil die Theologie hie und da, und nicht unbedacht, Gott als vollkommenen Menschen darstellt, so ist es deßhalb in der Theologie gelegen, zu sagen: Gott verlange etwas, Gott werde von Abscheu gegen die Werke der Bösen erfüllt, und freue sich der Guten; in der Philosophie aber, wo wir klar begreifen, daß man jene Attribute, die den Menschen vollkommen machen, eben so wenig Gott beilegen, oder ihn damit bezeichnen kann, als wenn man das, was den Elephanten oder Esel vollkommen macht, dem Menschen beilegen wollte; in ihr finden diese und ähnliche Worte nicht Statt, und man darf sie hier nicht ohne die höchste Verwirrung unserer

Begriffe gebrauchen, darum kann man, philosophisch gesprochen, nicht sagen: Gott verlange von Jemanden etwas, oder es sey ihm etwas verhaßt oder angenehm, denn das sind lauter menschliche Attribute, die bei Gott nicht Statt finden.

Ich möchte sodann noch bemerken, daß, obwohl die Werke der Guten (d. h. derer, die eine klare Idee von Gott haben, nach welcher alle ihre Werke, sowie auch ihre Gedanken sich bestimmen) und der Bösen (d. h. derer, die keine Idee von Gott haben, sondern nur Ideen von irdischen Dingen, nach welchen sich ihre Werke und Gedanken bestimmen), und endlich Alles dessen, was ist, aus Gottes ewigen Gesetzen und Beschlüssen nothwendig fließen und beständig von Gott abhängen, so sind sie doch nicht nur in Graden, sondern auch in der Wesenheit von einander verschieden; denn wenn auch eine Maus ebenso wie ein Engel, und ebenso die Lust wie die Unlust von Gott abhängen, so kann doch eine Maus nicht die Spezies des Engels und der Lust seyn.

Hiemit gedenke ich Ihren Einwürfen (wenn ich sie recht verstanden habe, denn bisweilen bin ich sehr im Zweifel, ob die Schlußsätze, welche Sie daraus ziehen, nicht von dem Satze selbst abweichen, welche Sie zu beweisen unternehmen) geantwortet zu haben.

Doch das wird sich klarer zeigen, wenn ich die aufgestellten Fragen von dieser Grundlage aus beantworte. Die erste ist: Ob das Töden Gott ebenso genehm ist, als Almosen ertheilen; die andere: ob Stehlen, in Rücksicht auf Gott, ebenso gut ist, als gerecht sein; die dritte: ob, wenn es eine Seele gäbe, deren besonderer Natur es nicht widerstritte, sondern mit der es sich verträge, den Lüsten zu fröhnen und Verbrechen zu begehen, ob es in ihr einen Beweggrund der Tugend gibt, der sie das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen bestimmt.

Auf die erste Frage antworte ich, daß ich (philosophisch gesprochen) nicht weiß, was Sie mit den Worten „Gott genehm ist“ wollen. Wenn Sie fragen, ob Gott diesen nicht hasse, jenen aber liebe, ob Einer Gott Schimpf angethan, ein Anderer ihm seine Geneigtheit bezeugt habe, so antworte ich Nein. Wenn aber die Frage ist, ob Menschen, die tödten und Almosen vertheilen, gleich gut und vollkommen sind, so antworte ich wieder mit Nein.

Auf die zweite entgegne ich: wenn gut in Rücksicht auf Gott erfordert, daß der Gerechte Gott etwas Gutes leistet, und der Dieb etwas Böses, so antworte ich, daß weder der Gerechte noch der Dieb in Gott Freude oder Verdruß verursachen kann; wenn aber gefragt wird, ob jene beiden Werke, soweit sie etwas Reelles und von Gott Verursachtes sind, gleich vollkommen sind, so sage ich: wenn wir bloß auf die Werke achten und auf solche Weise, so kann es geschehen, daß beide gleich vollkommen sind. Wenn Sie also fragen, ob der Dieb und der Gerechte gleich vollkommen und glücklich sind, so antworte ich Nein; denn unter dem Gerechten verstehe ich den, der beständig verlangt, daß Jeder das Seine besitze, und

dieses Verlangen, beweise ich in meiner (noch nicht herausgegebenen) Ethik, leitet bei den Guten nothwendig seinen Ursprung aus der klaren Erkenntniß, die sie von sich selbst und von Gott haben. Und weil der Dieb kein Verlangen der Art hat, so ist er nothwendig der Kenntniß Gottes und seiner selbst, d. h. des Obenanstehenden, was uns Menschen glücklich macht, verlustig. Wenn Sie aber weiter fragen, was Sie bewegen könne, eher dieses Werk, welches ich Tugend nenne, als ein anderes zu thun, so sage ich, daß ich nicht wissen kann, welches von seinen unendlichen Wegen Gott sich bedient, um Sie zu diesem Werke zu bestimmen. Es könnte seyn, daß Gott Ihnen eine klare Idee von sich eingeprägt hat, daß Sie aus Liebe zu ihm die Welt ganz vergessen und die anderen Menschen wie sich selbst lieben, und es ist offenbar, daß eine solche Seelenverfassung allen anderen, die man böse nennt, widerstreitet, und deßhalb nicht in einem Subjekte seyn kann. Ferner ist hier nicht der Ort, die Grundlage der Ethik zu erklären, ebenso wenig, wie alle meine Worte zu beweisen, weil ich es nur damit zu thun habe, alle Ihre Fragen zu beantworten, und sie von mir abzuwenden und abzuhalten.

Was endlich die dritte Frage betrifft, so unterstellt sie einen Widerspruch, und es schien mir dasselbe, wie wenn Jemand fragte: wenn es sich mit Jemandes Natur besser verträge, daß er sich selbst aufhänge, ob es Beweggründe gäbe, daß er sich nicht aufhänge. Gesetzt, es sey möglich, daß es eine solche Natur gäbe, so behaupte ich dann (wenn ich auch den freien Willen zugäbe, oder nicht zugäbe), daß, wenn Jemand sieht, daß er bequemer am Galgen leben kann, als wenn er an seinem Tische sitzt, dieser ganz dumm handelte, wenn er sich nicht aufhängt, und daß der, welcher klar sähe, daß er durch Ausführung eines Verbrechens in der That ein vollkommneres und besseres Leben oder mehr Wesenheit, als durch den Tugendwandel, genießen kann, ebenfalls dumm wäre, wenn er jenes nicht thäte. Denn die Verbrechen wären, in Rücksicht auf eine solche verkehrte menschliche Natur, Tugend. Die andere Frage, die Sie am Ende Ihres Briefes beifügten, beantwortete ich nicht, weil wir in einer Stunde tausend solcher Fragen thun könnten, und wir doch nie zum Abschlusse einer einzigen kämen, und da Sie selbst nicht so sehr auf die Antwort dringen, so sage ich Ihnen für jetzt nur, daß ich Sie zu der Zeit, die Sie angeben, erwarten werde und daß Sie mir höchst willkommen sein werden. Doch wünschte ich, daß dies bald geschähe, weil ich die Absicht habe, für ein bis zwei Wochen nach Amsterdam zu gehen. Inzwischen bin ich mit herzlichen Grüßen u. s. w.

Spinoza.

Voorburg, am 13. März 1663.

Spinoza betont in diesem Briefe, und zwar als Grund des mangelnden Verständnisses Blyenberghs für seine philosophischen Darlegungen, daß man ein wahrer oder reiner Philosoph (*merus philosophus*) sein müsse, um philosophisch zu

Er-
läuterung
85.

sprechen und philosophisch zu verstehen, d. h. daß man von Begriffen nicht-philosophischen Charakters sich müsse befreien können, um nicht immer wieder in eine Vermischung von Sinnlichem und Geistigem zu verfallen und auf diese Weise fortdauernd im Dunkel des bisherigen — sogenannten — Philosophierens zu verharren.

Insbesondere sind es die entia rationis, d. h. die Etwasse der Vergleichung, in denen Blyenbergh befangen bleibt. „Wir übertragen rein menschliche Begriffe auf göttliches Walten“, wie es Dr. Johannes Müller in einem Vortrage über „Weltkatastrophe und Gottesglaube“ zwar treffend ausdrückt, ohne jedoch das Inwiefern? irgendwie anders als wieder im Glaubenssinne aufklären zu können. Vom Glauben oder gar vom Glauben allein will aber heutzutage weder die getriebene Masse noch die kleine Zahl ihrer treibenden Führer etwas wissen. Und die Wenigen, die als Ausnahmen, dennoch etwas davon wissen wollen, sind, abgesehen vom Zentrum und ähnlichen Parteien in anderen Ländern, auf den Gang des von sogenannten Ideen beherrschten Weltgeschehens ohne Einfluß. Daher schlägt die vermeintliche Einzigkeit „rein menschlicher“, d. h. in Wahrheit tierhafter Begriffe in der Vorstellungsweise der Menschen noch immer tiefere Wurzeln und irgendwelche Zugeständnisse an ein göttliches Walten erscheinen als sogenanntes sacrificium intellectus, d. h. als Opfer des Verstandes. Allein philosophische Besinnung vermag die Menschheit aus der gegenwärtigen Zerstücktheit durch und in Tierhaftes zu einem Zusammenhange wahren Menschentums zu führen oder zurückzuführen. Obwohl niemand dieses Menschentum zu fürchten hat, weil seine Wahrheit, Gewißheit und Notwendigkeit alle als Willige und Freie vereinigen wird, so wird es gleichwohl, bevor es sich durchgesetzt hat, von vielen mit argwöhnischen Augen betrachtet und sogar bekämpft, und zwar unter der Devise, daß man nicht wissen könne, was letzten Endes herauspringen werde.

Er-
läuterung
86.

Der Schluß des Briefes illustriert drastisch das die Tierstufe des Menschen unbedingt beherrschende Gesetz vom größeren Guten und kleineren Übel. Vergleiche Augustinus Redivivus Seite 173 f. und 185 f.

7. Brief.

Wilhelm van Blyenbergh an Spinoza.

Mein Herr und Freund!

Als ich die Ehre Ihrer Gegenwart hatte, erlaubte mir die Zeit nicht, sie länger zu genießen und noch viel weniger gestattete mir

mein Gedächtniß, Alles das, was wir im Gespräche abhandelten, festzuhalten, obwohl ich, sobald ich Sie verlassen, alle meine Gedächtnißkräfte sammelte, um das Gehörte zu behalten. Ich ging daher zum nächsten Orte und versuchte Ihre Meinungen dem Papiere zu übergeben; aber da machte ich die Erfahrung, daß ich wirklich nicht den vierten Theil des Gesprächs behalten hatte; so daß Sie mich entschuldigen müssen, wenn ich Ihnen noch einmal mit der einzigen Frage über jene Dinge, worin ich Ihren Sinn entweder nicht gut verstanden, oder nicht gut behalten habe, lästig bin. Ich wünschte Ihnen diese Mühe durch irgend eine Gefälligkeit vergelten zu können.

Das erste war: wie ich bei Lesung Ihrer Prinzipien und Ihrer methaphysischen Betrachtungen erkennen kann, was Ihre und was des Descartes Ansicht ist.

Das zweite: ob es eigentlich einen Irrthum gibt und worin er besteht.

Das dritte: auf welche Weise Sie behaupten, daß es keinen freien Willen gebe.

Viertens: Was Sie unter diesen Worten verstehen, die L. M. in Ihrem Namen in der Vorrede schrieb: „Dagegen gibt unser Autor zu, daß es in der Natur eine denkende Substanz gebe; er verwirft aber, daß sie die Wesenheit des menschlichen Geistes ausmache; vielmehr bestimmt er, daß wie die Ausdehnung, so auch das Denken unbegrenzt sey: wie daher der menschliche Körper nicht absolut, sondern nur auf gewisse Weise eine, nach den Gesetzen der ausgedehnten Natur durch Bewegung und Ruhe bestimmte Ausdehnung sey, so sey auch der menschliche Geist oder die Seele nicht absolut, sondern nur nach den Gesetzen der denkenden Natur ein durch Ideen auf gewisse Weise bestimmtes Denken, woraus man also den Schluß zieht, daß er nothwendig da seyn muß, sobald der menschliche Körper zu existiren anfängt.“

Hieraus scheint zu folgen, daß, so wie der menschliche Körper aus tausend Körpern zusammengesetzt ist, auch der menschliche Geist aus tausend Gedanken bestehe, und wie sich der menschliche Körper in die tausend Körper, aus denen er zusammengesetzt ist, wieder auflöst, so löse sich auch unser Geist, sowie der Körper aufhört, in so viel Gedanken wieder auf, als aus welchen er bestand; und sowie die aufgelösten Theile unseres menschlichen Körpers nicht mehr vereint bleiben, sondern sich andere Körper in sie eindrängen, so scheint auch zu folgen, daß, wenn unser Geist aufgelöst ist, jene unzähligen Gedanken, aus denen er bestand, nicht weiter verbunden, sondern getrennt sind. Und wie die aufgelösten Körper zwar Körper bleiben, aber keine menschlichen, so werde auch unsere denkende Substanz zwar vom Tode so aufgelöst, daß die Gedanken oder die denkenden Substanzen bleiben, nicht aber so wie ihre Wesenheit war, als sie menschlicher Geist genannt wurden. Daher scheint mir, als wenn Sie annehmen, daß sich die denkende Substanz des Menschen verändere und wie Körper auflöste, daß sogar einige so, wie Sie,

wenn ich mich nicht irre, von den Bösen behaupteten, gänzlich zu Grunde gehen und gar keinen Gedanken für sich übrig behalten. Und wie Descartes, wie es bei L. M. heißt, nur voraussetzt, der Geist sey eine absolut denkende Substanz, so setzen auch Sie und L. M., wie mir scheint, es größtentheils voraus, daher ich Ihren Sinn in diesem Punkte nicht klar begreife.

Das fünfte ist: daß Sie, sowohl in unserm Gespräche, als in Ihrem letzten Briefe vom 13. März behaupten, die Beständigkeit, womit wir wünschen, daß jeder das Seinige für sich habe, entspringe aus der klaren Erkenntniß Gottes und unserer selbst. Hier bleibt aber noch zu erklären, auf welche Weise die Erkenntniß Gottes und unserer selbst den beständigen Willen in uns erzeuge, daß Jeder das Seinige besitze, d. h. auf welchem Wege jenes aus der Erkenntniß Gottes fließe, oder uns die Nöthigung auferlege, Gott zu lieben, und jene Werke zu lassen, die wir Laster nennen; und woher es komme (da ja Töden und Stehlen nach Ihnen etwas ebenso Positives als Almosen geben in sich schließt), warum ein Todtschlag nicht so viel Vollkommenheit, Glückseligkeit und Beruhigung als das Almosengeben, in sich begreife. Sie werden vielleicht sagen, wie in Ihrem letzten Briefe vom 13. März, daß diese Frage zur Ethik gehöre und dort von Ihnen behandelt werde; da ich aber ohne Beleuchtung dieser, wie auch der vorhergehenden Fragen Ihren Sinn nicht begreifen kann, ohne daß Widersinnigkeit sich herausstelle, die ich nicht ausgleichen kann, so bitte ich Sie freundschaftlich, mir etwas ausführlicher darüber zu antworten, und mir einige hauptsächliche Definitionen, Postulate und Axiome, worauf sich Ihre Ethik und besonders diese Untersuchung stützt, aufzustellen und deutlich zu machen. Sie werden sich vielleicht entschuldigen, weil Sie die Mühe abschreckt, aber ich bitte Sie, wenigstens dießmal meinem Wunsche zu willfahren, weil ich ohne die Lösung der letzten Frage Ihren Sinn nie werde recht begreifen können. Ich wünsche, daß ich Ihre Mühe durch eine Gefälligkeit vergelten dürfte. Ich wage Ihnen nicht eine Frist von zwei oder drei Wochen vorzuschreiben, ich wünsche nur, daß Sie mir vor Ihrer Reise nach Amsterdam hierauf eine Antwort geben. Sie werden mich durch diese Gefälligkeit äußerst verbinden, und ich werde zeigen, daß ich bin und bleibe, mein Herr

Ihr zu jeder Dienstleistung sehr
bereitwilliger

Wilh. van Blyenbergh.

Dortrecht, den 27. März 1665.

8. Brief.

Spinoza an Wilh. van Blyenbergh.

Mein Herr und Freund!

Als ich Ihren Brief vom 27. März erhielt, stand ich gerade im Begriffe, nach Amsterdam zu reisen; ich ließ ihn daher, als ich ihn

zur Hälfte gelesen, zu Hause zurück, um Ihnen bei meiner Rückkehr zu antworten, weil ich glaubte, daß er nichts als Fragen, die sich auf die erste Streitfrage bezögen, enthielte. Ich fand jedoch später beim Durchlesen, daß sein Inhalt ein ganz anderer sey, und daß Sie nicht nur den Beweis davon, was ich in der Vorrede zu meinen geometrischen Beweisen der cartesischen Prinzipien blos zu dem Ende schreiben ließ, um Jedem meine Ansicht darzulegen, nicht aber, um sie zu beweisen und die Menschen davon zu überzeugen, sondern daß Sie auch einen großen Theil der Ethik wünschen, die sich, wie Jedem bekannt ist, auf die Metaphysik und Physik gründen muß. Ich konnte mich deßhalb nicht dazu bringen, Ihren Fragen zu entsprechen, und will die Gelegenheit abwarten, wo ich Sie persönlich aufs Freundschaftlichste bitten kann, von dem Verlangten abzustehen, Ihnen den Grund meiner Weigerung angebe und zeige, daß sie mit der Lösung unserer ersten Streitfrage nichts zu schaffen haben, sondern größtentheils von der Lösung jenes Streites abhängen. Es ist also keineswegs der Fall, daß meine Ansicht in Betreff der Nothwendigkeit der Dinge ohne jene nicht begriffen werden kann, weil dieselben in der That nicht begriffen werden können, bevor jene Ansicht im Voraus verstanden wird. Ehe sich aber hierzu Gelegenheit darbot, erhielt ich in dieser Woche ein anderes Briefchen, das einige Unzufriedenheit wegen meines allzu langen Zögerns zu zeigen scheint. Und daher zwingt mich die Nothwendigkeit, dies Wenige an Sie zu schreiben, um Sie von meinem Vorsatze und Beschlusse, wie ich nun gethan habe, zu benachrichtigen. Ich hoffe, Sie werden nach Erwägung der Sache von selbst von Ihrem Wunsche abstehen und mir dennoch Ihre Wohlgeneigtheit erhalten. Ich werde meinerseits nach meinen Kräften in Allem zeigen, daß ich bin Ihr Ihnen geneigter Freund

B. de Spinoza.

Voorburg, am 3. Juni 1665.

Aus dem letzten Briefe Blyenberghs erschen wir, daß auch dieser Freund, wie einige Jahre vorher Oldenburg, Spinoza in seinem stillen Dorfe, gewiß nicht zur Freude des Vielbeschäftigten, persönlich aufgesucht, daß indessen auch dieser Besuch, wie derjenige Oldenburgs, nicht dazu beigetragen hat, das Verständniß des Besuchers für die Gedanken des Heimgesuchten zu vertiefen. Aber Spinoza zog hier die Konsequenzen und stellte die weitere Korrespondenz als völlig fruchtlos ein. Der Charakter Blyenberghs hat ihm allzu wenig gefallen.

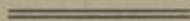
Er-
läuterung
87.

Hiermit sind die beiden umfangreichsten Korrespondenzen Spinozas, soweit sie auf uns gekommen sind, abgeschlossen.

Schon an ihnen haben wir gesehen, daß die Fragen der Freunde an Spinoza, dem Charakter und Interesse der damaligen Epoche und

dem Interesse aller Zeiten entsprechend, vielfach dieselben oder ähnliche sind und daher wiederkehren.

Die nämliche Erscheinung werden wir weiterhin, d. h. an den folgenden Korrespondenzen beobachten können, die wir nunmehr, ebenfalls, in rein zeitlicher Reihenfolge bringen werden.



Von demselben Verfasser und im gleichen Verlage erschienen:

Spinoza Redivivus.

Eine Fibel für Anfänger und Verächter der Philosophie.

Groß-Oktav.

Mit 22 Figuren im Text.

Preis 8 Mark.

Inhalt. Kapitel 1: Das Schicksal der bisherigen Philosophie. — Kapitel 2: Das Schicksal der Philosophie Spinozas. — Kapitel 3: Die Hilflosigkeit der gelehrten Wissenschaft gegenüber der Philosophie Spinozas. — Kapitel 4: Eine Hilfe, dargereicht von Spinoza in einem Wahrheitsmodell.

Eine neuartige Einführung in das Studium der Philosophie, von der man mit gutem Gewissen behaupten kann, daß etwas ihr ähnliches nicht da war, ist das Buch Spinoza Redivivus. „Eine Fibel für Anfänger und Verächter der Philosophie“ ist der scharfsinnig gewählte Untertitel. Dies Buch ersetzt, was kaum je geboten wird, eine Privatstunde in dem Gegenstand, etwa auch ein philosophisches Seminar . . . Es behauptet sich glänzend neben den anderen einbändigen Einführungen in die heutige Stellungnahme der Philosophie, mögen sie nun vorübergehend systematisch oder historisch sein . . .

Leipziger Neueste Nachrichten.

Dieses erste Heft der „Philosophischen Weltbibliothek“ bietet nichts Alltägliches. Es ist, im Gegensatz zu anderen philosophischen Werken, leicht und flüssig zu lesen und bietet auch dem denkenden Laien viel Förderung. „Spinoza ist nicht verstanden worden.“ Davon geht das Buch aus und dann führt es den Leser in überaus fesselnder Weise ein in das Wesen dieses Philosophen mit geistreichen Vergleichen anderer Systeme.

Berner Tageblatt.

Augustinus Redivivus.

Des heiligen Kirchenvaters philosophisches Weltbild.

In Umrissen gezeichnet nach den Bekenntnissen.

Vom Verfasser des Spinoza Redivivus. — Groß 8^o, Preis 10 Mark.

Augustinus erscheint in diesem für gebildete Laien geschriebenen Buche nicht als der heilige Kirchenvater, als welcher er der Welt sonst bekannt ist und von der katholischen Kirche verehrt wird, sondern in einer gänzlich neuen Gestalt, nämlich in derjenigen eines Vollenders der Philosophie. Als Philosoph erstet er der Welt also erst heute, eben in dem vorliegenden Werke, das daher mit Recht den Titel Augustinus Redivivus, d. h. wieder-auferstandener Augustinus führt.

Der vorliegende zweite Band der weltphilosophischen Bibliothek, der ohne den Namen seines Verfassers zu nennen, vor die Öffentlichkeit tritt, möchte zeigen, daß der große Kirchenlehrer Augustinus auch als Philosoph einen ersten Platz unter den Geistesfürsten der Erde beanspruchen darf und daß er auch unserer Zeit Bedeutsames zu sagen hat. Das Buch wendet sich nicht ausschließlich an philosophisch geschulte Leser, sondern möchte die Gedanken Augustinus einem weiteren Kreise erschließen.

Lübeckische Anzeigen.

Spinoza und Augustin, jeder in seiner Art sollen in ihrer universellen Geisteshaltung als Weltphilosophen über scholastischen Kram und Tradition

und Streit der Schulen hinüber sich die Hand reichen. Diese Bücher führen nicht nur in einer für jeden Denkenden und nach „Weltweisheit strebenden Menschen geradezu spannenden Weise in die Philosophie ein, sondern schon die beiden bisher erschienenen Spinoza-Bände lassen erkennen, daß hier einmal, wie es scheint von einem Menschen, der sich mit einer Gründlichkeit und Hingabe in den ganzen Spinoza versenkt hat wie je einer, in klarer, einfacher Sprache und frei von der traditionellen Nachbeterei der Philosophiegeschichtskompendien das Spinoza-Problem neu angefaßt und aufgerollt wird. Gegenüber „der Hilflosigkeit der gelehrten Wissenschaft“ gegenüber der Philosophie Spinozas wird hier eine Hilfe gegeben durch eine groß angelegte Einführung in den ganzen Spinoza, und das Geheimnis seines Werkes zu erschließen versucht. Und Spinoza in seiner einsamen, schwer zugänglichen Größe bedarf eines Schlüssels und eines sachkundigen Führers, der, wie dieser anonyme Gelehrte, Weltweiser und gütiger Lehrer, mit logischem Scharfblick sowohl wie auch mit sprachlichem Feingefühl für den Urtext in diese geheimnisvolle Welt zu leiten versteht, in der der Verfasser die „vollendete Philosophie“ erblickt, die es im Grunde, wenn auch überdeckt, immer gab und geben wird, die Philosophie höchster Urteilskraft, „die zugleich den Anspruch erhebt, Führerin der Menschheit bei dem Aufbau ihrer neuen Welt zu werden“.

Frankfurter Zeitung.

Ein eigener, aber scharfsinniger Denker, der vorläufig seinen Namen nicht nennt, ist hier an das Studium Spinozas und der „Bekenntnisse“ des hl. Augustinus gegangen und hat Fragen aufgeworfen, welche im Falle ihrer Bejahung beide Männer in neuem Lichte erscheinen ließen. Zwar werden nicht neuartige Darstellungen der Systeme des Spinoza oder des hl. Augustinus geboten, wohl aber grundlegende Probleme der Philosophie überhaupt zur Sprache gebracht, an welchen die bisherige Philosophie sich vergebens versucht hat, die aber nach des Verfassers Meinung im richtig verstandenen Sp. und Aug. gelöst vor uns liegen. Beide hätten nicht bloß das Prinzip ihrer Philosophie gefunden, sondern der Philosophie überhaupt, und ein Verfahren angewendet, das jeden Irrtum ausschließt und zum sicheren Ziele führt. Darum nennt er beide „Vollender der Philosophie“. . . . Grundlage seiner Philosophie sind nicht Grundsätze, sondern ein Verfahren, durch das die Wahrheit und die einleuchtenden Gründe derselben in unauflöslichem Zusammenhange uns vor Augen treten. . . . Die Ausführungen in Aug. R. über das Verhältnis des Gedankens zu Wort und Schrift sind nicht immer so neu, wie Verfasser glauben machen will, aber gleichwohl strotzend von wertvollen Gedanken, die selbst den Fachmann neue Wege und Ziele führen können, den Verfasser selber aber als belesenen Philosophen und scharfen Denker erweisen, der die Öffentlichkeit nicht zu scheuen braucht.

Philosophisches Jahrbuch 1919, 32. Band, Heft 2.

Zum Charakter Spinozas.

Erläuterungen der wichtigsten Nachrichten über sein Leben.
Vom Verfasser des Spinoza Redivivus und Augustinus Redivivus.
Groß 8^o, Preis 8 Mark.

Dies Buch hat vor allen übrigen Nachrichten über das Leben Spinozas den Vorzug, daß es außer diesen Nachrichten eine Anzahl von Erläuterungen dazu bietet, die auch für den Laien nach den mannigfaltigsten Richtungen hin von größtem Interesse sein werden.

Jeder Leser des Buches wird daraus den reichsten Genuß und tiefgehende Anregungen schöpfen. Wer für Stunden von der Misere unseres Daseins Vergessenheit sucht, wird durch die Lektüre in schönere Gefilde entückt; und wie viele gibt es, die solche Vergessenheit suchen.

Philosophische Weltbibliothek.

Die Philosophische Weltbibliothek soll die folgenden Schriften umfassen, die in möglichst baldiger Aufeinanderfolge erscheinen:

I. *Spinoza Redivivus.*

E... und Verächter der Philosophie.
...leitung in die neue Sammlung.

II. *Spinoza Redivivus.*

...s philosophisches Weltbild
...t nach den Bekenntnissen.

III. *Spinoza Redivivus.*

...kter Spinozas.
...n Kernpunkte seiner Ethik.

IV. *Spinoza Redivivus.*

...chsel Spinozas.
...n Menschenbild.

V. *Die Grundlagen der Philosophie.*

Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstehens.

VI. *Spinozas Kleine Ethik.*

Von Gott, dem Menschen und seiner wahren Wohlfahrt.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.
Weltphilosophischer Verlag Halle (Saale)



Philosophische Weltbibliothek.

VII. *Spinozas Große Ethik.*
Gott, Mensch, Tier.

VIII. *Religion und Philosophie.*
Spinozas theologisch-politische Abhandlung.

IX. *Staat und Philosophie.*
Spinozas politische Abhandlung.

X. *Spinoza und Cartesius.*
Spinozas Einführung in die Philosophie.

XI. *Spinozas Hebräische Grammatik.*
Eine Sprachstudie.

XII. *Staat, Religion und Humanität.*
Der Aufbau des Staates.

XIII. *Die Geschichte des Menschengesistes.*
Ein Blick in die Zukunft der Menschheit.

XIV. *Zwischen Himmel und Erde.*
Das Wesen der Kunst.

— Die Sammlung wird fortgesetzt. —

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.
Weltphilosophischer Verlag Halle (Saale).