

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Der Briefwechsel Spinozas

ein Menschenbild

Spinoza, Benedictus de

Halle, 1919

Spinoza - Blyenbergh.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-6801

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 Anhang 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 vollkommneren oder einen vollkommneren Zustand darstellenden Dingen vergleichen, keine Unvollkommenheit finden; denn man kann ihn ja mit unendlichen anderen in Bezug hierauf weit vollkommneren 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.

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 zelytypiam, 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 mußten. 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 vollkommneren 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 vollkommneren 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 vollkommneren 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 beraubten, 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 sehr, 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-

Er-
läuterung
74.

Er-
läuterung
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 MaBes 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 hineinzubringen, wenn er nicht diese übersinnlichen und aus der Dunkelkammer 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 bestimmt, alle einzelne Sinnliche zu etwas Einheitlichem, der sogenannten Erfahrung, zusammenzubringen und darin zusammenzuhalten. Wozu dann aber der Lärm? Nein, Kant hatte keine solche Gegenahnung. 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 demonstrationem, 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 Ergebnisphrase 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 unbekannte 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 beistimmen, 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 beistimmen, 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 bloß 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 vertrüge, 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.

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.

