

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Erläuterungen zu Benedict von Spinoza's Ethik

Kirchmann, Julius H. von

Berlin, 1871

Erläuterung zu Benedict von Spinoza's Ethik

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-9206

Erläuterungen

zu

Benedict von Spinoza's

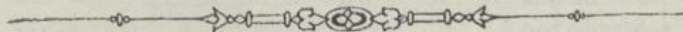
Ethik

von

J. H. v. Kirchmann.

Zweite Auflage.

Brandenburgische Landeshochschule
der Pädagogischen Institute
Bücherei



Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Bb3
103

(Das Recht zu Uebersetzungen wird vorbehalten.)

Bücherei
der Pädagogischen Institute
Brandenburgische Landeshochschule

~~1951: 284~~

UNIVERSITÄT POTSDAM
Universitätsbibliothek

V o r w o r t.

Bei jedem philosophischen Werke besteht ein Zusammenhang mit den Systemen seiner Zeit und der Vorzeit. Durch die Aufdeckung dieses Zusammenhanges wird unzweifelhaft das Verständniss desselben gefördert; allein bei grösseren, systematischen Werken tritt die Bedeutung dieses Zusammenhanges zurück. Hier ist das Verständniss vor Allem aus ihnen selbst abzuleiten, und solche Werke haben das Recht und die Macht, sich selbst zu erklären und zu ergänzen. Dies gilt vorzugsweise von der Ethik Spinoza's. Es ist deshalb schon in der Vorrede zu derselben dem Leser empfohlen worden, trotz der Schwierigkeiten des Anfangs in dem Studium des Werkes selbst auszuhalten und nicht zu schnell nach fremden Hülfsmitteln zu greifen. Deshalb schliessen sich auch die hier gegebenen Erläuterungen unmittelbar den einzelnen Definitionen und Sätzen des Werkes an, ohne eine, in das Geschichtliche und Dogmatische der damaligen Philosophie eingehende Einleitung voranzuschicken.

Das davon zum Verständniss einzelner Lehrsätze Unentbehrliche ist bei diesen bemerkt; im Uebrigen wirkt dergleichen Einleitung eher schädlich als nützlich, da sie, anstatt zu dem Werke hinzuzuführen, von demselben abführt und den Eifer des Lesers erkaltet, ehe er noch zur Sache selbst gelangt.

Da die Begriffe und die Méthode in Spinoza's Ethik dem Vorstellen der Gegenwart fern liegen, so haben die Erläuterungen hier mehr als sonst in das Einzelne eingehn müssen, und es musste aus demselben Grunde sich eine fortlaufende Kritik damit verbinden, da nur durch Gegenüberstellung entgegengesetzter Ansichten der Sinn von Spinoza's Sätzen voll dargelegt werden kann.

Eine solche Kritik kann einen dreifachen Standpunkt einnehmen. Sie kann sich formal oder immanent halten, indem sie die Prinzipien oder die Methode des Werkes gelten lässt und nur prüft, ob die Ausführung danach folgerichtig und erschöpfend geschehen ist. Die Kritik kann aber auch eine materiale werden, wenn sie sich auf die Wahrheit dieser Prinzipien richtet und untersucht, ob die benutzten Mittel und Methoden geeignet sind, die Wahrheit zu erreichen. Die Kritik wird endlich

spekulativ, wenn sie den gewöhnlichen Begriff der Wahrheit aufgibt und diese selbst in das Werden und die Entwicklung hineinzieht. Einer solchen Kritik gilt schon jede logische Kategorie als wahr in Bezug auf die ihr vorgehenden und als unwahr in Bezug auf die ihr nachfolgenden Begriffe. Diese Auffassung überträgt sie auf die im Lauf der Zeit hervorgetretenen philosophischen Systeme; sie gelten ihr nur als ein Moment in der Entwicklung der Wahrheit selbst, die ihr ein Werdendes ist.

Diese spekulative Kritik ist hier nicht geübt worden, weil nach realistischer Auffassung die Wahrheit, als die Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein, ewig und unveränderlich ist. Das, was wird und fortschreitet, ist nicht die Wahrheit, sondern das menschliche Wissen um die Wahrheit. Deshalb kann die Wahrheit nie falsch und das Falsche nie wahr werden. Deshalb ist das, was heute die Ethik Spinoza's Falsches enthält, schon zu seiner Zeit falsch gewesen, und die Kritik kann höchstens darlegen, welche Umstände Spinoza zu diesem Falschen verleitet haben. Auch hat solches Falsche nur insofern einen Werth für die Gegenwart, als es zeigt, auf welchem Wege die Wahrheit nicht erreicht werden kann.

Es bleibt somit nur die formale und materiale Kritik als berechtigt, und diese ist in den nachstehenden Erläuterungen geübt worden. Die formale ruht auf dem Fundamentalsatz vom Nichtsein des sich Widersprechenden, und ihr Verfahren ist deshalb weniger bestritten. Die materiale Kritik bedarf dagegen noch eines Prinzips für die Gewinnung des Seienden oder des Inhaltes. Hier gehn die Systeme weit auseinander, und ein Beweis für solche Prinzipien ist unmöglich (*E.* 69). Die materiale Kritik hat daher ihren unmittelbaren Werth nur für den, der ihre Prinzipien anerkennt; indess hat sie selbst für ihre Gegner einen mittelbaren Werth, da sie jedenfalls den Gesichtskreis erweitert.

Spinoza's Ethik hat bereits zahlreiche Beurtheilungen gefunden. Abgesehn von frühern Schriften sind dergleichen von Jacobi, Herbart, Sigwart, Erdmann, Trendlenburg und Kuno Fischer geliefert worden, und kürzlich hat Dr. R. Avenarius eine verdienstliche Arbeit über die verschiedenen Phasen des Pantheismus Spinoza's bei ihm selbst geliefert.

Jene Beurtheilungen beruhen zum grössten Theile auf den Prinzipien des Idealismus; nur Jacobi hat das Gefühl (Glauben) und Herbart realistische Auffassungen dabei zu Grunde gelegt. Dagegen ist eine Kritik der Ethik im Sinne des reinen Realismus noch nicht vorhanden. Indem eine solche hier geboten wird, kann sie vielleicht auch für die Gegner des Realismus von Interesse sein, da kein philosophisches Werk so wie die Ethik Spinoza's geeignet ist, die Grundsätze des Realismus durch Gegenüberstellung klar zu machen.

Kein Werk lehrt so wie diese Ethik, dass das Denken für sich trotz aller Stärke und Konsequenz unfähig ist, das Seiende oder die Wahrheit zu erreichen. Je strenger es Spinoza versucht, desto mehr schwindet ihm der Inhalt unter den Händen; es bleibt ihm zuletzt nur ein künstliches Netz leerer Beziehungen, die dem Spiel des Denkens allerdings keinen Widerstand leisten, aber auch von dem Seienden keine Kunde geben.

Diese Verwechslung der Beziehungsformen des Denkens mit den aus dem Wahrgenommenen abgeleiteten Begriffen des Seienden bestand schon bei den Scholastikern und bildet das charakteristische Kennzeichen der scholastischen Philosophie. Statt das Seiende auf dem mühsamen Wege der Beobachtung zu erforschen, trieb man das Spiel mit den Beziehungsformen bis in die feinsten Subtilitäten, ohne zu bemerken, dass man damit dem Seienden um keinen Schritt näher kam.

Auch Spinoza ist noch ganz in diesem Irrthum befangen, wie der erste Theil seiner Ethik zeigt, und selbst da, wo er in den späteren Theilen die Beobachtung des Seienden zu Hülfe nimmt, werden die Ergebnisse durch jene Ueberschätzung der leeren Beziehungen getrübt und entstellt. Indem die Erläuterungen vorzugsweise diesen Punkt im Auge behalten, war es möglich, Aufschlüsse zu bieten und Irrthümer auf ihre Quelle zurückzuführen, wie dies bisher noch nicht geschehen war.

Um Wiederholungen und eine zu breite Darstellung zu vermeiden, ist in den Erläuterungen für wichtigere Begriffe auf die Lehre vom Wissen Bezug genommen worden, welche als Einleitung in das Studium philosophischer Werke in B. I. der Philosophischen Bibliothek vorausgeschickt worden ist.

Berlin, im Februar 1869.

v. Kirchmann.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die zweite Auflage ist ein wörtlicher Abdruck der ersten, wobei nur die Druckfehler verbessert worden sind. Da dem Unterzeichneten wissenschaftliche Beurtheilungen dieser Erläuterungen nicht bekannt geworden sind und seine eigenen fortgesetzten Studien ihn in den hier niedergelegten Ansichten nur befestigt haben, so lag kein Grund zu Berichtigungen oder Zusätzen vor.

Berlin, im Januar 1871.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

- D. bedeutet Definition.
E. „ Erläuterung.
A. „ Axiom.
L. „ Lehrsatz.
Z. „ Zusatz.
Ln. „ Lehrsatz.
H. „ Heischesatz.
S. „ Satz.
Erkl. „ Erklärung.
B. I. „ den ersten Band der Philosophischen Bibliothek.
(E. 23) „ Seite 23 der Einleitung in das Studium philosophischer Werke im B. I. der Philosophischen Bibliothek.
(Kr. 467) „ Seite 467 der Kritik der reinen Vernunft von Kant B. II. der Philosophischen Bibliothek.
S. 104. „ Seite 104 dieser Erläuterungen.
Die Ziffern vor jeder Erläuterung beziehen sich auf die ihnen correspondirenden Ziffern der Ethik Spinoza's im IV. Band der Philosophischen Bibliothek.
Aesthetik I. 103 bedeutet Seite 103, Theil I. der Aesthetik auf realistischer Grundlage von J. H. v. Kirchmann. Berlin. 1868.
Philosophie des Wissens 375 bedeutet Seite 373 der Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin. 1864.

Erster Theil.

Von Gott.

1. Die Ueberschrift. Spinoza hat sein Werk Ethik genannt; allein der Inhalt ergiebt, dass er ein besonderes Prinzip des Sittlichen neben dem Prinzip des Nutzens und der Selbsterhaltung nicht anerkennt. Spinoza's Ethik kann deshalb nicht als eine solche im gewöhnlichen Sinne gelten (*E.* 9. 95), sie ist mehr eine Philosophie der Natur und der Seele (*E.* 95). Der erste Theil: »Von Gott« enthält die Philosophie der Natur; der zweite Theil: »Von der Seele« enthält die Philosophie des Wissens (*E.* 95); der dritte Theil: »Von den Affekten« enthält die Philosophie der seienden Zustände der Seele, d. h. der Gefühle und Begehungen (*E.* 7); der vierte Theil: »Von der menschlichen Knechtschaft« enthält die Lehre von dem Widerstreit der Gefühle und Begehren und von der Klugheit; der fünfte Theil: »Von der menschlichen Freiheit« enthält die Lehre von der Macht des Denkens über die Gefühle. Indess wird diese Eintheilung von Spinoza nicht streng innegehalten; so enthält der fünfte Theil auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Ebenso ist Spinoza durch seine geometrische Beweismethode an einer übersichtlichen Eintheilung und Folgeordnung des Inhalts gehindert. Er springt oft plötzlich von einem Gegenstande weit ab, nur um in einem Lehrsatz die Unterlagen zu dem Beweise eines späteren, der dem Gedankengange sich erst wieder anschliesst, zu gewinnen.

2. D. 1. Der Ausdruck: Ursache seiner enthält in seinem Wortsinn einen Widerspruch; denn Etwas kann

nicht zugleich Ursache und Wirkung dieser Ursache sein, d. h. es kann nicht sein vor seinem Sein, und es kann sich nicht erzeugen, ehe es existirt. Man könnte deshalb meinen, dass mit diesem Worte nur das Ursachlose, das Nicht-Erzeugte bezeichnet werden solle; allein der Ausdruck will mehr sagen als bloß eine solche Verneinung. Die idealistische Philosophie hat später den Begriff der Entwicklung daraus gebildet, wo die Wirkung zwar sich von der Ursache unterscheidet, aber dabei doch mit der Ursache nur ein und dasselbe bleibt, so dass das Ding durch seine Entwicklung nur seine eigne Natur offenbart und durch diese Entwicklung nicht zu einem Andern wird. Dieser Begriff, den erst Hegel vollständig ausgebildet hat, ist bei Spinoza nur erst im Keime vorhanden. Spinoza nimmt jedoch in der Definition, die er hier von der »Ursache seiner« giebt, diesen Gedanken noch nicht auf, sondern giebt diesem Worte hier zunächst die ganz andere Bedeutung, wonach es nur die Untrennbarkeit des Wesens von der Existenz bezeichnet. Anselm von Canterbury hatte zuerst behauptet, dass aus dem blossen Begriffe Gottes auch seine Existenz folge; Cartesius hatte diesen Satz, den man als den ontologischen Beweis Gottes bezeichnet, aufgenommen, gebilligt und zu verstärken gesucht. Von Cartesius ist dieser Satz auf Spinoza übergegangen, der ihn allgemein von jeder Substanz behauptet, indess mittelbar dann ebenfalls auf Gott beschränkt, weil nach Spinoza es keine Substanz ausser Gott giebt.

Kant hat später die Nichtigkeit dieses Beweises dargelegt; und wenn auch Hegel wieder darauf zurückgegangen ist, so erkennt die neuere Philosophie doch allgemein an, dass aus der blossen Vorstellung eines Gegenstandes in der menschlichen Seele nicht auf das Dasein desselben ausserhalb derselben geschlossen werden könne (E. 11). So selbstverständlich dies der Gegenwart selbst für den Gottesbegriff erscheint, so war doch zu Spinoza's Zeit die Philosophie noch zu sehr von den religiösen Vorstellungen durchzogen und getränkt, als dass die Ableitung des Seins Gottes aus seinem Begriffe der Philosophie nicht als etwas durchaus Natürliches und Zulässiges hätte gelten sollen. So ist denn auch Spinoza von der Wahrheit dieses Satzes durchdrungen, und daher

erklärt es sich, dass er denselben in naiver Weise als Definition bietet, während es doch vor Allem darauf angekommen wäre, die Wahrheit dieses Satzes zu beweisen.

Spinoza spricht in D. 1 vom Wesen (*Essentia*), ohne dessen Begriff näher zu entwickeln. In II. D. 2 giebt er zwar eine Definition vom Wesen; allein sie ist durchaus formal, da sie nur die Untrennbarkeit des Wesens und der Sache aussagt, womit über die eigne Natur oder den Inhalt des Wesens kein Aufschluss gegeben ist.

Dennoch bildet der Begriff des Wesens einen der wichtigsten in der Ethik Spinoza's; ja, er ist bedeutender als der der Substanz; er zieht sich durch alle Theile der Ethik, während der der Substanz in dem 3., 4. und 5. Theile nur selten hervortritt. Dieser Begriff des Wesens ist von Spinoza aus der scholastischen Philosophie übernommen. Es wäre falsch, das Wesen als mit Begriff im heutigen Sinne identisch zu nehmen; unter Letzterem versteht man gewöhnlich eine nur vorgestellte oder eine Mehreren gemeinsame Bestimmung (*E.* 20); Spinoza unterscheidet aber die *notiones universales* und *transscendentales* sehr bestimmt von der *Essentia* und nimmt diese als ein Seiendes, was auch für eine einzelne Sache gilt, wie aus II. L. 37 und V. L. 22 erhellt. Am besten erklärt das Wesen sich aus dem von Spinoza aufgestellten Gegensatz des bildlichen Vorstellens und des Erkennens im menschlichen Denken. Das Wesen kann nicht durch jenes, sondern nur durch dieses erfasst werden; es ist deshalb eine »ewige Wahrheit«, welche zwar Existenz hat, aber dennoch ausserhalb der Zeit steht, so dass eine zeitliche Dauer, ein Anfang oder Ende von dem Wesen jedes Dinges, das in Gott als eine ewige Wahrheit ist, nicht ausgesagt werden kann. Man sehe hierüber die Vorrede zu Th. IV. Allerdings ist auch damit kein Inhalt für den Begriff des Wesens gewonnen. Näher betrachtet, erklärt sich dies daraus, dass das Wesen zu den Beziehungsformen gehört (*E.* 50), welche, da sie kein Bild des Seienden sind, deshalb auch keinen Inhalt haben, vielmehr sich beliebig jedem Inhalt anfügen lassen. Es giebt deshalb auch kein Wesen ohné etwas Unwesentliches, und man wird dem Begriffe, den

Spinoza mit Wesen verbindet, am nächsten kommen, wenn man von dem einzelnen Gegenstande sein Unwesentliches entfernt, als welches Spinoza die zeitliche und von etwas Anderm verursachte Existenz desselben ansieht.

3. D. 2. Diese Definition des Endlichen und Unendlichen ist schwankend und dunkel. Die Grenze versteht man gewöhnlich nur von räumlich oder zeitlich Ausgedehntem; man sieht deshalb nicht ein, wie ein Gedanke als solcher den andern begrenzen soll; ja, wäre dies der Fall, so könnte es überhaupt keinen Gedanken des Unendlichen geben, was gegen Spinoza wäre. Spinoza kam zu dieser Auffassung dadurch, dass er die Grenze nur als Beziehung fasste, d. h. als Verneinung. Damit hängt sein Satz zusammen, dass alle Bestimmung (*determinatio*) eine Verneinung sei (*E.* 35). So aufgefasst ist nämlich ein Anderes gleicher Art nothwendig, wenn für das Erste eine Grenze entstehen soll. Allein die Grenze kann auch bejahend oder seiend aufgefasst werden, welche Auffassung gewöhnlich mit der Vorstellung des Bestimmten sich verbindet (*E.* 35). Dann ist zur Endlichkeit des Einen gar nicht das Dasein eines Anderen gleicher Art nothwendig. Dies zeigt sich am deutlichsten bei den Qualitäten und Gestalten, welche mit der Grösse nichts zu thun haben. So würde das Roth endlich oder bestimmt bleiben, wenn es auch keine andere Farben daneben gäbe; ebenso würde das Dreieck endlich bleiben, wenn es auch keine andere Gestalten daneben gäbe.

4. D. 3. Die Substanz hat man für den wichtigsten Begriff in der Philosophie Spinoza's erklärt. Indess macht Spinoza nur in dem ersten Theile einen häufigen Gebrauch davon, und selbst da wird dieser Begriff ebenso oft von der Ursachlichkeit verdrängt oder mit ihr vermischt. Für das Verständniss der Ethik sind die Begriffe des Handelns und der Freiheit, welche später folgen, viel wichtiger. Was die hier gegebene Definition der Substanz anlangt, so wird der Leser sagen, dass er sich bei diesem »In sich sein« nichts denken könne. Und in Wahrheit hat Spinoza durch diese Definition auch nur bestätigt, was im Band I. der Philosophischen Bibliothek

(E. 47) ausgeführt worden ist, dass nämlich die Substanz nicht der Begriff eines Seienden ist, sondern eine blosser Beziehung des Denkens. Nur deshalb kann man sich darunter Nichts bildlich vorstellen, und nur deshalb kann umgekehrt Alles und Jedes unter diese Vorstellung bezogen werden; man kann jede Sache in sich betrachten, aber auch auf Anderes beziehen. — Der Begriff der Substanz ähnelt dem Begriffe des Dinges mit seinen Eigenschaften und wird oft damit verwechselt. Weil man die Eigenschaften, das Rothe, das Harte, das Schwere, nicht für sich allein wahrnimmt, sondern immer in Verbindung mit Anderem, so gelten diese Eigenschaften als das Unselbstständige, was einem Anderen, dem Selbstständigen, inhärent. Dies Letztere wurde damit die Materie, der Stoff und, als Beziehung, die Substanz. Substanz bedeutet deshalb das Selbstständige, das Beharrende, das keines Anderen zu seinem Sein Bedürftige; während das Accidenz (Zustand, *Modus*) das ist, was nicht für sich bestehen kann. Wenn Spinoza weiter sagt; dass die Vorstellung der Substanz keiner anderen Vorstellung bedarf, so nimmt Spinoza dabei die Substanz als das allen Dingen Gemeinsame, ohne das sie nicht vorgestellt werden können. Die Mängel dieses Gedankens werden später dargelegt werden; hier ist nur zu erwähnen, dass diese Selbstständigkeit der Substanz mit ihrer Natur, als blosser Beziehungsform, fortwährend in Widerspruch geräth und Spinoza in grösse Schwierigkeiten verwickelt. Denn so wenig die Accidenzen ohne die Substanz bestehen können, so wenig kann es die Substanz für sich, ohne jene. Beide Begriffe sind die untrennbaren Stücke derselben Beziehungsform.

Spinoza ist nur deshalb hier dunkel und unverständlich, weil er eben die Natur der Substanz, als einer blossen Beziehungsform, verkennt, und sie zu einem Seienden gegen ihre Natur umwandeln will.

5. D. 4. Der Begriff des Attributs hat viele Angriffe gegen Spinoza veranlasst, und man hat die mannigfachsten Versuche gemacht, ihn zu rechtfertigen. Sind die Substanz und die Accidenzen nur eine Beziehungsform des Denkens, so kann allerdings kein Drittes zwischen sie eingeschoben werden; so wenig wie zwischen Ursache

Es existirt nichts als Substanz und Affektionen. Cor. Prop. VI.

und Wirkung. Allein da diese Beziehungsform ihrer Natur nach leer, d. h. ohne einen seienden Inhalt ist, Spinoza sie aber doch als ein Seiendes nimmt und behauptet, so war er zu dieser unnatürlichen Aushülfe gezwungen, und die Attribute bilden bei Spinoza den seienden Inhalt, der der Substanz als solcher fehlt. Später wird die Ausdehnung und das Denken von Spinoza als dieser Inhalt eingeführt. Die hier gegebene Definition des Attributs als »Wesen der Substanz« ist ebenso dunkel wie die vorgehende, weil das Wesen ebenfalls nur eine Beziehungsform ist (*E.* 50), und weil, da man dann das Unwesentliche auf die Accidenzen beziehen muss, für das Wesen nur die Substanz übrig bleibt, mithin der Unterschied der Attribute von der Substanz selbst im Denken nicht festzuhalten ist.

6. D. 5. Spinoza bezeichnet das Correlat der Substanz in seiner Ethik nicht mit dem gebräuchlicheren Wort Accidenz, sondern mit dem Wort Modus, was hier mit Zustand übersetzt worden ist. Der Modus umfasst nicht bloß die Eigenschaften, sondern auch die zeitlich wechselnden Zustände. Aus dem vierten von Spinoza's Briefen erhellt übrigens, dass er unter Modus dasselbe wie unter Accidenz versteht.

Die hier gegebene Definition des »Zustandes« ist nur die umgekehrte der Substanz und so inhaltleer wie diese. Dies bestätigt, dass es sich bei beiden um eine bloße Beziehungsform handelt, aber nicht um ein Seiendes; sonst hätten bejahende und seiende Bestimmungen von denselben ausgesagt werden können.

In seinem zweiten Briefe giebt Spinoza ein Beispiel und sagt: »Die Ausdehnung ist ein Attribut; sie wird für »sich vorgestellt; aber nicht ihre Bewegung. Denn diese »wird in einem andern vorgestellt, und ihr Begriff enthält die Ausdehnung.« Dieses Beispiel zeigt, dass Spinoza Substanz und Zustand mit dem Allgemeinen und Besonderen verwechselt. Wenn auch in dem Besonderen das darin mit enthaltene Allgemeine nicht entbehrt werden kann, wie z. B. in dem Manne nicht der Mensch, so ist doch das, was das Allgemeine besondert, ein Neues, in dem Allgemeinen nicht Enthaltene, und insofern sind beide Bestimmungen von einander unabhängig und können

sogar die Stellen wechseln; so ist Gold ein Besonderes des Gelben, und Gelb ein Besonderes des Goldes. In der Beziehungsform der Substanz und ihrer Zustände sind dagegen Beide untrennbar, und Keines kann ohne das Andere gedacht werden.

7. D. 6. Spinoza giebt hier die Definition Gottes, als eine zunächst von ihm gebildete, deren Wahrheit erst später bewiesen werden soll. Diese Definition bietet für das Verständniss dieselben Schwierigkeiten, wie die vorgehenden. Der Grund ist, dass Spinoza blosse Beziehungsformen des Denkens gewaltsam in Begriffe des Seienden umwandeln will. Alles Seiende kann, auch selbst in seinem Begriffe, bildlich vorgestellt werden (*E. 19*), und selbst die Begriffe sind nur durch das in ihnen enthaltene Wahrnehmbare oder Bildliche verständlich. Indem nun Spinoza dem Leser diese bildliche Ergänzung auch bei den Beziehungen zumuthet, und dieses doch in Folge ihrer Natur unmöglich ist, so entspringt daraus die Dunkelheit und Unverständlichkeit der hier vorgetragenen Definitionen; denn auch die Definition Gottes ist, wie man leicht bemerken wird, aus lauter Beziehungen zusammengesetzt, welche kein Seiendes bezeichnen.

8. D. 7. Spinoza kennt keine Willkür, sondern nur Nothwendigkeit. Die Freiheit ist bei ihm nur eine Art der Nothwendigkeit, nämlich die, welche aus der eignen Natur des Gegenstandes folgt. So weit Jemand aus der Nothwendigkeit seiner eignen Natur handelt, handelt er nach Spinoza frei; unfrei, soweit diese Nothwendigkeit von aussen kommt. Spinoza kommt auf diesen Punkt später ausführlicher zurück. Hegel hat genau denselben Begriff der Freiheit von Spinoza übernommen.

9. D. 8. Die Ewigkeit ist bei Spinoza die zeitlose Existenz. In *E. 2* zu *I. L. 33* sagt Spinoza: »Da es in dem Ewigen kein Wenn und kein Vor und kein Nach giebt.« Dieser Begriff wird nur dann fassbar, wenn man die Zeit aus irgend einem Vorgestellten ganz abtrennt oder entfernt. So geschieht es z. B. in den Lehrsätzen und Begriffen der meisten Wissenschaften; z. B. in der Logik, Geometrie, Moral u. s. w. Die Lehrsätze dieser Wissenschaften enthalten keine Zeitbestim-

mung in sich und gelten deshalb als ewige Wahrheiten. Die Scholastiker und Spinoza geben diesen ewigen Wahrheiten eine besondere Existenz, und damit erreichen sie den Begriff einer Existenz ausserhalb der Zeit, oder einer Ewigkeit ohne Zeitablauf. Dieser Begriff ist bei Spinoza sehr wichtig; denn diese ewigen, zeitlosen Wahrheiten oder Gesetze bilden nach Spinoza die Substanz Gottes, während alles zeitliche Bestehn und Vergehn und alles Einzelne und Endliche zu Gottes Zuständen gehört.

Indess beruht diese zeitlose Ewigkeit doch nur auf einem Abtrennen der Zeit innerhalb des Denkens; dass auch im Sein eine solche Abtrennung ausführbar sei oder bestehe, ist damit nicht im Mindesten bewiesen (*E.* 19). Die Begriffe des Seienden bestehen nicht ausserhalb der einzelnen Dinge, sondern innerhalb derselben; sie existiren also in ebenso viel Exemplaren als diese, und dasselbe gilt von den seienden Verbindungen der Begriffe oder von den Gesetzen. Deshalb ist ein solches Bestehen der Begriffe und Gesetze des Seienden, als ewiger Wahrheiten in der Form der Substanz, gegenüber den einzelnen Dingen, als Zuständen jener, im Sein nicht vorhanden, und deshalb besteht eine Ewigkeit ohne Zeitablauf nur im trennenden Denken, nicht aber im Sein; sie ist ein *ens imaginarium* in Spinoza's Sprache, für dessen Wirklichkeit aller Anhalt fehlt.

10. A. 1. Die vorstehend von Spinoza aufgestellten acht Definitionen sind als solche zu nehmen, welche Spinoza zunächst willkürlich aufgestellt hat, und bei denen er den Beweis des Daseins von Gegenständen, welche ihnen entsprechen, sich noch vorbehält.

Es folgen nun die Axiome und die Lehrsätze. Beide unterscheiden sich von den Definitionen dadurch, dass sie die Wahrheit oder das Sein des von ihnen Ausgesagten behaupten, was in den Definitionen dahin gestellt bleibt. Bei den Axiomen wird diese Wahrheit als selbstverständlich oder unbeweisbar angenommen; wenn dagegen ein Satz sich nicht von selbst versteht, so bildet er einen Lehrsatz, der daher für seine Wahrheit eines Beweises bedarf.

Alle besonderen Wissenschaften müssen von Axiomen ausgehen (*E.* 92), und Spinoza hat diese Methode, ins-

besondere in Nachahmung der Geometrie, hier aufgenommen; allein er verkennt dabei den Unterschied der Philosophie von den besonderen Wissenschaften. Während letztere zu solchen Annahmen und Voraussetzungen wohl berechtigt sind, ist die Philosophie, als die höchste und allgemeinste Wissenschaft, dazu nicht berechtigt; sie muss sich auf die letzten Fundamentalsätze beschränken und darf von da aus nur in Lehrsätzen mit Beweisen weitergehen. Indem Spinoza dies verabsäumt, steht seine Philosophie nicht höher als jede Erfahrungswissenschaft und hat an seinen, aus der Erfahrung aufgerafften Axiomen eine höchst unsichere und anfechtbare Unterlage.

11. A. 1 und 2. Die Axiome 1 und 2 wiederholen nur die vorher gegebenen Definitionen der Substanz und der Zustände, und da sie sich nicht in seienden Bestimmungen, sondern in Beziehungen bewegt haben, so bieten auch diese zwei Axiome nur Tautologien. Jede Beziehung hat allemal zwei Begriffe (z. B. Wesen und Unwesentlich, Ursache und Wirkung, Substanz und Accidenz); da die Beziehungen nun an sich ohne Inhalt sind und für jedes Seiende angewendet werden können, so erhellt, dass man von jedem Gegenstande sagen kann, er muss, als Beziehung genommen, entweder das eine oder das andere sein, z. B. entweder Ursache oder Wirkung, entweder gleich oder ungleich, entweder Substanz oder Zustand. Allein da diese Beziehungen für sich ohne Inhalt sind, so erhellt auch, dass dergleichen Sätze in der Erkenntniss der Dinge, die auf den Inhalt geht, nicht im Mindesten weiter führen. Ebendasselbe gilt von dem pomphaften Satze der späteren Wolff'schen Philosophie, dass von zwei contradictorisch einander entgegengesetzten Prädikaten jeder Sache eines von beiden zukommen müsse. Auch dieser Satz ist, wie diese beiden Axiomen des Spinoza, nur ein Spiel mit Beziehungsformen, und nur wenn man, wie Spinoza, diese Beziehungsformen mit den Begriffen des Seienden verwechselt, kann man meinen, damit in der Erkenntniss der Dinge vorzuschreiten.

12. A. 3. Ganz dasselbe gilt für dies dritte Axiom. Ursache und Wirkung sind untrennbar; aber sie sind

eine blosse Beziehungsform im Denken, welche von dem Sein der Dinge nichts aussagt (*E.* 41).

13. A. 4. Dieses Axiom geht viel weiter als Axiom 3. Es bildet ein Hauptfundament zu den spätern Beweisen Spinoza's. Nach Spinoza kennt man die Wirkung, wenn man die Ursache kennt, und umgekehrt ist die Kenntniss der Wirkung ohne Kenntniss ihrer Ursache unmöglich. Soll dies nicht eine leere Tautologie mit A. 3 sein, so muss dieses A. 4 von den einzelnen Gegenständen gelten; man müsste also danach, wenn man die Wärme an sich kenne, auch alle Wirkungen derselben kennen. In diesem Sinne ist aber A. 4 entschieden unwahr. Die Wirkungen der einzelnen Dinge können nur durch Beobachtung festgestellt werden, und es kann ein Gegenstand für sich, in seinem seienden Inhalte, nach seinen Bestandtheilen und Eigenschaften genau gekannt sein, ohne dass man im Mindesten deshalb weiss, welche Wirkungen sich mit ihm verbinden. Es ist gerade die Aufgabe der Naturwissenschaft, diese unbekanntes Wirkungen der bekannten Ursachen zu entdecken, während, wenn der Satz Spinoza's richtig wäre, diese Wirkungen schon aus der Ursache allein logisch abgeleitet werden könnten.

Spinoza nimmt zur Rechtfertigung seiner Ansicht eine Gemeinsamkeit zwischen Ursache und Wirkung an (*I. L.* 3). In seinem vierten Briefe sagt er: »Wenn in der Wirkung nichts Gemeinsames mit der Ursache wäre, so würde die Wirkung Alles, was sie hat, von Nichts haben.« Also ist nach Spinoza die Wirkung, so weit sie Wirkung ist, mit der Ursache identisch; ein Satz, den auch Hegel von Spinoza übernommen hat. Es erhellt indess, dass mit dieser Identität beider ihr Unterschied und somit die ganze Beziehungsform verschwindet. Ursache und Wirkung müssen deshalb verschieden sein, und eben deshalb ist das Werden der Wirkung, wie Spinoza richtig bemerkt, als seiender Vorgang, ein Werden aus Nichts, und das Werden der Wirkung aus der von ihr verschiedenen Ursache ist eben nur ein Zusatz des Denkens, d. h. eine blosse Beziehung (*E.* 40). Weil Spinoza dieses Werden aus Etwas für einen seienden Vorgang nahm, und dieser Vorgang ihm bei dem Unterschied der Ursache von der Wirkung widersprechend

erschien, war er genöthigt, ein Gemeinsames (*Commune*) zwischen beiden anzunehmen, was Spinoza nicht näher bezeichnet, was aber nur ein Identisches sein kann. Nur dadurch wurde es Spinoza möglich, zu behaupten, dass die Kenntniss der Wirkung von der Kenntniss der Ursache abhängt, und dass in jener diese enthalten sei. Haben beide ein Gemeinsames (Identisches im Inhalte), so würde sich dies allerdings von selbst verstehen.

Diese falsche Auffassung wird dadurch bei Spinoza befestigt, dass er Ursache und Wirkung fortwährend mit Erkenntnissgrund und Folge gleich stellt, ja verwechselt (*E.* 46). Die Conclusion beim Schluss enthält allerdings nur eine Wiederholung des Obersatzes für einen besonderen Fall, und die Folge und der Beweis ruhen da auf der Identität. Allein das Seiende ist, wenn es als Wirkung gefasst wird, niemals identisch mit seiner Ursache. Die Lehrsätze in der Geometrie sind alles nur Folgen, aber nicht Wirkungen der vorgehenden Lehrsätze; denn sie wiederholen einfach diese Sätze für besondere Fälle und Gestalten, bei denen die Hilfsconstruktionen der Beweise darlegen, dass die früheren Gestalten in den späteren enthalten sind, und deshalb das von jenen Bewiesene auch von diesen gelten muss (*E.* 79). Indem Spinoza diese Identität in der Geometrie als Ursachlichkeit auffasst, kommt es, dass er zwischen Ursache und Wirkung dieselbe Gemeinsamkeit oder Identität behauptet, wie sie zwischen Grund und Folge besteht. Dieser fundamentale Irrthum zieht sich durch alle seine Beweise und genügt allein, ihre Gültigkeit zu erschüttern. Es ist ein Grundgedanke Spinoza's, die Welt mit ihren endlosen Dingen nur als eine logische Folge aus dem Wesen Gottes zu behandeln, welches Wesen er deshalb mit einer Definition vergleicht, aus der die einzelnen Dinge, ähnlich wie Lehrsätze, sich ableiten.

14. A. 5. Dieses Axiom wird durch die vorstehende Erläuterung verständlich werden, so weit es bei der Unklarheit der hier von Spinoza benutzten Begriffe möglich ist. Man kann einen Begriff und seinen Gegenstand in Theile, Eigenschaften oder Elemente zerlegen, und was dann von diesen Trennstücken an sich gilt, gilt von ihnen auch in ihrer Verbindung mit Anderem. So gelten die

Lehrsätze des Dreieckes auch im Kreise, so weit im Kreise Dreiecke wieder auftreten. Insofern mag man bei der Definition eines Gegenstandes sagen, die Vorstellungen des Gegenstandes schliessen die Vorstellung seiner Merkmale oder einzelner Bestimmungen ein. Allein Spinoza dehnt diesen Satz auf die Ursachen und Wirkungen aus; hier ist er entschieden falsch; die Vorstellung der gefühlten Wärme schliesst z. B. nicht die Vorstellung der vergrösserten räumlichen Ausdehnung des Warmen ein; hier ist keine Gemeinsamkeit oder Identität; die Verbindung beider im Sein kann nur durch Wahrnehmung festgestellt werden. Dennoch benutzt Spinoza später die fehlende Gemeinsamkeit zwischen verschiedenen Dingen zum Beweise, dass das eine nicht die Ursache des anderen sein könne. Ueberhaupt ist das Erkennen des einen durch ein anderes ein falscher Begriff. Jedes Seiende kann nur durch sich selbst erkannt werden; nur wenn Vorstellungen identisch sind, und nur so weit sie identisch sind, kann, wie bei dem logischen Schlusse, das eine zur Erkenntniss des anderen benutzt werden.

15. A. 6. Dieses Axiom ist kein Axiom, sondern die alte Definition der Wahrheit. Da indess nach Spinoza zwischen dem Gedanken und den Körpern gar keine Gemeinschaft und kein Einfluss besteht, so gilt diese Definition der Wahrheit dem Spinoza nur als eine äusserliche, und es wird später in der zureichenden (adäquaten) Vorstellung ein ganz anderer Begriff der Wahrheit auftreten (II. D. 4).

16. A. 7. Dieses Axiom ist nur die Wiederholung der D. 1 in verneinender Form, und hat der ontologische Beweis keine Wahrheit, so hat auch dieses Axiom keine Wahrheit. Es ist dieser Schluss vom Wissen auf das Sein bei Spinoza um so auffallender, als beide auf den verschiedenen Attributen des Denkens und der Ausdehnung beruhen und diese Attribute nach Spinoza in gar keinem Einflusse auf einander stehen. Spinoza konnte nur dadurch zu diesen Sätzen gelangen, dass bei ihm das Sein in seiner wahren, auf der Wahrnehmung beruhenden Bedeutung (*E.* 66) fehlt. Bei Spinoza gilt das Sein

ebenso von dem Gedanken wie von dem Körperlichen. Beides sind Attribute, die ein Sein enthalten. Ist dies der Fall, so hätte dies consequent festgehalten werden sollen, und es hätte das Sein nicht wieder von dem Denken abgesondert werden sollen, und Vorgänge und Zustände innerhalb des Denkens hätten nicht als Beweise für das Sein derselben von Spinoza benutzt werden dürfen. Diese Unklarheit und Verworrenheit in dem Begriffe des Seins zieht sich durch das ganze System und ist von hier auch in die Philosophie Hegel's übergegangen.

17. L. 1. Mit L. 1 beginnen die Lehrsätze, welche sich nicht von selbst verstehen und deshalb von Spinoza mit Beweisen versehen werden. Das Vor (*prior*) in L. 1 ist zweideutig; es kann ein Vor der Zeit nach oder dem Grunde nach bedeuten. In der Geometrie gehen die früheren Lehrsätze den spätern vor, im Sinne der Gründe, aber nicht der Zeit. Was Spinoza hier meint, bleibt ungewiss. Aus dem Beweise, der sich blos auf die D. 3 und 5 stützt, scheint zu folgen, dass Spinoza kein zeitliches Vor meint, sondern nur das Vor, welches der Substanz vermöge ihrer Selbstständigkeit gegenüber dem Accidenz zukommt. Allein dann enthielte dieser L. 1 durchaus nichts Neues; das Vor wäre dann identisch mit dem In sich, und doch wird von diesem Vor in L. L. 5 ein höchst wichtiger Gebrauch gemacht. Diese Unklarheit ist die Folge der bereits gerügten Vermischung der Begriffe des Seienden mit den Beziehungsformen. Wäre die Substanz ein Seiendes, so liesse es sich rechtfertigen, dass man sie von ihren Zuständen trennte, diesen voranstellte und unabhängig von ihnen machte; allein in Wahrheit ist die Substanz nur Beziehung und deshalb so wenig von ihren Accidenzen trennbar, wie die Ursache von ihrer Wirkung.

18. L. 2. In diesem L. 2 kehrt die Zweideutigkeit des Wortes Gemein (*commune*) wieder. Man kann Spinoza entgegenhalten, dass er sich in diesem L. selbst widerspreche; denn indem die verschiedenen Attribute doch sämtlich Attribute sind, haben sie eben damit ein Gemeinsames, so wie zwei Menschen in dem Begriffe des

Menschen ihr Gemeinsames haben, was zugleich ein Seiendes ist (E. 18). Spinoza ist jedoch in dieser Beziehung durchaus Nominalist; er erkennt kein Sein solcher universalen Begriffe an; sie sind für ihn als *Notiones transcendentales* und *universales* nur Erdichtungen des bildlichen Vorstellens ohne Wahrheit und Sein, wie er in II. L. 40 E. 1 näher ausführt. Dagegen hat das mehreren Gegenständen Gemeinsame (*Commune*) bei Spinoza Wirklichkeit und bildet die *Essentia* der Dinge. Dieses Gemeinsame ist für Spinoza deshalb mehr als ein bloß Begrifflich-Gleiches; es hat vielmehr die Natur eines Theiles oder Elementes oder einer Eigenschaft (E. 13. 14), und so kann Spinoza den L. 2 festhalten, wonach verschiedene Attribute nichts unter sich gemein haben. Indess bleibt dieser, für die Philosophie des Sp. überaus wichtige Begriff des Gemeinsamen dennoch dunkel; eine Folge davon, dass Sp. die Natur und die Besonderungen des Denkens nur sehr oberflächlich untersucht hat; das Nähere folgt zu II. L. 40.

19. L. 3. Dieser Lehrsatz ist nur die Wiederholung der A. 4 und 5. Er enthält nichts Neues; dennoch tritt das Unwahre desselben erst in dieser Fassung deutlich hervor, wenn nicht die Begriffe von Ursache und Wirkung in einem Sinne genommen werden, der von dem gewöhnlichen völlig abweicht, und den Sp. selbst nicht festhalten kann.

20. L. 4. Auch dieser Lehrsatz wiederholt nur die in dem Beweise angezogenen Definitionen und Axiome. Sonderbar ist dabei das Einschleusen: »ausser der Erkenntniss« (*extra intellectum*). Wenn die Substanzen und Zustände Alles umfassen, so muss auch die Erkenntniss oder der Verstand des Menschen zu einem von beiden gehören; es ist dies auch nach Sp's. späteren Ausführungen der Fall, und man sieht deshalb nicht, wie hier die Erkenntniss ausserhalb der Substanzen und Zustände gestellt werden kann.

21. L. 5. Erst in diesem L. 5 tritt ein Neues auf, was die bisherigen D. und A. nicht enthalten. In diesem Lehrsatz wird die Mehrheit der Substanzen gleichen Attributes geleugnet. Dies scheint auf den ersten Blick sehr

sonderbar und wird nur verständlich, wenn man bedenkt, dass Sp. das Vereinzeltsein nach Ort und Zeit zu den Zuständen der Substanz rechnet. Ist dies der Fall, so müssen allerdings alle Körper nach Beiseitelassung ihrer Zustände in eine unterschiedslose Substanz des Ausgedehnten zusammen fallen, und Aehnliches muss dann für die einzelnen Menschenseelen, als denkenden Wesen, gelten. Nun lässt sich wohl eine solche Abtrennung des Ortes und der Zeit an jedem Seienden im Denken ausführen, und darauf beruht auch die Einheit des Begriffes gegenüber der Vielheit seiner Exemplare. Allein was im Denken ausführbar ist, ist es noch nicht im Sein (*E.* 13); deshalb findet im Sein ein solches Zusammensinken des Einzelnen in eine Substanz nicht statt; die Abtrennung des Ortes und der Zeit ist hier unmöglich, und deshalb wird aus den Vielen auch nie die eine Substanz.

Alle späteren Systeme haben deshalb diese von Sp. gesetzte Einheit der Substanz wieder verlassen. Leibnitz machte jede Monade zu einer Substanz; aber da er Raum und Zeit nur als Verhältnisse (Beziehungen) nahm, so konnte er sie nicht mehr durch die Verschiedenheit des Ortes und der Zeit unterscheiden (*principium indiscernibilium*), und er musste deshalb den Unterschied der Monaden in ihre Vorstellungen legen. Kant hielt auch die Vielheit der Substanzen fest; da ihm aber Raum und Zeit nur Formen der menschlichen Sinnlichkeit waren, so verschwand auch bei ihm die Möglichkeit, die Dinge an sich zu unterscheiden, und er war genöthigt, alle Unterschiede des Wahrgenommenen nur als Erscheinung zu nehmen. Dasselbe that Schopenhauer; die Vielheit der Seelen gegenüber dem einen Willen gehört bei ihm zur Erscheinung, d. h. zu dem Nicht-Seienden.

Sp. konnte diese Wendung nicht nehmen; weil die Accidenzen oder Zustände bei ihm ein Seiendes und Wirkliches, wie die Attribute und Substanzen sind, so blieb ihm nur übrig, die Vielheit zu den Zuständen zu rechnen. Hegel hält auch an der Einheit der Idee fest; allein er findet das Sein derselben in den vielen mangelhaften Exemplaren, welche erst in ihrer Gesammtheit die Idee darstellen; die Einheit der Idee im Sein geht dadurch verloren. Für Sp. war diese Einheit der Substanz das Höchste, und deshalb schiebt er die Vielheit in die

Zustände derselben. Sp. thut so dem Sein Gewalt an, während Hegel dem Denken Gewalt anthut.

Was nun den Beweis anlangt, den Sp. für diesen Lehrsatz beibringt, so liegt seine Kraft in dem Vor (*prior*) des L. 1, und der Beweis gelingt nur scheinbar durch die Zweideutigkeit dieses Vor. Bezeichnet es nur das Vor der Ursache oder der Substanz dem Werthe nach, so kann man dieses Vor zugeben; aber ein solches Vor bleibt untrennbar von seinem Nach (der Wirkung, dem Zustande), und kann deshalb zu dem Beweise des L. 5 nicht benutzt werden. Nur wenn man das Vor als ein zeitliches Vor nimmt, kann man die Zustände bei Seite lassen; nur dann kann die Substanz sein ohne ihre Zustände, nur dann ist der Beweis richtig. Dieses zeitliche Vor ist aber in L. 1 nicht bewiesen und nach der Natur aller Beziehungsformen überhaupt bei ihnen unmöglich; deshalb fällt auch der hier gegebene Beweis.

22. L. 6. Der Inhalt des Beweises dieses L. 6 liegt in den Definitionen der Ursache und des Gemeinsamen in A. 4 und 5. Nach Sp. haben Ursache und Wirkung ein Gemeinsames; wo ein solches fehlt, ist deshalb eine Ursachlichkeit nicht möglich. Diesen Grund benutzt Sp. in beiden von ihm gegebenen Beweisen; sie sind deshalb nicht unterschieden, wie Sp. meint. Das Irrthümliche dieser Auffassung ist oben in No. 13 und 18 dargelegt.

23. L. 7. Man kann Sp. zugeben, dass die Substanz nicht hervorgebracht werden kann; dann folgt doch nicht, dass sie existiren muss; es bleibt das dritte, dass sie nicht existirt, weil sie eben nicht hervorgebracht werden kann. Man sieht also, dass in dem Beweise schon die Existenz vorausgesetzt ist, die erst bewiesen werden soll. Aber freilich war für Sp. die Substanz ein so Gewisses und Klares, dass ihre Existenz sich ihm von selbst verstand, und er deren Erschleichung in diesem Beweise nicht bemerkte.

24. L. 8. Hier benutzt Sp. den in D. 2 gegebenen Begriff des Endlichen und Unendlichen zum Beweis der Unendlichkeit der Substanz. Dieser Beweis ist logisch richtig; sein Mangel liegt nur in der Unwahrheit jener

Definition, die dabei als Prämisse benutzt wird. Wird die Grenze bloss als Beziehung (Nicht dieses) genommen, so ist ein Zweites gleicher Natur zur Grenze und Endlichkeit nothwendig, und der Beweis Sp's. ist richtig. Aber die Grenze oder Bestimmtheit ist auch ein Seiendes, wie in No. 3 dargelegt worden; insoweit ist die Endlichkeit nicht durch ein Zweites gleicher Natur bedingt und der Beweis falsch. Da es sich hier nun um das Sein der Substanz handelt, so ist es unzulässig, die Beziehungsformen des Denkens zu dem Beweise zu benutzen.

In E. 1 wird das Unendliche als das Bejahende erklärt und das Endliche nur als die theilweise Verneinung jenes anerkannt. Es ist dies ein Hauptsatz der Philosophie Sp's. Diese Ansicht herrscht schon bei Plato; Sp. hat sie aus der scholastischen Philosophie übernommen und Hegel hat sie weiter zu entwickeln gesucht. Es hängt diese Auffassung des Unendlichen mit der Verwechslung der Beziehungsformen zusammen. Indem man deren Natur verkannte und sie als ein Seiendes nahm, war es leicht, das Unendliche als das wahrhaft oder allein Seiende zu behaupten. In Wahrheit ist aber alles wahrgenommene und alles vorgestellte Sein ein bestimmtes und somit ein Endliches; weder das Unendliche der Quantität noch der Qualität kann wahrgenommen oder auch nur seiend vorgestellt werden, wie in der Einleitung (E. 35) näher auseinandergesetzt worden ist. Das Unendliche ist deshalb nur Beziehung, d. h. Verneinung der Bestimmtheit, welche das Ursprüngliche ist. Bei der Grösse wird das Unendliche damit ein Grosses ohne Ende und bei der Qualität ein Seiendes mit allen Qualitäten, d. h. ohne irgend eine bestimmte Qualität. Da nun das Grössere und das Qualitätenreichere dem gewöhnlichen Vorstellen leicht als das Höhere und Bessere gilt, so war es natürlich, dass man dieses Unendliche über das Endliche im Werthe stellte; insbesondere war es das Ewige, das Unveränderliche, das Alle-Realität-in-sich Befassende, das Unbedingte, was sich nun als das Höchste darstellte und damit zur Aufgabe der Philosophie wurde. In der Verblendung über den Werth dieses Absoluten übersah man, dass es für das menschliche Wissen nur aus Negationen entsprungen war, und dass sein Dasein daher weder bejahend vorgestellt, noch für seine Wahr-

heit irgend eine Gewähr beigebracht werden kann. Die Religion kam diesem Spiel mit dem Absoluten unterstützend zu Hülfe, und so wurde das Absolute, oder Unendliche, oder die Substanz oder die Idee das Ziel und der wichtigste Gegenstand der meisten philosophischen Systeme. Erst Kant bemerkte das Bedenkliche dieses Begriffes; indem er ausführt, dass die Kategorien ohne einen sinnlichen Stoff zu keiner Erkenntnis hinreichen, hat er damit die Ahnung, dass diese Kategorien nur Beziehungsformen des Denkens sind, und dass das Seiende nicht durch das Denken, sondern nur durch das Wahrnehmen der Seele zugeführt werden kann. Kant fehlte nur in der Begründung dieses Satzes, und die Aufgabe der Philosophie ist nicht, wie bei Hegel geschieht, zu Spinoza zurückzukehren, sondern den Gedanken Kant's bis zu seiner vollen Reinheit und Wahrheit fortzubilden. So lange die Philosophie mit dem Unendlichen beginnt oder diesem nachjagt, so lange verwandelt sie das Seiende in blosse Beziehungsformen des Denkens, und so lange spinnt sie sich in ein Netz leerer Gedankenfäden ein, wo sich vielleicht behaglich wohnen lässt, aber was dem Inwohner den Blick in die seiende Welt versperrt.

Hiernach ist also vielmehr das Umgekehrte von der Erläuterung zu L. 8 die Wahrheit. Das Unendliche ist nur im Denken und auch da nur als Verneinung. Das Bestimmte, das Endliche ist das Seiende, das Bejahende und das Erste; nur wenn die Bestimmtheit, die Grenze in ihm verneint wird, kann die Vorstellung des Unendlichen im Denken sich entwickeln. Deshalb wird auch das Unendliche in allen Sprachen nur durch verneinende Worte bezeichnet; selbst das Absolute hat in dem *absolvere*, ablösen, loslösen von der Bedingung, das Nicht in sich.

25. E. 2 zu L. 8. In dieser Erläuterung sucht zwar Sp. den L. 7 näher zu begründen, indess bleibt es im Grunde bei den vorgehenden Definitionen und Ausführungen, nur in andern Wendungen. Alles dreht sich darum, dass, weil mit dem Begriffe der Substanz die Existenz als untrennbar verbunden gedacht werde, deshalb dieses vorgestellte Sein auch Wirklichkeit haben müsse. Diese Meinung hat die Philosophie Jahrhunderte lang beherrscht, bis Kant den Irrthum aufzeigte.

In dem zweiten Theile der Erläuterung wird anerkannt, dass aus der Definition (Vorstellung) einer Sache die Anzahl ihrer daseienden Exemplare nicht folgt; dass mithin für diese Anzahl eine besondere Ursache vorhanden sein müsse. Man erwartet nun, dass Sp. zeigen werde, dass aber bei der Substanz das Dasein aus der Definition allein folge. Statt dessen dreht Sp. den Beweis um, indem er sagt: »Da es aber zur Natur der Substanz gehört, zu existiren, so muss ihre Definition die Existenz einschliessen, und folglich kann man aus ihrer Definition die Existenz folgern.« Dies ist ein Schluss im Cirkel, so offenbar, dass man staunt, wie dem Sp. dies entgehen konnte.

26. L. 9. In diesem Lehrsatz tritt der Begriff der Realität zum ersten Male auf; er spielt bei Sp., wie in der scholastischen Philosophie, eine wichtige Rolle. Dennoch giebt Sp. keine Definition davon. Er sagt nur: »Realität oder Sein.« Allein das reine Sein hat keine Grade, keine Unterschiede; es ist überall Ein- und Dasselbe (*E.* 66). Es muss deshalb unter Realität der Inhalt des Seienden (die Qualitäten) verstanden werden, aber nicht der Inhalt der Zustände, sondern nur der Inhalt der Attribute. Die Attribute ersetzen, wie früher unter No. 5 erwähnt ist, den Inhalt, der in der Substanz als solcher fehlt; sie geben damit der Substanz gleichsam die Realität. In den Zuständen wird diese Realität nicht vermehrt; so vermehrt eine grössere Zahl der Menschen nicht die Realität der Attribute, aus denen diese Menschen bestehen; so vermehren die Besonderungen des Denkens, wie das Vorstellen, die Erinnerung, die Phantasie, das Wollen u. s. w., nicht die Realität des Attributes des Denkens; dagegen vermehrt sich die Realität einer Substanz, wenn sie zu dem Attribute der Ausdehnung noch das Attribut des Denkens erhält. In diesem Sinne ist der L. 9 zu nehmen. Wenn D. 4 als Beweis desselben angeführt ist, so ist dies eine Täuschung; denn in dieser D. ist von Realität keine Rede.

27. L. 10 B. E. Auch der L. 10 dreht sich in leeren Beziehungen, und sein Beweis ist ungenügend. Weil die Attribute das Wesen der Substanz sind, so

muss das »in sich« und »durch sich«, was von der Substanz gilt, nach Sp. auch von den Attributen gelten. Allein bei einer Mehrheit der Attribute ist dieser Schluss zweifelhaft und logisch unzureichend.

Wichtiger ist das in der Erläuterung berührte Bedenken. Man kann Sp. zugeben, dass eine Substanz mehrere Attribute haben könne, allein es entstehen die Fragen: 1) Was bildet in solchem Falle das Band dieser Attribute, wodurch sie nur eine Substanz sind? 2) Wie kann man dann diese Attribute von den Zuständen unterscheiden? Auf beide Fragen fehlt bei Sp. die Antwort. Für die Zustände (*Modi*) folgt daraus, dass sie der einen Substanz inhären, ihre Einheit; gilt dieses Inhären auch für die Attribute, so werden sie allerdings dadurch eine Einheit, aber sie sinken dann durch dieses Inhären zu blossen Modis herab; will man aber dieses Inhären bei den Attributen nicht gelten lassen, so fehlt für sie das einende Band, und man sieht nicht ein, weshalb sie nur eine Substanz bilden. Aus diesem Dilemma kann Sp. nicht dadurch herauskommen, dass er diese Attribute für das Wesen der Substanz erklärt, denn dies berührt die Frage nach der Einheit nicht. Wesen ist selbst eine Beziehung, so leer wie jede andere; jedes Ding, jede Eigenschaft kann wesentlich oder unwesentlich sein, je nach dem Andern, auf das es bezogen wird (*E.* 50).

28. L. 11 B. Da Sp. in L. 7 bereits die Existenz jeder Substanz bewiesen hat, so konnte es bei Lehrsatz 11 nur darauf ankommen, zu beweisen, dass auch eine Verbindung unendlich vieler Attribute zu einer Substanz, wie sie in Gottes Definition von Sp. gesetzt ist, existirt. Das Existiren der Substanzen mit verschiedenen Attributen kann man Sp. zugeben; allein weshalb sollen alle diese Attribute in eine Substanz zusammenfließen und nur als eine Substanz existiren? Dies hatte Sp. hier zu beweisen. Allein gerade diesen Beweis bleibt Sp. schuldig; er stützt den Lehrsatz 11 nur auf L. 7; aber dieser beweist nur das Sein der Substanzen überhaupt, aber nicht das Sein einer Substanz mit allen Attributen. Dieser Mangel erklärt sich nur historisch. Das Dasein Gottes war bei Juden und Christen im 17. Jahrhundert noch so unerschütterter, dass man glauben konnte, es sei von dem

Begriffe untrennbar. Man konnte sich Gott nur als existirend denken. Bei Sp. ist dieser Satz, wie der Satz des Widerspruchs, ein Fundamentalsatz des Denkens, an dessen Wahrheit gar nicht gezweifelt werden kann. Deshalb bemerkt Sp. die Lücken in seinen Beweisen nicht. Jedem frommen Christen begegnet dasselbe noch heute; der religiöse Glaube, welcher auf der Autorität und den Gefühlen ruht, kann vermöge der in ihm enthaltenen Gewissheit leicht verleiten, diese Gewissheit oder persönliche Ueberzeugung mit der Wahrheit zu verwechseln, die doch nur aus den Fundamentalsätzen des Erkennens hervorgehen kann (*E.* 65).

29. B. 2 zu L. 11. Dieser zweite Beweis für das Dasein Gottes beruht darauf, dass auch jedes Nichtdasein seine Ursache haben müsse; da nun eine Ursache für das Nichtdasein Gottes unmöglich sei, so bleibe nur sein Dasein übrig. Das Nichts wird hier wie ein Etwas oder Seiendes behandelt; deshalb wird es ohne Ursache nicht zugelassen. Es ist dies der höchste Grad von Verkennung der Beziehungsformen und ein warnendes Beispiel, bis wohin deren Verwechslung mit dem Seienden führen kann. Im Nicht-sein liegt von selbst die fehlende Existenz, und es ist mithin verrückt, noch eine Ursache dafür zu verlangen. Uebrigens bleibt der Kern dieses indirekten Beweises derselbe, wie beim direkten Beweise; der Widerspruch, der als Widerlegung der Gegner dienen soll, entsteht erst, wenn mit der Substanz die Existenz als verbunden angenommen wird; allein dies ist gerade das zu beweisende Thema.

30. B. 3 E. zu L. 11. Dieser dritte Beweis enthält den ontologischen Beweis Anselm's. Die wirkliche Existenz gilt dabei als eine höhere Vollkommenheit gegenüber der bloss vorgestellten Existenz; Sp. nennt jenes Vermögen, dieses Unvermögen. Ein höchst vollkommenes (unendliches) Wesen muss deshalb nach diesem Beweise auch das wirkliche Existiren an sich haben, da dies zur höchsten Vollkommenheit gehört. Die Sophistik dieses Satzes liegt darin, dass das wirkliche Sein als ein blosses Mehr des vorgestellten Seins behandelt wird, während Beides der Art nach völlig ver-

schieden und gar nicht vergleichbar ist. Jede noch so grosse Vollkommenheit im Sein kann auch in das Vorstellen aufgenommen werden; der Inhalt ist immer in beiden gleich vollkommen. Das, was sie unterscheidet, ist die Form des Seins und des Wissens, in welche dieser Inhalt gefasst ist. Von diesen Formen ist die eine kein Mehr oder Weniger der andern, sondern sie sind reine Gegensätze und nur unterschieden. Selbst die höchste Steigerung des Inhaltes ändert nicht die Natur der Wissensform, in der er vorgestellt wird, und gestattet keinen Schluss auf das Dasein dieses Inhaltes.

31. L. 12. Man muss auch hier festhalten, dass nach L. 5 das Vertheiltsein der einen Substanz in verschiedenen Orten und Zeiten nur zu den Zuständen der Substanz gehört, also keine Theilung der Substanz selbst darstellt. Dasselbe gilt von den verschiedenen Eigenschaften. Daraus folgt schon, dass nach dem von Sp. aufgestellten Begriffe der Substanz eine Theilung derselben nur dann vorhanden wäre, wenn die Theilung nach den verschiedenen Attributen erfolgte. Die Unmöglichkeit einer solchen Theilung stützt Sp. nur auf L. 6, wonach keine Substanz von einer anderen hervorgebracht werden kann. Indess ist Theilen durchaus ein Anderes, wie Hervorbringen; Sp. nennt es auch hier *constituere*, während er es dort (L. 6) *producere* nennt. Selbst wenn L. 6 wahr wäre, würde er mithin hier nicht als Beweisgrund benutzt werden können.

32. L. 13 B. Dieser L. soll die Untheilbarkeit Gottes beweisen; der Beweis ist logisch richtig, wenn L. 11, der dabei als Prämisse dient, wahr ist, was aber nach dem Obigen nicht der Fall ist.

33. Z. zu L. 13. Man halte fest, dass das Vereinzeltsein in Raum und Zeit oder das Dasein in verschiedenen von einander getrennten Körpern nach Sp. nicht die körperliche Substanz als solche trifft, sondern nur ihre Zustände; dann wird das Verständniss dieses Zusatzes keine Schwierigkeit haben.

34. E. zu L. 13. Auch dieser Beweis gilt nur für die Theilung der Substanz in gleichartige Theile, wo

jeder Theil dieselben Attribute enthält, aber nicht für die Theilung nach Attributen, wo jeder Theil ein anderes Attribut enthält. Hier würde kein Theil die Unendlichkeit des andern beschränken, weil verschiedene Attribute nach Sp. einander nicht beschränken.

35. L. 14 B. Wenn Gott alle möglichen Attribute in sich vereinigt, so folgt nach dem Früheren allerdings, dass neben ihm keine Substanz bestehen kann. Der zweite Theil des Lehrsatzes folgt daraus, dass im Sinne Sp's. die Vorstellung einer Substanz, ohne dass sie existirt, nicht möglich ist.

36. Z. 2 zu L. 14. Wenngleich Gott nach Sp. unendlich viele Attribute in sich enthält, so hat doch die menschliche Seele nur die Vorstellung von zweien, welche Sp. später als Ausdehnung und Denken bezeichnet (II. L. 1 und 2). Man erkennt darin leicht den Inhalt der Sinnes- und der Selbst-Wahrnehmung, so dass in dieser Beziehung Sp. mit der Auffassung des Realismus (*E.* 9 No. 13) zusammentrifft. Hierauf beruht der Z. 2.

37. L. 15 B. Der Beweis dieses Lehrsatzes ist logisch richtig; seine materiale Wahrheit hängt aber von der der Prämissen ab und deren Mängel sind früher dargelegt. Abgesehen hiervon, liegt der Kern des in L. 15 ausgesprochenen Gedankens in dem: »In Gott«. Es fragt sich, wie ist dieses In vorzustellen? Für die Attribute ist bereits oben gezeigt, dass das einende Band, dieses In, fehlt. Für die Zustände liegt es in der Inhärenz, womit sie einer Substanz anhaften. Aber auch diese Inhärenz giebt keine bildliche Vorstellung, sondern bezeichnet nur eine Beziehungsform des Denkens (*E.* 47). Insbesondere darf darunter nicht die Verbindung verstanden werden, in der die Eigenschaften und Zustände der seienden Dinge zu einem Gegenstande durch Aneinander und Ineinander geeint sind; denn nach Sp. inhären auch die einzelnen Körper und Seelen trotz ihrer räumlichen und zeitlichen Trennung und Selbstständigkeit der göttlichen Substanz. Wie daher unter diesen Umständen das In Gott als ein Seiendes vorgestellt werden soll, bleibt unerklärt, und doch ist für Sp. dies nöthig, weil er dieses Inhären als ein Seien-

des und nicht als eine blossе Beziehung des Denkens darstellt. Jede bildliche, ein Sein, eine Kraft u. s. w. bezeichnende Vorstellung, wie die Einheit des Ortes in Raum und Zeit, die Verbindung durch Kraft u. s. w., muss von diesem In abgehalten werden. Geschieht dies, so bleibt für dieses In nur eine Beziehungseinheit (E. 52), und der L. verliert für das Seiende seine Gültigkeit.

Wenn dessenungeachtet dieses „*Εν και παν*“ als der Gipfel aller Weisheit so oft gerühmt und gepriesen worden ist, so erklärt sich dies nur daraus, dass man eben dieser Einheit bildliche Vorstellungen und seiende Einheitsformen (E. 26) unterschob, oder dass man sich an dem Klange der Worte erfreute, ohne sich um den Sinn derselben zu kümmern. Die angebliche Ueberwindung des Dualismus durch Spinoza ist deshalb eine Täuschung; es kommt immer auf die Einheit an, welche die Gegensätze heben soll. Verschwinden dürfen die Unterschiede dabei nicht, wenn nicht die Einheit zur todten Einerleiheit herabsinken soll; bleiben mithin die Unterschiede, so kommt es auf die Natur des sie einenden Bandes an, und hier bietet Sp. nichts weiter, als die längst bekannten Beziehungsformen der Substantialität und Causalität, bei denen er noch den Fehler begeht, sie als Einheiten zu nehmen, die im Sein bestehen, während sie doch nur im Denken gelten.

Die Leerheit dieser Spinozistischen Einheit ergibt sich auch daraus, dass damit für die Erkenntniss der seienden Welt, ihres Inhaltes und Reichthums und ihrer Stellung zu dem seienden Gott nicht das Mindeste abgeleitet werden kann. Es bleibt immer bei dem leeren In.

Da nicht bloss die Attribute, sondern auch die Zustände zur Substanz gehören (D. 4. 5), so enthält dieser Lehrsatz die Identität von Gott und der Welt oder den Pantheismus in seiner strengsten Bedeutung. Es ist deshalb der von Hegel angeregte Streit, ob Sp. den Atheismus oder den Akosmismus lehre, ein blosser Wortstreit. Inwieweit Sp. dennoch Gott und die Welt wieder unterscheidet, wird sich später ergeben. Im Allgemeinen ist klar, dass der Gott Sp's. sich gänzlich von dem Gott der jüdischen und christlichen Religion unterscheidet; die Beibehaltung des blossen Wortes: Gott kann deshalb hier gar nichts entscheiden. Wenn der Gott der Religio-

nen aus Elementen des Wahrgenommenen durch die im Dienste der Gefühle stehenden Phantasie gebildet worden ist, so ist umgekehrt der Gott Sp's das Gebilde eines reinen, in lauter Beziehungsformen sich bewegenden Denkens. Wenn der Gott der Religionen des Beweises seiner Wahrheit entbehrt, so hat er doch wenigstens die bildliche Vorstellbarkeit für sich; der Gott Sp's. ist aber als seiender nicht einmal vorstellbar, weil er aus lauter Beziehungsformen besteht. Aus diesem Grunde kann er, selbst philosophisch betrachtet, noch weniger Anspruch auf Dasein machen, wie der Gott der Religionen.

38. E. zu L. 15. Diese Erläuterung ist nur wichtig für Sp's. Begriff der Substanz. Er erkennt eine körperliche Substanz an, leugnet aber ihre Theilbarkeit. Dies widerspricht der gewöhnlichen Vorstellung von Körper und Raum; insbesondere kann die Theilbarkeit von letzterem nicht abgehalten werden. Wie unterscheidet sich also die körperliche Substanz von den Körpern und von dem Raume? Sp. setzt den Unterschied in die Art des menschlichen Auffassens, je nachdem die Grösse bildlich vorgestellt oder mit dem Verstande erfaßt werde. Allein wie bei der Grösse (dem Raume) ein solcher Unterschied im Auffassen möglich sein soll, bleibt unverständlich; das Räumliche muss auch der Verstand in seiner Vorstellung behalten, wenn nicht der Begriff verschwinden soll, und dann ist die Theilbarkeit zugleich gegeben. Auch das Beispiel mit dem Wasser ist dunkel.

Vorher hat Sp. die Untheilbarkeit der körperlichen Substanz darauf gestützt, dass es kein *Vacuum* giebt; »deshalb können die Theile der körperlichen Substanz »nicht real von einander unterschieden werden«; »alle »Theile müssen zusammentreffen«; »deshalb lassen sich »die Theile nur zuständlich (*modaliter*), aber nicht »wirklich (*realiter*) unterscheiden«. Hiernach erhellt, dass Sp. sich die körperliche Substanz als die eine unendliche und erfüllte Ausdehnung des Raumes vorstellt, welche in der Wirklichkeit nicht getheilt werden kann, weil die Stetigkeit des Raumes und seiner Erfüllung im Mangel eines Leeren nie unterbrochen werden kann. Alles, was dem bildlichen Vorstellen als solche Unterbrechung gilt, bezieht sich nur auf die Eigenschaften der den

Raum erfüllenden Materie und gehört deshalb nur zu den Zuständen der einen, stetigen unendlichen Erfüllung, oder des Attributs der Ausdehnung. Solche Theilung oder Trennung ist keine Theilung der Substanz selbst. Dies wird der Sinn des Satzes sein. Was die E. sonst noch enthält, besteht in Widerlegung religiöser Vorstellungen und ist von keinem philosophischen Interesse.

39. L. 16 B. Bis hier ist Gott oder die unendliche Substanz nur als ein Seiendes, Ruhendes, Unbewegtes von Sp. dargelegt worden, es hat sich nur um die Existenz, Unendlichkeit, Ursprünglichkeit, Einzigkeit, Untheilbarkeit der Substanz oder Gottes gehandelt. Es fragt sich nun, wie kommt die Bewegung in diese Substanz, und widerspricht die Veränderung nicht der Unendlichkeit und Ewigkeit der Substanz? Gehört das Werden, die Bewegung und Veränderung zur Substanz als solcher oder zu ihren Zuständen? Diese Fragen sind für das System Sp's. von der höchsten Bedeutung; sie schliessen die Frage ein, wie das Endliche aus dem Unendlichen sich ableitet.

Sp. hat indess die volle Bedeutung dieser Fragen nicht erfasst; vielmehr gilt ihm die Existenz des Endlichen, der einzelnen Dinge schon auf Grund der Wahrnehmung als gegeben und erwiesen; sie war ihm für die menschliche Erkenntniss gewissermaassen das Erste, und die Aufgabe war umgekehrt, aus diesem Endlichen oder in demselben das Unendliche zu finden und zu erkennen. Dies erreicht Sp. durch die Aufstellung und Entwicklung seines Begriffes der Substanz und Gottes. Das Unendliche glaubte er ebenso deutlich und sicher in dem Verstande gegeben, und so verschwand für Sp. die Nothwendigkeit, das Eine aus dem Andern abzuleiten. Sie waren beide da; es kam nun darauf an, ihre Verbindung oder Einheit aufzufinden. Dazu dienen Sp. die Beziehungen der Substantialität und Causalität. Indem er das Unendliche zur Ursache und Substanz des Endlichen macht, wird das Endliche die Wirkung und der Zustand, und die Ableitung ist so nachträglich gefunden. Dass Sp. sich dabei in blossen Beziehungen des Denkens bewegt, dass er zunächst von dem Dasein beider, des Endlichen und des Unendlichen, ausgeht und erst nachträg-

lich die Beziehung zwischen sie einführt, blieb Sp. verborgen. Die Natur des Denkens war zu seiner Zeit noch zu wenig untersucht.

In dem B. tritt hier zuerst es deutlich auf, dass Sp. den Erkenntnissgrund und die Ursache mit einander verwechselt und identificirt (*E.* 46). Deshalb gebraucht Sp. das Wort: Folgen (*sequi*), obgleich es sich eigentlich um das Entstehen, Werden der Einzeldinge handelt. Weil aus der Definition eines Gegenstandes Vieles folgt, so entsteht nach Sp. aus dem Gegenstande dies Viele. Allein die Folgen liegen nur innerhalb des Denkens und sind mit der Definition oder dem Erkenntnissgrunde zugleich; die Wirkungen gehören aber dem Sein an und entstehen zeitlich erst nach ihrer Ursache (*E.* 46).

Diese Verwechslung von Ursache und Erkenntnissgrund wird bei Sp. zur Identität von beiden und bildet in dieser Identität einen Grundgedanken seines Systems, der überall hervortritt. Diese Identität von Grund und Ursache, die dem gewöhnlichen Vorstellen so widerstrebt, hat sich bei Sp. dadurch gebildet, dass er die Zeit aus dem Wesen Gottes und der Dinge ausschloss. Damit war der Unterschied zwischen Ursache und Grund erschüttert.

Es ist für das Verständniss der Ethik Sp's. von Wichtigkeit, diese Identität von Ursache und Grund sich immer gegenwärtig zu halten. Sp. behandelt Gott und die Welt ganz wie eine geometrische Figur. So werden in der Geometrie z. B. aus der Definition des Kreises oder aus einer einzelnen wesentlichen Eigenschaft desselben (gleiche Entfernung aller Punkte des Umrings vom Mittelpunkt) alle weitem Lehrsätze, welche für den Kreis gelten, abgeleitet, und diese weitem Lehrsätze, wie z. B. von der Natur der Tangente, von der doppelten Grösse des Centriwinkels, erscheinen als etwas Neues, was nicht in der Definition des Kreises enthalten ist und doch mit Nothwendigkeit aus derselben folgt. Allein in Wahrheit enthalten diese Lehrsätze nichts Neues, sondern nur Wiederholungen früherer Lehrsätze von dem Dreieck, und der Schein des Neuen entspringt nur daraus, dass die Gestalten des Dreieckes verhüllt (*implicite*) in der Gestalt des Kreises enthalten sind, und das Enthaltensein

jener in diesem nicht sofort Jedem in die Augen fällt, sondern erst mittelst der Hilfsconstruktionen anschaulich (*explicite*) gemacht wird.

Diese Verhältnisse überträgt nun Sp. auf Gott. Gott ist ihm gleichsam der Kreis in seinem Wesen oder in seiner Definition, aus dem die einzelnen Dinge, wie die besonderen Lehrsätze aus dem Kreise, mit Nothwendigkeit folgen. Die einzelnen Dinge sind deshalb bereits ihrem Wesen nach (wie Lehrsätze) in dem Wesen oder der Definition Gottes enthalten, und so wie bei dem Kreise keine Zeitlichkeit in Bezug auf die besonderen Lehrsätze Statt hat, so auch nicht zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen der besonderen Dinge.

Dieses ist die Auffassung Sp's., und nur wenn man diese festhält, kann man seine Ethik verstehen. Der Mangel dieser Auffassung ist, dass die Wirkungen in der Natur sich zu ihren Ursachen keineswegs so verhalten, wie die besonderen Lehrsätze in der Geometrie zu den Definitionen der Grundgestalt, sondern dass hier 1) eine zeitliche Folge Statt hat, und dass 2) die besondere Wirkung nicht aus der besonderen Ursache für sich durch blosser Betrachtung oder Zerlegung dieser abgeleitet, sondern nur aus der Beobachtung entnommen werden kann. Deshalb ist es unzulässig, jene Verhältnisse der Geometrie auf das Verhältniss Gottes und das Eintreten der einzelnen Dinge zu übertragen. Sp. fühlte sehr wohl, dass hier das zeitliche Entstehen des Einzelnen einen Unterschied macht; um dieses Hemmniss zu beseitigen, benutzt er den Begriff des Wesens der Dinge im Unterschiede von ihrer Existenz. Dadurch kommt das Wesen der Einzeldinge ausserhalb der Zeit; nur die Existenz fällt bei den endlichen Dingen in die Zeit, und dadurch ist Sp. im Stande, das Wesen der endlichen Dinge, als von Ewigkeit in dem Wesen Gottes enthalten, darzulegen und die Uebereinstimmung mit jenen mathematischen Begriffen zu erreichen.

Dieser Auffassung Sp's. steht indess entgegen, dass aus der Trennbarkeit eines Gegenstandes in sein Wesen und seine zeitliche Existenz innerhalb des Denkens nicht folgt, dass diese Trennung auch im Sein möglich und wirklich ist; vielmehr lehrt die Erfahrung, so weit diese reicht, das Gegentheil.

40. Z. 1. 2. 3 zu L. 16. Die wirksame Ursache (*causa efficiens*) ist nur ein Pleonasmus; es wird damit das bezeichnet, was man jetzt unter Ursache überhaupt versteht. Bei den Scholastikern und noch zu Sp's. Zeit unterschied man nach dem Vorgange des Aristoteles von der *causa efficiens* die *causa finalis*, welche man jetzt Zweck nennt. Man glaubte, der Zweck habe eine eigne erzeugende Kraft, wodurch er sich aus der blossen Vorstellung zur Wirklichkeit umsetze, eine Ansicht, die auch in der modernen Philosophie von Trendelenburg und Anderen festgehalten wird. Allein der Zweck ist ohne Wollen unmöglich und wenn dieses Wollen zu der Vorstellung hinzutritt, so fällt es genau unter den Begriff der Ursache oder *Causa efficiens*.

Für Sp. hat es keine Schwierigkeit, die unendliche Reihe der Ursachen abzubrechen und in Gott die erste Ursache zu setzen. Es ist dies aber eine Gewaltsamkeit gegen den Begriff der Ursachlichkeit, wie Kant in seinen Antinomien gezeigt hat.

41. L. 17 B. Z. 1. 2. Dieser Lehrsatz mit seinen Zusätzen folgt unzweifelhaft aus den von Sp. angezogenen Prämissen. Neu ist dabei nur der Begriff des Handelns. Bis hier hat Sp. nur von den Folgen (*sequi*) der Natur Gottes gesprochen. Die Definition des Handelns und Leidens giebt Sp. erst Theil III. D. 2. Im gewöhnlichen Sinne ist Handeln und Folgen durchaus verschieden; jenes besteht innerhalb des Seins, dieses innerhalb des Denkens; jenes geht von dem Wollen der Seele aus und hat einen zeitlichen Anfang; die Folgen (z. B. eines Lehrsatzes) sind vom Wollen ganz unabhängig und haben kein zeitliches Entstehen, weil die Zeit von dem Lehrsatz abgetrennt ist. Sp. kann diesen Begriff des Handelns nicht beibehalten, nachdem er die Ursache und den Erkenntnisgrund als dasselbe gesetzt hat. Wenn bei ihm alles Werden aus dem Wesen Gottes, wie die Lehrsätze aus den Definitionen der geometrischen Figuren, folgt, so muss auch das menschliche Handeln sich in ein bloss logisches Folgen aus dem zeitlosen Wesen Gottes umwandeln. Damit fällt natürlich auch die Wahlfreiheit hinweg.

Es ist wichtig, dass man diesen Spinozistischen Be-

griff des Handelns festhalte; man muss jederzeit die logische Folge darunter verstehen und darf sich durch den gewöhnlichen Sinn dieses Wortes hierin nicht irren lassen.

42. E. zu L. 17. In dieser Erläuterung wird das hier unter No. 40 und 41 Bemerkte bestätigt; die Beispiele für die Natur Gottes sind hier sämmtlich aus der Geometrie entnommen, und Sp. sagt ausdrücklich: »dass »Alles, wie bei dem Dreieck, aus der Natur Gottes hervorgegangen ist oder immer folgt.« Das Hervorgehen enthält den Zeitverlauf, das Folgen nicht; diesen wichtigen Unterschied überspringt Sp. als unwesentlich. Die Allmacht Gottes liegt für Sp. nicht in der Verwirklichung eines Wollens, sondern in der reinen logischen Folge des Besonderen aus der Substanz oder dem Wesen Gottes. Es ist daher auch nur consequent, wenn Sp. das menschliche Wollen aus der Natur Gottes ganz entfernt. Gott ist nur der Inbegriff der unendlich vielen Attribute, aus denen in geometrischer Weise die Folgen, d. h. das Besondere, sich von selbst und mit Nothwendigkeit ergeben.

Die Schwierigkeit ist nur, wie, wenn nach Sp. die zeitliche Folge und das Wollen in Gott nicht vorhanden ist, dieses dennoch in seinen Zuständen sich einfinden kann; denn die einzelnen Dinge und insbesondere die einzelnen Menschen sind nur Zustände von Gott, also Theile von Gott.

Dies ist der Widerspruch, welcher dem System Sp's. anhafet. Zuerst identificirt Sp. Gott mit der Welt, Alles ist nur in Gott; dann trennt er Gott wieder von der Welt, und nicht bloss im Denken, sondern auch im Sein und der Art nach; deshalb der spätere Gegensatz von *Natura naturans* und *Natura naturata*, wo die Einheit nur noch im Worte besteht.

Damit hängt zusammen, dass Sp. in dem zweiten Absatz der E. die Ursache von ihrer Wirkung als unterschieden behauptet, während er I. A. 4. 5 und L. 3 ausdrücklich die Gemeinsamkeit beider behauptet hat. Diese Verwirrung ist nicht aufzuklären, ja, sie ist dem Systeme unentbehrlich.

43. L. 18 B. Die moderne Philosophie ist stolz darauf, Gott als die inwohnende oder immanente Ursache der Welt erkannt zu haben. Nach den Religionen ist Gott zwar auch die Ursache (der Schöpfer) der Welt, aber diese ist ausserhalb Gottes und nur sein Werk; nach der Auffassung Sp's. ist dagegen diese Ursachlichkeit Gottes eine inwohnende; die Wirkung ist nicht ausserhalb Gottes. Untersucht man diesen Begriff der immanenten Ursache näher, so ist sein Unterschied von der äussern Ursache schwer festzuhalten, Ein räumliches Drinsein der Ursache ist offenbar nicht gemeint; vielmehr folgt aus dem Gegensatz der *Causa transiens*, dass die Wirkung bei der *Causa immanens* nichts Fremdes d. h. nichts Anderes als die Ursache ist; dass die Ursache, wie Hegel sagt, in ihrer Wirkung bei sich selbst bleibt. Die *Causa immanens* ist daher nur ein anderes Wort für die *Causa sui* und der in dieser enthaltene Widerspruch ist schon oben (S. 2) dargelegt worden.

Sp. denkt bei der *Causa immanens* an die Substanz und ihre Modi; er nimmt die Modi als Wirkungen und da diese in der Substanz sind, so ist die Substanz eine inwohnende Ursache. Dies ist die schon gerügte Vermischung der Ursachlichkeit mit der Substantialität, die bei Sp. fortwährend hervortritt; in keinem Falle ist damit ein neuer Begriff gewonnen.

44. L. 19 B. E. Unter ewig ist hier nicht ein unendlicher Zeitverlauf zu verstehen, sondern eine Existenz ausserhalb der Zeit, wo mithin weder Entstehen noch Vergehen noch Dauer möglich ist, welche Begriffe den Zeitablauf voraussetzen. Sp. stellt diesem das Sein entgegen, was mit dem Begriff oder der Definition zugleich gegeben ist. Der Beweis in Sp's. Prinzipien des Cartesius lautet dahin: »Gott ist das vollkommenste Wesen und daraus folgt seine Existenz. Wollte man ihm »nur eine beschränkte Existenz zutheilen, so würde Gott, »als der höchste Verstand, diese Schranken erkennen; »also würde Gott jenseit dieser Schranken sich, d. h. das »vollkommenste Wesen, als nicht existirend erkennen, »was widersinnig ist.« — Man sieht, dass dieser Beweis sich im Kreise dreht; zuerst wird ein Beweis versprochen, dass mit der Vollkommenheit die Ewigkeit verbunden ist,

und nachher wird dieser Beweis dadurch geführt, dass die Vollkommenheit sich mit der Endlichkeit nicht vertrage.

45. L. 20 Z. 1. 2. Es wird hier von Sp., wie später von Hegel, der Begriff des Identischen verfälscht. Das Identische ist ohne allen Unterschied; das Eine und dasselbe oder Identische ist nur ein Beziehungsbegriff; im Sein ist das Identische nicht, sondern jede Sache einfach das, was sie ist (*E.* 37). Hier wird aber neben der Identität noch der Unterschied festgehalten; Wesen und Existenz sollen identisch sein; offenbar aber sind sie auch unterschieden, und Sp. lässt diesen Unterschied nicht fallen. Sp. hätte daher richtiger sagen müssen: Wesen und Dasein sind bei Gott untrennbar verbunden; das Eine mag selbst als die logische Folge des Andern gelten, deshalb sind sie aber noch nicht identisch.

46. L. 21 B. Das Verständniss des Beweises dieses Lehrsatzes hat seine grossen Schwierigkeiten. Man kann sich zunächst über die Umständlichkeit dieses Beweises wundern, da in dem Begriffe der logischen Folge ohne weiteres liegt, dass die Folge untrennbar von der Prämisse ist, und mithin, wenn diese ewig oder ausserzeitlich ist, es auch die Folge sein muss; wie es z. B. mit den aus der Gestalt des Dreiecks abgeleiteten geometrischen Lehrsätzen der Fall ist. Man begreift also nicht, weshalb Sp. nicht einfach diese Natur der Folge zum Beweis benutzt.

Sodann ist der Beweis deshalb dunkel, weil das Wort: »Vorstellung Gottes« (*idea dei*) zweideutig ist; es kann eine Vorstellung von Gott, wo Gott den Gegenstand bildet, bezeichnen; es kann auch eine Vorstellung bezeichnen, die Gott als Subjekt zugehört. Hier ist es in beiderlei Sinn zu nehmen, also so, dass damit Gottes eigne Vorstellung von sich zu verstehen ist. Nur dann ist der Beweis verständlich.

47. L. 22 B. Dieser Satz so wie L. 23 hat den Auslegern viel Schwierigkeiten gemacht. Es wird hier der Begriff einer »Modification« des Attributs eingeführt, und es bleibt zweifelhaft, ob darunter dasselbe

wie unter Modus (Zustand) zu verstehen ist. Nach L. 23 muss man dies annehmen; sonach führt hier Sp. einen Unterschied in den Zuständen ein, wonach einige ewig und unendlich sind, wie die Attribute, andere dagegen endlich und vergänglich (L. 24). Da nun beide Arten ihre Ursache in Gott haben oder aus ihm folgen, so bleibt dieser Unterschied unerklärlich; denn wenn die Ewigkeit der ersten Art auf ihr Folgen aus Gott gestützt wird, so müssten auch die Zustände der zweiten Art ewig sein, da sie ja auch aus Gott folgen. Sp. hilft sich hier, wie sich später ergeben wird (L. 28), mit der Unterscheidung unmittelbarer und mittelbarer Folgen. Bei den endlichen und veränderlichen Zuständen ist nur die ganze Reihe derselben zusammengenommen die unmittelbare Folge Gottes; die einzelnen Dinge sind aber nur die unmittelbaren Folgen eines anderen Einzeldinges. Hier ist also nur die Totalität aller endlichen Zustände eine ewige (zeitlose) Folge aus Gott. Dagegen sind die Zustände der ersten Art an sich selbst ewig.

Es entsteht nun die Frage: welche Zustände gehören hierher? Sp. hat dies hier ganz unerörtert gelassen, obgleich die Frage für sein System von der höchsten Wichtigkeit ist. In dem 65ten Briefe fragt ein Freund nach solchen Beispielen, und zwar 1) nach Beispielen von dem, was Gott unmittelbar hervorgebracht hat, und 2) von dem, was durch eine unendliche Modification von ihm hervorgebracht wird. Sp. nennt in seiner Antwort (Brief 66) als Beispiele der ersten Art im Denken den unbedingt unendlichen Verstand und in der Ausdehnung die Bewegung und Ruhe; als Beispiel der zweiten Art: die Gestalt des ganzen Universums, welche immer dieselbe bleibt, obgleich sie in unendlich vielen Zuständen wechselt. — Dies wird indess dem Leser schwerlich genügen. Diese Unklarheit ist die unvermeidliche Folge davon, dass Sp. die Attribute zwischen Substanz und ihren Zuständen eingeschoben hat. Indem dadurch ein Inhalt, also gewisse Eigenschaften, in die Substanz selbst kommen, konnte Sp. nur das Allgemeinste davon zulassen, damit es durch diese Allgemeinheit sich in allem Wechsel der Zustände erhielt und somit der Ewigkeit der Substanz nicht widerstritt. Als solches schien dem Sp. nur das Geistige und das Körperliche zu passen, und indem er

dies Denken und Ausdehnung nennt (freilich gegen den natürlichen Sprachgebrauch), wurden dies die zwei dem Menschen erkennbaren Attribute Gottes. Allein die Betrachtung ergab bald, dass noch andere Allgemeinheiten aus dem Endlichen ausgetrennt werden können, welche eben so, wie jene zwei, sich bei allem Wechsel erhalten, z. B. das Vorstellen im Geistigen und die Bewegung im Körperlichen. Da nun Sp. sich nicht entschliessen konnte, diese Allgemeinheiten mit als Attribute in die Substanz aufzunehmen, weil ihre grosse Zahl offenbar die Einheit seiner Substanz gefährdet hätte, so blieb ihm nichts übrig, als sie zu den Zuständen zu rechnen. Da sie nun aber hier wegen ihrer beharrlichen, durch allen Wechsel sich hindurchziehenden Natur nicht mit in die causale Reihe der endlichen Zustände gestellt werden konnten, so musste Sp. sie zu unendlichen Modificationen machen, die unmittelbar aus den Attributen Gottes folgen und deshalb an der Natur der Attribute Theil nehmen.

Hier tritt das Willkürliche des Systems deutlich hervor. Es sind dies die unvermeidlichen Folgen des falschen Prinzips, wonach reine Beziehungsformen des Denkens als seiende Bestimmungen gelten sollen, ein Mangel, der den fundamentalen Irrthum von Sp's. System bildet und ihn überall in Schwierigkeiten verwickelt. Sp. geräth dadurch hier in das unlösbare Dilemma: Entweder ist Gott reine Substanz und reine Ursache (Beziehung), dann fällt aller Inhalt, alle Bestimmtheit in die Zustände und Wirkungen, also ausserhalb Gottes; Gott ist dann für sich völlig leer; oder soll Gott auch einen Inhalt haben, so kann dieser nur durch begriffliches Trennen (*E.* 16) aus den Zuständen und dem Endlichen entnommen werden, und es verschwindet dann die Grenze zwischen Attribut und Modus; beide fliessen in einander über; ihr Unterschied liegt nur im Denken, und eine Selbstständigkeit der Attribute in Gott vor ihren Zuständen (*L.* 1) ist unmöglich und führt zu demselben Fehler, den Plato mit der Selbstständigkeit seiner Ideen begangen hat.

48. L. 23 B. Das hier zu Bemerkende ist zu *L.* 22 erwähnt. Auch diese beiden Alternativen des Lehrsatzes 23 beziehen sich auf die von Sp. in seinem 66sten Briefe

gegebenen Beispiele. Kuno Fischer (Geschichte der neuern Philosophie Band I.) will unter den »unendlichen Modificationen eines Attributs Gottes« nur den »continuirlichen und endlosen Zusammenhang aller zu diesem Attribut gehörenden endlichen Dinge oder Zustände« verstehen. Allein dem widersprechen die von Sp. gegebenen Beispiele. Sp. unterscheidet diese unendlichen Modificationen der Art nach; ein und dasselbe Attribut kann viele solche unendlichen Modificationen haben, z. B. das Denken hat das unendliche Vorstellen, das unendliche Begehren u. s. w. Diese Vielheit wäre unmöglich, wenn Fischer Recht hätte; dann könnte in der Totalität alles Endlichen immer nur eine unendliche Modification für jedes Attribut bestehen.

49. L. 24 B. Z. Das Wesen der Einzeldinge ist hier von Sp. als ein Selbstständiges und Ursprüngliches behandelt, als wenn es auch abgesondert von der Existenz dieser Dinge wahrgenommen oder in irgend einer Weise für sich erfaßt werden könnte. Wäre dies richtig, so hätte der Lehrsatz 24 eine synthetische Natur. Allein in Wahrheit ist das Daseiende einzelner Dinge das Erste, was der Mensch wahrnimmt, und erst aus dieser Wahrnehmung wird durch trennendes Denken das Wesen desselben im Sinne Sp's. gewonnen, indem die vereinzelt in einer bestimmten Stelle des Raumes und der Zeit stattfindende Existenz von dem sonstigen Inhalte abgetrennt und entfernt wird. Bei dieser Entstehung des Begriffes Wesen ist der Lehrsatz 24 nur analytisch und gilt nur innerhalb des Denkens, da eine Existenz des Wesens für sich nie angenommen und nachgewiesen werden kann.

Dieser ganze Gedankengang nimmt seinen Anfang von der religiösen Vorstellung Gottes. Diese ist von Jugend auf als untrennbar von der Existenz in Schule und Kirche eingeprägt worden, so dass zuletzt es für unzweifelhaft gilt, dass Gott nicht anders als existirend vorgestellt werden kann. Diese durch die Erziehung und Gewohnheit bewirkte feste Verbindung gilt dann als angeboren, als der Seele von Natur innewohnend, und Cartesius benutzt nun umgekehrt diese Vorstellung als Beweis für das Dasein Gottes. Nachdem so in der Vorstellung

Gottes eine Vorstellung vorlag, in welcher Wissen oder Wesen und Sein als untrennbar gelten, so war man genöthigt, für die endlichen Dinge ein Wesen anzunehmen, was die Existenz nicht einschliesst.

Nachdem diese Gedankenbildung vollendet war, drehte man sie um, nahm ihr Ende für den Anfang und konnte nun, wie hier geschieht, beweisen, dass das Wesen der endlichen Dinge die Existenz nicht einschliesst. Es ist also hier im Grunde nur ein Spiel des Denkens mit sich selbst vorhanden, und wenn man das Sein wieder in Anfang und Fortdauer spaltet, so ist klar, dass, nachdem der Begriff des Wesens in der vorbezeichneten Art gebildet worden war, Gott die Ursache von dem Anfang und der Fortdauer der Existenz des Endlichen sein muss, obgleich dies Letztere ein Luxus ist, da nach III. L. 8 B. diese Fortdauer sich von selbst versteht.

50. L. 25 B. E. Z. Auch hier ist der wahre Gedankengang der umgekehrte gewesen. Der Begriff Gottes, als die unendliche, Alles in sich enthaltende Substanz, ist erst durch trennendes und beziehendes Denken (*E.* 16. 35) aus der Vorstellung der einzelnen Dinge abgeleitet worden; hier wird er aber als das Ursprüngliche vorgestellt; da ist es ganz natürlich, dass man aus diesem Begriffe Gottes das ableiten kann, was man zuvor in denselben hineingelegt hat.

In dem Z. wird endlich bestimmt ausgesprochen, dass alles einzelne Seiende, also auch der einzelne Mensch, nur ein Zustand Gottes ist. Ein solcher Satz ist leicht hingestellt, aber schwer zu einem fassbaren Gedanken zu erheben. Zunächst widerspricht es dem Selbstbewusstsein, dass das Ich, gleichsam wie eine Eigenschaft, einem Andern nur anhängen (inhäriren) soll; man hat von solcher Inhärenz weder eine innere Erfahrung, noch die Fähigkeit, sie sich bildlich vorzustellen. Sodann folgt aus diesem Z., dass, wenn alle Menschen nur Zustände Gottes sind, Gott mit sich selbst Krieg führt; ein Zustand in Gott mordet den andern; ein Zustand weiss, was der andere nicht weiss; ein Zustand kann sprechen, der andere nur brüllen; ein Zustand in Frankreich versteht den sprechenden Zustand aus Deutschland nicht. Wie dies möglich sein soll, wenn dabei Gott, als die Substanz all

dieser Zustände, ein einiges und einzelnes Wesen ist, was deshalb alle seine Zustände mit einem Bewusstsein durchdringt, ist unbegreiflich und hätte jedenfalls von Sp. näher entwickelt werden sollen. Statt dessen wird immer nur das »In Gott sein« wiederholt.

51. L. 26 B. Der Begriff des Wirkens (*operari*) wird hier als ein neuer eingeführt, ohne dass er näher bestimmt wird. Er ist nicht identisch mit handeln (*agere*), sondern weiter; er umfasst alles Hervorgehen der Wirkungen aus den Ursachen, selbst aus partiellen, während das *agere* nur von solchen Ursachen gilt, die für sich allein die Wirkung zur Folge haben.

Der Inhalt des L. ist übrigens rein analytisch aus dem Gottesbegriff des L. 15 abgeleitet; deshalb ist der Beweis so leicht.

52. L. 27 B. Der Beweis dieses L. gelingt nur dadurch, dass Sp. das Aufhören einer Wirksamkeit wieder als etwas Positives nimmt, was dann natürlich seine besondere Ursache verlangt, die nur in Gott enthalten sein kann. Allein das Aufhören zu wirken ist ein blosses Nichtsein, ein Nichts, und es ist schon oben gezeigt worden, wie unzulässig und verkehrt es ist, das Nichts als ein Etwas zu behandeln und noch eine Ursache für das Nichts zu fordern.

53. L. 28 B. E. Das Verständniss dieses L. ist bereits bei L. 21 vorbereitet worden. Die Schwäche des Beweises ist leicht zu erkennen. Unzweifelhaft kann Alles, was aus der unendlichen Natur Gottes (logisch) folgt, nur ebenso unendlich und zeitlos sein, wie Gott selbst. Die Consequenz dieses Satzes führt also zur Unmöglichkeit der endlichen Dinge. Deshalb haben auch Plato und die Indischen Philosophen diese unendlichen Dinge nur für Schein (für die *Maja*) erklärt; allein Sp. mochte sich dazu nicht entschliessen; für ihn sind die endlichen Dinge wirklich, und so musste daher sein Beweis die sonderbare Wendung erhalten, dass, da aus Gottes Natur, als unendlicher, nur Unendliches hervorgehen kann, das Endliche aber doch auch da ist und Gott auch die Ursache von ihnen sein muss, dieses Endliche aus Gott folge, »insofern er in gewisser Weise er-

regt angesehen wird« (*quatenus aliquo modo affectus consideratur*), oder »insofern er mit einem Zustand behaftet ist, der endlich ist« (*quatenus modificatus est modificatione, quae finita est*). Dies ist aber, wie Jeder erkennt, keine Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen, sondern ein leeres Spiel mit Worten.

Uebrigens folgt hieraus noch nicht der causale Zusammenhang des Endlichen unter sich; Sp. hat dafür keine andere Erklärung, als: Es muss so sein.

Aus diesem causalen Zusammenhang des Einzelnen folgt, dass Gott nur mittelbar als die Ursache der späteren Glieder in der Reihe des Endlichen gelten kann, indem er nur das erste Glied unmittelbar zu bewirken hatte, die andern folgten aus diesem. Diese Unterscheidung von Mittelbar und Unmittelbar ist für die Ursachlichkeit an sich ohne Bedeutung; deshalb kann Sp. sie in der E. zu 2) wieder aufheben.

54. L. 29 B. E. Dieser Lehrsatz ist bereits in den vorgehenden Lehrsätzen enthalten und deshalb rein analytisch aus ihnen abzuleiten; er enthält nichts Neues und ist nicht synthetisch im Sinne Kant's. Der Beweis ist deshalb leicht zu führen.

In der E. berührt Sp. die scholastischen Begriffe der *Natura naturans* und *Natura naturata*; Sp. setzt erstere für identisch mit seiner Substanz und ihren Attributen; die Zustände der Substanz sind dann die *natura naturata*. Sp. macht von diesen Ausdrücken keinen weitem Gebrauch. Die Entstehung dieser sonderbaren Ausdrücke wird nur verständlich durch das in der scholastischen Philosophie herrschende Bestreben, einmal die Einheit Gottes und der Welt zu erreichen und dann Gott von der Welt auch unterschieden zu halten. Gott, als Ursache der Welt aufgefasst, ist von ihr unterschieden; allein da Ursache und Wirkung untrennbar sind, so sind beide damit auch wieder Eines. Indem man diesen Unterschied und diese Einheit in ein Wort zu fassen sich bestrebte, erfand man jene barbarischen Ausdrücke.

55. L. 30 B. Sp. springt hier von den bisherigen ontologischen Betrachtungen ab und spricht in L. 30 und 31

von dem Verstande. Sp. unterscheidet den Verstand (*intellectus*) vom Denken (*cogitare*); jener ist nur ein Zustand des Denkens, welches letztere zu den Attributen Gottes gehört und neben dem Verstand auch das Begehren, Wollen, die Liebe u. s. w. als Zustände enthält. Diese Eintheilung fällt mit dem Bd. I. (E. 6) aufgestellten Unterschied der wissenden und seienden Zustände der Seele zusammen. Der Verstand ist das Wissen der Seele; er theilt sich nach Sp. in das bildliche Vorstellen (*imaginari*) und Erkennen (*intelligere*).

Für die gewöhnliche Auffassung ist L. 30 selbstverständlich; das Wissen erhält seinen Inhalt nur von den seienden Gegenständen, und diese sind nach Sp. nur Gott und seine Zustände. Allein für Sp. hatte der Lehrsatz seine Schwierigkeit, weil nach Sp. zwischen dem Attribut der Ausdehnung und dem des Denkens keine Gemeinsamkeit und kein Einfluss besteht. Deshalb bleibt auch der hier gegebene Beweis, der sich auf A. 6 stützt, mangelhaft; der wahre Beweis folgt erst später und liegt darin, dass die verschiedenen Attribute in Wahrheit nur eines sind.

56. L. 31 B. E. Es ist festzuhalten, dass nach diesem Lehrsätze selbst der unendliche Verstand nicht zur Substanz und nicht zu den Attributen Gottes gehört, sondern zu seinen Zuständen, und zwar zu den unendlichen Modificationen der Attribute (L. 21). Daraus folgt, dass in Gott, als Substanz, überhaupt kein Wissen, selbst kein unendliches Wissen besteht, sondern bloss eine unendliche *Cogitatio*. Wie diese ohne Wissen zu fassen ist, ist allerdings schwer begreiflich. Diese Schwierigkeit entspringt aus der Vermischung der wissenden und seienden Zustände der Seele, welche Sp. in die eine *Cogitatio* zusammenpresst.

57. L. 32 B. Z. 1. 2. Unter: Wille (*voluntas*) versteht Sp. hier nicht das, was gewöhnlich damit bezeichnet wird; in E. zu L. 48 II. sagt er ausdrücklich, dass er unter Wille nicht das Begehren verstehe, sondern die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen; Sp. rechnet deshalb auch consequent den Willen zu dem Verstand, indem er Wille und Verstand für ein und dasselbe er-

klärt (Z. zu L. 49 II.). Dieser eigenthümliche Begriff des Willens, den Sp. von Cartesius übernommen hat, muss also auch hier festgehalten werden. Indess würde der L. 32 seine Gültigkeit behalten, auch wenn man hier unter Willen das Begehren verstände, und es ist sogar möglich, dass Sp. selbst das Wort hier in diesem natürlichen Sinne gebraucht hat.

Die Frage der eigentlichen Willensfreiheit wird erst später zur Erörterung kommen. Hier wird sie sehr kurz erledigt. Da es nach Sp. nur Substanzen und Zustände giebt, so fällt der endliche wie der unendliche Wille unter die Zustände, und da das Gesetz der Causalität für die Reihe der Zustände allgemein nach Sp. gilt, so fällt natürlich auch der Wille darunter. Dieser Beweis dreht sich im Kreise, weil die allgemeine Causalität, welche seinen Obersatz bildet, selbst eine blossе Voraussetzung ist. So wie Sp. in Gott, als Substanz, keinen Verstand zulässt, so auch keinen Willen. Beide gehören nur zu den Zuständen der Substanz. Deshalb ist es ganz consequent, wenn Sp. die Bewegung in Gott nur als ein Folgen (*sequi*) behandelt, und nicht als ein Handeln, da das letztere in seiner natürlichen Bedeutung das Wollen einschliesst.

58. L. 33 B. Indem die Entwicklung und Bewegung in Gott nur die Natur von logischen Folgen aus dem Erkenntnissgrunde hat, ist dieser Lehrsatz von selbst klar. Die Dinge, als die Folgen, können keine anderen sein, als sie sind, sonst wären sie keine Folgen; so wie die aus der Natur des Dreiecks sich ergebenden besonderen Lehrsätze keine andern sein können, als sie sind, und jede kleine Veränderung in einem dieser Lehrsätze auch die Natur des Dreiecks selbst aufheben würde.

59. E. 1 zu L. 33. Wenn in der Natur die Nothwendigkeit allgemein gilt, wie Sp. behauptet, so kann es in ihr keinen Zufall geben, und Sp. verlegt dann ganz richtig den Zufall nur in das Wissen; das Zufällige ist nur das Nicht-Wissen der an sich vorhandenen Ursache und Nothwendigkeit (*E. 62*).

60. E. 2 zu L. 33. Sp. kämpft hier gegen die religiöse Lehre, welche bei Gott an der Freiheit seines

Willens festhält. Die Ausführung ist nicht besonders geistreich und dreht sich im Grunde immer im Kreise. Wenn alle Entwicklung in Gott die Natur der logischen Folgen hat, wie Sp. behauptet, so ist damit allerdings keine Freiheit der Wahl verträglich. Allein die erste Frage bleibt: Ob die Entwicklung und das Handeln in Gott diese Natur hat. Das ganze System Sp's. beruht allerdings auf diesem Gedanken, allein dieser selbst bleibt eine Voraussetzung, für die ein wirklicher Beweis nicht beigebracht ist. Ebenso leer ist der Grund, den Sp. aus der Vollkommenheit entnimmt. Vollkommenheit ist selbst ein Beziehungsbegriff, der sich nach dem Maassstabe bestimmt. Wird diese Vollkommenheit mit Sp. rein in die logische Consequenz und Folgerichtigkeit gelegt, so ist die Freiheit der Wahl allerdings das Unvollkommene; wird aber diese fessellose Freiheit als das Höchste gesetzt, so dreht sich das Urtheil um.

Im gewöhnlichen Vorstellen wird die Freiheit höher gestellt als die Nothwendigkeit. Sp. und später Hegel suchen diese Meinung dadurch zu versöhnen, dass sie die innere, aus sich selbst bestimmte Nothwendigkeit als Freiheit behaupten, den Zwang als das Niedere und diesen als Zwang nur dann anerkennen, wenn der Zwang von aussen kommt.

Allein Zwang bleibt Zwang, mag er herkommen, woher er will; und der religiöse Glaube stösst auch den innern Zwang, als das Unvollkommene, von Gott zurück. Es handelt sich hier um eine der höchsten Fragen der Philosophie, zu deren eingehender Behandlung hier der Raum gebricht. Die in dieser Frage von Kant angeregten Antinomien lassen sich nur lösen, wenn im Sinne des Realismus die Begriffe des Seienden von den Beziehungsformen und Wissensarten des Denkens unterschieden werden (*E.* 31). Das Nähere hierüber ist in des Verfassers Unsterblichkeit (*S.* 104) und Aesthetik (*I.* *S.* 121) ausgeführt.

61. L. 34 B. Wenn Gott kein Wollen hat, so ist sein Handeln nur ein logisches Folgen aus der Natur seines Wesens, und deshalb die Macht Gottes (*Potentia*) nur dieses Folgen. Da nun die Folgen in der Definition und den Prämissen schon enthalten sind, so ist auch die

Macht Gottes durch sein Wesen von selbst gegeben und bestimmt, und insofern nennt sie Sp. ein und dasselbe.

An sich ist der Begriff der Identität hier ebenso gemissbraucht, wie in L. 20.

62. L. 35 B. Wenn die Macht Gottes nur ein logisches Folgen ist, so ist unzweifelhaft alles Einzelne in diesen Folgen nothwendig. Auch hier vermengt Sp. das zeitliche Folgen in der Form von Wirkungen und das zeitlose Folgen der Conclusionen aus den Prämissen mit einander.

63. L. 36 B. Bisher hatte Sp. nur den Satz ausgesprochen: Alles muss eine Ursache haben. Jetzt fügt er den Satz hinzu: Alles muss eine Wirkung haben. Diese Sätze sind nicht identisch. So wie der Beweis für den ersten Satz bei Sp. nur scheinbar geführt ist, so bleibt auch der Beweis für den zweiten Satz nur ein Schein. Er ruht auf L. 16, der selbst schon eine Anwendung dieses Satzes auf Gott ist; der Beweis dreht sich also im Kreise.

Auch hier ist Sp. durch die Geometrie irre geführt worden. Weil da aus einer einfachen Definition (z. B. des Dreiecks, des Kreises) so viel Lehrsätze scheinbar im Wege der logischen Folgen abgeleitet werden, so meint Sp., aus jeder Definition in jedem Gebiet müssten in ähnlicher Weise sich Folgen ableiten lassen, und da Folgen und Wirkungen bei Sp. zusammenfallen, so entstand der Lehrsatz, dass jede Sache eine Wirkung haben müsse.

Dergleichen Sätze sind übrigens für die Erkenntniss völlig leer, da es dem Wissen nicht auf diese allgemeinen Sätze, sondern darauf ankommt, welche besondern Bestimmungen mit andern regelmässig verbunden sind. Die einzelnen bestimmten Gesetze verlangt man zu wissen; die Causalität im Allgemeinen hilft nicht weiter.

64. Anhang zu Theil I. In diesem Anhange bekämpft Sp. die Anwendung des Zweck-Begriffes auf Gott und die Natur. Diese Beseitigung des Zweckes aus den Naturerscheinungen gilt auch in der modernen Naturwissenschaft. Bei dieser ist sie die Folge von der Beseitigung aller göttlichen Thätigkeit aus der Natur. Der

Zweck ist ohne ein Wissen und Wollen unmöglich; wenn mithin ein wissender und wollender Schöpfer und Erhalter von der Natur ferngehalten wird, so fallen auch die Zwecke in ihr hinweg. Das grosse Bedenken gegen diese Auffassung, welches in der überaus zweckmässigen Einrichtung der Organismen, z. B. des menschlichen Auges, liegt, hat seit der Theorie Darwin's von der Entstehung der Arten und der natürlichen Züchtung sehr an seiner Kraft verloren.

Für Sp. war die Beseitigung des Zweckes nicht so leicht, da er den Begriff Gottes beibehielt. Wenn indess Gott bei Sp. weder einen Verstand noch einen Willen hat, sondern Alles in seinen Zuständen sich bloss nach Art der logischen Folgen entwickelt, so musste auch bei einem solchen Gott der Zweck verschwinden.

Dies ist es, was Sp. im ersten und zweiten Theil dieses Anhangs ausführt. Man vergleiche damit die Vorrede zum IV. Theil. Es bleibt dabei nur auffallend, wie in dem menschlichen Denken und Wollen der Zweck sich einfinden kann, wenn er in Gott und der Natur ganz fehlt. Sp. muss diese menschlichen Zwecke als Zustände Gottes nehmen, und es zeigt sich hier, dass das System eine Ausbildung von Zuständen zulassen muss, welche mit ihrem Attribut nichts gemein haben.

Im dritten Theile dieses Anhangs kommt Sp. auf den Einwand, dass sich mit der von ihm behaupteten Vollkommenheit der jetzigen Welt das Schlechte, Verworfene, Hässliche in derselben nicht vertrage. Hier blieb Sp. keine andere Wendung übrig, als diesen Begriffen des Schlechten u. s. w. die Wahrheit oder Realität abzusprechen; es sind nach Sp. nur Beziehungsbegriffe, welche vom Standpunkte der menschlichen Empfindung und Kenntniss ausgehen, aber für eine Auffassung der Welt als Ganzes keine Wahrheit haben. Sp. sagt deshalb am Schluss: »Die Vollkommenheit der Dinge ist »nur nach deren Natur und Macht zu schätzen, und sie »sind nicht deshalb mehr oder weniger vollkommen, weil »sie den Sinn eines Menschen ergötzen oder verletzen »und seiner Natur entsprechen oder nicht.«

Für viele dieser Begriffe wird man leicht beistimmen; allein mit dieser Auffassung verlieren auch die sittlichen und ästhetischen Grundbegriffe des Guten

und des Schönen ihre Wahrheit und Realität. Das Böse und das Hässliche besteht dann nicht in der Welt, es ist nur ein Schein, der seinen Grund in der Schwäche der menschlichen Erkenntniss hat. Selbst der Muttermord Nero's ist dann in Wahrheit nichts Böses, und Sp. scheut sich in dem 36sten Briefe nicht, dies zuzugeben. Die weitere Erörterung dieser Fragen geschieht erst in dem III. und IV. Theile der Ethik.

Schlussbetrachtung zum I. Theil. Hier am Schlusse des ersten Theiles der Ethik ergiebt ein Rückblick auf denselben, dass man seinen Inhalt von der Beweisführung unterscheiden muss. Sp. legt auf die geometrische Begründung seiner Sätze zwar grossen Werth und glaubt damit dieselbe Gewissheit, wie sie in der Mathematik besteht, erreicht zu haben. Die späteren Systeme zeigen indess, dass er dieses Ziel nicht erreicht hat. Auch war die Schwäche dieser Beweise leicht aufzudecken. Allein trotz der Mängel in der Beweisführung hat der Inhalt der Sätze eine ausgedehnte Anerkennung sich erworben. Die Philosophie Schelling's und Hegel's ruht in ihren wichtigsten Sätzen auf diesen Gedanken Spinoza's.

Indem Sp. den Begriff Gottes beibehält und die Welt in ihm aufgehen lässt, gewinnt seine Philosophie eine Erhabenheit, eine Einheit und scheinbare Consequenz, welche sowohl dem religiösen Bedürfniss des Herzens wie den kalten Forderungen des Verstandes Genüge leistet. Die Philosophie Sp's. hat deshalb vorzugsweise bei jenem Theil der Gebildeten Eingang gefunden, deren geistige Entwicklung über die Lehren der Religion hinaus geschritten ist, aber deren Abhängigkeitsgefühl, um mit Schleiermacher zu reden, noch so stark geblieben ist, dass sie Gott nicht entbehren mögen. Sp. gehörte selbst zu diesen Charakteren.

Lässt man dieses Gefühl bei Seite, welches in den Glauben, aber nicht in die Wissenschaft und Philosophie gehört, so behält allerdings das System auch dann noch den Reiz der Einheit und Consequenz; allein nur für denjenigen, der den wichtigen Unterschied zwischen den Begriffen des Seienden und den blossen Beziehungsformen des Denkens sich nicht klar macht. Sp. be-

wegt sich in diesem I. Theile beinahe nur innerhalb dieser letztern. Er theilt damit das Geschick der ganzen scholastischen Philosophie. Da diese Beziehungsformen nur dem Denken angehören, so sind sie dem Philosophen das Höchste, das Bekannteste, das am leichtesten zu Handhabende. Um den Inhalt des Seienden in das Wissen überzuführen, braucht es ausdauernder und mühsamer Beobachtungen und Versuche; allein mit jenen Beziehungsformen des Unendlichen, der Substantialität, der Ursachlichkeit, der Vollkommenheit u. s. w. kann man, ohne die Augen zu öffnen, ein ganzes Netz von Gedanken zu einem System ausspinnen, was um so harmonischer sich gestaltet, je weniger es von dem Seienden Notiz nimmt.

Erst wenn man damit an das Seiende herantritt, offenbart sich seine Leere. Diese Leere in den meisten Sätzen dieses I. Theils ist bereits dargelegt worden; sie kommt nur von dieser Natur der Beziehungen. Die Consequenz ist hier kein Verdienst, wo das Sein keinen Widerstand leisten kann. Auch die Einheit und die Beseitigung des Dualismus ist nur scheinbar. Die beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens verlegen den Dualismus sogar in Gott selbst; der Gegensatz von Gott und Welt bleibt als Unterschied der Substanz und ihrer Zustände. Sp. behauptet nun zwar zugleich deren Einheit; allein diese Einheit ist entweder ein Widerspruch oder die blosse Beziehungseinheit, wie sie zwischen Ursache und Wirkung besteht und schon in dem religiösen Glauben enthalten ist. Auch die Immanenz Gottes führt nicht weiter als zur *Causa sui*, d. h. zum Widerspruch. Auch die Einheit der Substanz und ihrer Zustände ist nur eine Beziehung, die über die Einheit im Sein keinen Aufschluss giebt. Indem Sp. diese Einheit als eine seiende nimmt, geräth vielmehr seine Lehre in ein Schwanken und Schaukeln. Bald wird Gott von der Welt unterschieden, bald ist die Welt, als Modus der Substanz, wieder eins mit Gott; bald ist die Substanz das Gegentheil des Modus, bald sind beide nur Eins. Je nachdem es passt, wird bald der Unterschied, bald die Einheit betont, und der Leser sucht vergebens nach Festigkeit; das System kann sie vermöge der neckenden

und irreführenden Natur der blossen Beziehungsformen trotz aller Subtilitäten und Anstrengungen Sp's nicht gewähren.

Zweiter Theil.

Ueber die Natur und den Ursprung der Seele.

1. Die Ueberschrift. Das Wort *Mens* ist hier mit Seele und nicht mit Geist übersetzt worden, da Geist nur den wissenden Theil der Seele bezeichnet (*E.* 65), während hier unter *Mens* auch die Gefühle und Begehren der Seele von Sp. mit befasst werden.

2. D. 1. Nachdem Sp. zuvor bei sich aus den wahrgenommenen einzelnen Körper- und Seelenzuständen das Allgemeine der Körperlichkeit (Ausdehnung) und des Geistigen (Denken) durch begriffliches Trennen gewonnen hat, dreht er das Verhältniss um und macht diese Körperlichkeit und dieses Denken zu dem Ursprünglichen und zu Attributen Gottes, welche vor ihren Zuständen sind (*I. L.* 1); damit werden die einzelnen Körper- und Seelenzustände das Spätere und zu Zuständen jener Attribute. Diese psychologische Entstehung des Systems liegt deutlich vor; um so weniger ist ein Beweis vorhanden, dass die Umkehrung dieses Gedankenganges dem Sein entspricht und die Wahrheit enthält.

Die von Sp. gegebene Definition des Körpers bleibt dabei höchst mangelhaft; Zustand ist nur eine Beziehungsform ohne Inhalt; von seienden Bestimmungen wird nur die Ausdehnung genannt; diese hat aber auch der leere Raum; im Körper sind weit mehr Bestimmungen enthalten, insbesondere die Undurchdringlichkeit, die Gestalt und Bewegung, welche erst zusammen sein Wesen

ausmachen. Sp. kann diese Bestimmungen nicht aufnehmen, weil sie in dem Attribute nicht enthalten sind; so bleibt er auf das Leerste, auf die blosse Ausdehnung, beschränkt.

Die nähere Darlegung, wie ein einzelner undurchdringlicher und erfahrungsmässig für sich bestehender Körper, z. B. ein Stein, ein Stück Metall, als blosser Zustand eines allgemeinen Körpers vorgestellt und gefasst werden kann, bleibt bei Sp. aus. Der Begriff der Accidenzen hat an den Eigenschaften (Farbe, Gestalt etc.) eines Körpers einen Anhalt; aber bei Körpern, die für sich bestehen, fehlt dieser Anhalt; um so nöthiger wäre deshalb die Erläuterung dieses sogenannten Zustandes gewesen.

3. D. 9. Die Mängel dieser Definition von Wesen sind bereits zu I. D. 1 dargelegt worden. Man vergleiche II. L. 37.

4. D. 3 E. Auch die Definition der Vorstellung (*idea*) ist mangelhaft. Auffassung (*conceptus*) ist nur ein anderes Wort; die behauptete Thätigkeit der Seele dabei ist nicht überall vorhanden; insbesondere fehlt sie bei den Wahrnehmungs-Vorstellungen (E. 3). Allerdings kann das Wissen nicht definirt werden, aber dann sollte seine Definition auch nicht versucht werden. *Idea* ist nicht mit Begriff, sondern mit Vorstellung übersetzt worden, da Sp. auch die *imaginatioes* oder bildlichen Vorstellungen zu den Ideen rechnet.

5. D. 4 E. Die zureichende Vorstellung (*idea adaequata*) bildet einen höchst wichtigen Begriff im System Sp's., den man sich geläufig machen muss, zumal er gänzlich von dem abweicht, was man gewöhnlich unter wahrer Vorstellung versteht. Nach der gewöhnlichen Auffassung wird der Inhalt einer Vorstellung lediglich durch ihren Gegenstand bedingt und ist davon abhängig. Allein nach dem System Sp's. besteht kein Einfluss, keine Verbindung zwischen den Körpern und ihren Vorstellungen. Beide laufen nur parallel neben einander her, ohne dass Eines das Andere bestimmt (II. L. 7). Wenn deshalb auch die Vorstellung mit dem Gegenstande übereinstimmt, so ist dies doch nur eine äusserliche Beziehung,

welche das innere Wesen der Vorstellung nicht trifft. Die Definition des Zureichenden bleibt nun hier ganz formal; erst aus III. D. 1 kann man ersehen, dass darunter eine solche Vorstellung zu verstehen ist, welche die alleinige und nicht bloss partielle Ursache der aus ihr folgenden oder von ihr bewirkten Vorstellungen ist. Auch hier hat die Geometrie das Vorbild abgegeben. So ist für Sp. die Vorstellung des Kreises, als einer vom Mittelpunkt überall gleich weit abstehenden Linie, eine zureichende (*adaequate*) Vorstellung, weil aus ihr allein alle die besonderen, für den Kreis geltenden Lehrsätze abgeleitet werden können. Dieses Ableiten nimmt Sp. als die Gewinnung eines neuen Inhaltes.

In Anwendung dieser Methode glaubt Sp. aus den obersten Prinzipien seiner Ethik die Erkenntniss Gottes und der Welt durch reine Folgerungen gewinnen zu können. Dies ist der grosse Irrthum Sp's., der sich bei Hegel in der dialektischen Entwicklung fortsetzt. Die logische Folgerung kann vielmehr nie zu einem Neuen führen, sondern bleibt innerhalb der Identität. Hierauf oder auf dem Nichtsein des Widerspruchs beruht ihre Beweiskraft (*E.* 46).

Dies gilt auch für die Geometrie. Wenn scheinbar aus der Definition einer Gestalt, z. B. des Kreises, ein Neues abgeleitet wird, so geschieht es doch in Wahrheit nur durch die Beobachtung, dass im Kreise sich Dreiecke einfügen, mithin die für diese geltenden Lehrsätze auch innerhalb der neuen Gestalt des Kreises gelten (*E.* 79).

6. D. 5 E. Dauer bezeichnet die Existenz innerhalb der Zeit, während die Ewigkeit die Existenz ausserhalb der Zeit nach Sp. bezeichnet. Man vergleiche III. L. 4 bis 10.

7. D. 6. Auch hier wird der natürliche Sinn der Worte verlassen; nach diesem ist Realität eine seiende Bestimmung (Eigenschaft, Geschehen), Vollkommenheit dagegen eine durch einen Zweck bestimmte Beziehungsform, also nur innerhalb des Denkens, wie Sp. im Anhang zu Theil I. selbst ausgeführt hat. Ausserdem missbraucht Sp. auch hier die Identität und nimmt Be-

stimmungen schon deshalb für identisch, weil sie untrennbar mit einander verbunden sind. Dies wiederholt sich noch öfter; so wird III. L. 7 das Begehren mit dem Wesen identificirt.

8. D. 7. Wenn es nach Sp. kein Leeres (*Vacuum*) giebt, also alles Stetige zusammenhängt, so kann man fragen: Woher kommt das Einzelne? was macht die Begrenzung, aus der Sp. die Endlichkeit ableitet? Sp. sagt: ein anderes Endliche; allein Jedermann sieht, dass diese Definition sich im Kreise dreht. Es zeigt sich an diesem Fall, wie leicht gerade die nur dem Denken vertrauende und die Wahrnehmung vernachlässigende Philosophie bereit ist, Begriffe roh aus der Erfahrung aufzunehmen, ohne sich um ihre Bedeutung und ihren Ursprung zu kümmern.

9. A. 1. 2. Der Begriff des Wesens des Menschen ist erst aus den Wahrnehmungen der einzelnen Menschen durch begriffliches Trennen gebildet, und zwar so, dass das Einzelsein dabei beseitigt worden ist (*E.* 19). Dieser Ursprung des Wesens wird aber dann vergessen, das Wesen als das Erste und Ursprüngliche genommen und so der Schein gewonnen, als wenn die einzelnen Menschen etwas von dem Wesen Verschiedenes wären, und als wenn deshalb jeder einzelne Mensch eine zwiefache Ursache brauche, eine für sein Wesen und eine zweite für seine Existenz.

A. 2 ist wieder ein reiner Erfahrungssatz, der ohne Weiteres als Axiom hingestellt wird. Unter Denken sind hier alle wissenden und seienden Zustände der Seele zu verstehen.

10. A. 3. Auch dies ist ein rein aus der Selbstwahrnehmung (*E.* 5) entlehnter Satz, der einer viel sorgfältigern Fassung bedarf, wenn er als Gesetz in die Wissenschaft aufgenommen werden soll. So sind die Gefühle in ihrem Dasein nicht davon bedingt, dass man sich ihrer bewusst ist. So giebt es völlig unbestimmte Begehren und Instinkte. Diese Feinheiten kann freilich eine Philosophie nicht bemerken, die nur das Denken als die Quelle der Wahrheit gelten lässt.

11. A. 4. Unter Körper ist hier der eigne Leib gemeint.

12. A. 5. Hier wird übereinstimmend mit der in Band I. der Philosophischen Bibliothek enthaltenen Darstellung das Wahrnehmen auf das Körperliche und auf die Seelenzustände beschränkt; es ist die sinnliche und die Selbstwahrnehmung gemeint (*E. 5*). Indess ist diese Uebereinstimmung nur scheinbar; es wird später sich zeigen, dass Sp. keine unmittelbare Wahrnehmung fremder Körper annimmt. Die Seele ist bei ihm nur auf die Bilder ihres eigenen Körpers beschränkt.

X **13. L. 1 B. E. L. 2.** Indem Sp. für Gott einen Inhalt brauchte, und dieser Inhalt oder die Bestimmtheit nur in den Zuständen zu finden war, so blieb Sp. nur übrig, das Allgemeinste aus diesen Zuständen durch trennendes Denken auszuziehen und dies zu den Attributen Gottes zu erheben. Dies Allgemeinste ist das Körperliche und das Geistige, oder wie Sp. es nennt, die Ausdehnung und das Denken. So erklärt sich psychologisch die Entstehung des Systems. In dem von Sp. gebotenen Beweise ist diese Entstehung verhüllt. Der Beweis ist übrigens schwach, da er zu viel beweist. So gut, wie man aus den einzelnen Gedanken und Körpern das Allgemeine ausziehen und zu Attributen erheben kann, ebenso gut kann man es aus den einzelnen Gefühlen, aus den einzelnen Gestalten, aus den einzelnen Farben, aus den einzelnen Bewegungen, und ebenso gut kann man daher auch das Gefühl an sich, die Gestalt, die Farbe, die Bewegung als Allgemeines zu einem Attribut Gottes erheben. Die Unendlichkeit kann auch hier durch Steigerung der Realität gewonnen werden. Der Beweis Sp's. passt also genau hier wie dort, und zeigt somit die Willkürlichkeit des Systems. — Erst durch L. 1 und 2 ist ein Inhalt für Gott gewonnen, der im I. Theile noch fehlte: das Denken und die Ausdehnung. Nach I. L. 11 hat indess Gott noch unendlich viele andere Attribute; allein der menschliche Verstand hat keine Vorstellung davon. Dies ist sehr erklärlich, weil das Körperliche und das Geistige Alles bezeichnet, was die Sinnes- und Selbstwahrnehmung bietet, und kein Denken

darüber hinaus ein Neues bieten kann (E. 9). Man kann hier fragen, weshalb Sp. nur die räumliche Ausdehnung zu dem Attribute Gottes erhebt, und nicht auch die Zeit, welche dem Raum so verwandt ist. Nach II. L. 44 E. erkennt Sp. überdem die Wirklichkeit der Zeit an. Wenn er sie dennoch nicht zu den Attributen rechnet, so liegt dies in seinem Begriff der Substanz, welche ausserhalb der Zeit, d. h. ewig ist. So besteht bei Sp. ein gänzlicher Gegensatz zwischen Zeit und Raum. Nur der Raum gehört zu dem Wesen Gottes und bildet ein Attribut desselben; die Zeit dagegen ist nur ein Zustand, sie gehört nur zum bildlichen Vorstellen; das Erkennen erfasst die Zeit nicht, sondern nur das zeitlose Wesen der Dinge.

14. L. 3 B. E. In E. zu I. L. 17 ist der Verstand (*intellectus*) Gott abgesprochen worden; ebenso ist in I. L. 31 der Verstand, sowohl der endliche wie der unendliche, zur gewordenen Natur gestellt worden, also zu den blossen Zuständen und nicht zu den Attributen Gottes. Dennoch wird hier behauptet, dass in Gott eine Vorstellung (*idea*) bestehe; die Vorstellungen bilden aber gerade das, was man Verstand nennt; auch wird in L. 4 dies ausdrücklich anerkannt. Man wird diesen Widerspruch wohl nur so lösen können, dass man unter dem Gott abgesprochenen Verstand nur einen solchen versteht, welcher in seinen einzelnen Gedanken wechselt und eine zeitliche Bewegung und Veränderung seines Inhaltes hat; hier ist dagegen unter Vorstellung, die Gott hat, nur eine ruhende, aber Alles in sich befassende zu verstehen, z. B. so, als wenn ein Kreis zugleich die Vorstellung aller in ihm als Folge enthaltenen Lehrsätze hätte.

Der Beweis ist rein formal auf die Unendlichkeit Gottes gestützt; damit kann freilich Alles bewiesen werden.

In der E. wird wiederholt eingeschärft, dass Gottes Macht und Handeln nicht als menschliches Handeln zu fassen ist, sondern in der Art der logischen Folgen.

15. L. 4 B. Wenn Gott nur einer ist, so ist auch die Vorstellung Gottes nur eine. Vorstellung von Gott

oder Gottes ist hier in dem zwiefachen Sinne zu nehmen, dass die Vorstellung Gott zum Gegenstande hat und zugleich Gott als die seine angehört.

Indem Sp. Gott nicht bloss das Denken als Attribut, sondern auch eine Vorstellung beilegt, welche nach den späteren als seine Seele angesehen werden muss (II. L. 11), so scheint hier Sp. ein besonderes Vorstellen Gottes neben dem Vorstellen der menschlichen Seelen anzunehmen. Allein andere wichtige Stellen des Systems (II. L. 11 Z.) führen dahin, dass das Vorstellen Gottes sich nur aus dem Vorstellen der Seelen zusammensetzt und nichts davon Verschiedenes, sondern nur deren Totalität ist. In diesem Sinne sagt Sp. auch in V. L. 36: »Die »geistige Liebe (oder Erkenntniss) Gottes innerhalb der »menschlichen Seele ist die Liebe Gottes, mit welcher »Gott sich selbst liebt; sie ist ein Theil der unendlichen »Liebe, womit Gott sich selbst liebt.« Dieser Gedanke ist bekanntlich von Hegel festgehalten worden. Um so auffallender ist es, dass Sp. hier ein besonderes Vorstellen in Gott selbst neben dem menschlichen Vorstellen behauptet. Der Begriff der menschlichen Seele, als eines Zustandes Gottes, ist dadurch noch mehr erschwert.

16. L. 5 B. In L. 5. 6. 7 wird die Folgerung aus der Selbstständigkeit (*in se esse*) der Attribute gezogen. Da nach Sp. kein Attribut mit dem andern etwas gemein hat, da keines die Ursache von einer Wirkung in einem andern Attribute sein kann, so folgt allerdings, dass die einzelnen Vorstellungen in dem Menschen nicht von ihren Gegenständen bewirkt werden, sondern von andern, ihnen zeitlich und ursächlich vorangehenden Vorstellungen, und L. 5 spricht dies offen aus. Die Reihe der ursächlich verknüpften Zustände läuft also in jedem Attribute für sich ab, ohne alle Beeinflussung von einem andern Attribute. Die Wahrheit oder Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen wird aber dadurch nicht aufgehoben; nach L. 7 ist die Ordnung und Verknüpfung in allen Attributen dieselbe; die Reihen laufen in allen parallel, und die verschiedenen Attribute werden in Wahrheit zuletzt für eines erklärt.

Der Beweis für diese Sätze dreht sich, wie zu erwarten war, im Zirkel. Nachdem der Begriff der Attri-

bute und ihre Selbstständigkeit zuerst willkürlich gebildet worden ist, kann allerdings dann diese Folgerung daraus abgeleitet werden. Wenn einmal die Wahrnehmung als die Brücke, welche allein zu dem Seienden führt, verlassen wird, ist es nicht schwer, Hypothesen auszusinnen, welche in ihren größten Bestimmungen mit der Erfahrung sich vereinigen, welche aber bei jedem weitem Fortschritt in das Feinere und Einzelne ihren Dienst versagen und ins Stocken gerathen.

Nach Sp. gleicht alles Wahrnehmen der Ideen-Association. So wie hier eine Vorstellung von einer andern geweckt wird, so soll nach Sp. dies allgemein, also auch für die Wahrnehmungs-Vorstellungen, gelten.

Sp. verlässt damit die natürliche Auffassung und den ersten Fundamentalsatz der Wahrheit. Es wird sich zeigen, dass er, wie zu erwarten, nicht im Stande ist, seine Hypothese bis in das Einzelne consequent durchzuführen. Schon Trendelenburg (Historische Beiträge zur Philosophie. II. 64 u. ff.) hat diesen Mangel dargelegt. Bei der Unnatürlichkeit und Künstlichkeit der Hypothese ist die Frage von Interesse, wie Sp. zu ihr gekommen ist? Es scheint, dass nur die reine Consequenz des Denkens ihn dazu geführt hat. Nachdem er das Wesen der Substanz und der Attribute einmal in das »In sich sein« gesetzt und die Ursachlichkeit auf die Gemeinsamkeit zwischen Ursache und Wirkung gegründet hatte (I. D. 3. 4. A. 4. 5. L. 3), war die hier gezogene Folgerung unabweisbar.

17. L. 6 B. E. Das Nöthige ist vorstehend bemerkt. Der L. 6 verallgemeinert nur den Gedanken des L. 5. Uebrigens bleibt L. 6 formal, da Niemand, und auch Sp. nicht, ein anderes Attribut neben dem Körperlichen und Geistigen (Ausdehnung und Denken) angeben kann.

18. L. 7 B. Z. Dieser parallele, einander genau entsprechende Lauf der Vorstellungen und der Dinge ist derselbe Gedanke, den Leibnitz unabhängig von Sp. als prästabilierte Harmonie ausgebildet hat.

Der Beweis, den Sp. hier giebt, ist unzureichend. Denn Sp. beruft sich nur darauf, dass die Reihe der Zustände innerhalb eines jeden Attributs causal zu-

sammenhänge. Daraus folgt aber nicht, dass diese Reihen auch parallel laufen oder unter einander übereinstimmen, was L. 7 behauptet.

19. E. zu L. 7. In dieser E. wird ein höchst wichtiger Satz aufgestellt, der deshalb auch formell als Lehrsatz für sich hätte behandelt werden sollen. Der gegenständliche Unterschied der Attribute wird darin aufgehoben; alle Attribute sind ein und dasselbe; der Unterschied kommt nur von der »verschiedenen Auffassung« oder von den »zwei Weisen des Ausdrucks« (*comprehendere, exprimere*). Mit dieser Identität ist allerdings das Sonderbare des parallelen Laufs der Reihen der mehreren Attribute erklärt; allein desto schwieriger wird dadurch der Begriff des Attributs. Man kann fragen: Von wem geht die Auffassung aus, durch deren Unterschied das Eine zu Vielen wird? Sp. denkt offenbar an die menschliche Auffassung. Allein dann ist der Unterschied der Attribute nur eine Erscheinung im Sinne Kant's, eine Ansicht, von welcher sonst keine Spur bei Sp. zu finden ist. Viele Ausleger des Sp. haben dennoch diese Erklärung, in Ermangelung einer bessern, angenommen. K. Fischer (Geschichte der neuern Philosophie. I. 360) missbilligt dies mit Recht; aber seine Erklärung ist nicht minder bedenklich. Er sagt: Der menschliche Verstand unterscheide nur die Attribute, aber er mache sie nicht. Aber wenn der Verstand die mehreren Attribute nicht macht, so sind ihre Unterschiede schon vor dem Verstande da. Die Unterschiede entspringen dann nicht aus der Auffassung; und wenn der Unterschied erst von dem Verstande durch sein Unterscheiden in die Substanz gebracht wird, so ist er sein Werk und der Unterschied also nur Erscheinung im Sinne Kant's.

Eine in das System passende Erklärung dieser Einheit scheint deshalb nicht möglich, aber vielleicht eine psychologische Erklärung. Sp. legt im Verlauf seiner Ethik auf diese hier betonte Identität der Attribute kein Gewicht und benutzt sie nirgends, um weitere Folgerungen daraus zu ziehen; nur in III. L. 2 E. wird diese Einheit beiläufig wieder erwähnt. Sonst wird überall an dem wirklichen Unterschied der Attribute festgehalten.

Es scheint deshalb diese Identität der Attribute hier nur ein hingeworfener Gedanke des Sp. geblieben zu sein, auf den er zur Erklärung des Parallelismus der Reihen kam, den er aber selbst nicht weiter festgehalten hat, so dass er die darin enthaltenen Bedenken nicht bemerkte. Offenbar war dieser Gedanke ein erster Blitz im Sinne des Kant'schen Idealismus; allein Sp. liess ihn unbeachtet und ging sofort wieder auf die reale Unterschiedenheit der Attribute zurück.

20. L. 8 B. Z. L. Nachdem Sp. allen Einfluss zwischen dem Vorstellen und seinen Gegenständen aufgehoben hat, ist damit auch dem Wissen seine eigenthümliche Natur genommen; es ist damit ein Sein geworden wie jedes andere, und es ist ein ihm nur äusserliches Verhältniss, dass es auf einen Gegenstand weist oder ihn spiegelt.

Deshalb verhalten sich die einzelnen zeitlich auftretenden Vorstellungen zu dem Wesen ihrer innerhalb Gottes Denken ebenso, wie die einzelnen zeitlich auftretenden Körper zu ihrem Wesen in Gottes Ausdehnung. Das Wesen beider ist als eine ewige Wahrheit in Gott enthalten; die zeitliche Existenz entwickelt sich daraus nur innerhalb der causalen Reihe der Zustände in der Weise von logischen Folgen.

Dies ist es, was dieser L. 8 ausspricht.

Diese Selbstständigkeit der Vorstellungsreihe ist für das System Sp's. von den weitgehendsten Folgen. Der gewöhnliche Begriff der Wahrheit, die Uebereinstimmung des Wissens mit dem Gegenstande, tritt deshalb bei Sp. ganz zurück; viel wichtiger ist ihm das Zureichende (*adaequate*) der Vorstellungen, welches darin besteht, dass eine Vorstellung die volle, alleinige und nicht bloss partielle Ursache der ihr in der causalen Reihe folgenden Vorstellung ist. Denselben Gedanken hat Hegel in seinem Begriff der Entwicklung und der Wahrheit aufgenommen.

Nur die zureichenden Vorstellungen sind es, wodurch die Seele handelt; nur solche Vorstellungen sind zugleich die Vorstellungen Gottes, als solchen.

Damit ändert sich auch der Begriff des Falschen; das Falsche ist das bloss Partielle, eine Vorstellung,

der Einzelnes fehlt, durch dessen Hinzutritt sie aber eine zureichende werden kann. Deshalb ist das Falsche nur ein Mangel; in Gott, als der Totalität ist dieses Partielle nicht vorhanden; indem in ihm auch das dort Fehlende enthalten ist, sind alle seine Vorstellungen zureichende oder wahre (Z. zu II. L. 11).

Daraus erklärt sich weiter, wie Sp. das Erkennen zur Hauptaufgabe und zur Seligkeit des Menschen erheben kann. Bei Sp. sind die Vorstellungen ein Seiendes, wie die Körper; ein bloss im Denken sich bewogender Mensch ist nach Sp. ebenso seiend thätig wie ein Staatsmann oder Feldherr oder Baumeister, ja, seine Thätigkeit ist allein eine freie.

Das Vorstellen ist nie ohne ein ihm entsprechendes Körperliches; diesen Grundsatz führt Sp. mit voller Consequenz durch. Deshalb ist die Seele nur die Vorstellung ihres Körpers, und deshalb giebt es keine blossen Vorstellungen (*E.* 11), vielmehr entspricht auch diesen immer eine körperliche Gestaltung in ihrem Leibe, deren Spiegel oder Abbild sie ist. Deshalb besteht ferner kein Unterschied zwischen Wahrnehmen und dem blossen Vorstellen; beide spiegeln einen Zustand ihres Körpers und nichts mehr.

Der Leser muss sich mit Sorgfalt diese Sätze zu eigen machen; nur bei strenger Festhaltung dieser Grundgedanken kann die Ethik verstanden werden.

Das Beispiel mit dem Kreise ist interessant; es zeigt, wie sich Sp. das Wesen getrennt von der zeitlichen Existenz und doch in den Attributen existirend vorstellt. Das Wesen wird damit in diesem Beispiele zu einer blossen Möglichkeit, und hieraus erhellt, wie unausführbar jede bestimmtere Entwicklung des Spinozistischen Begriffes vom Wesen ist.

21. L. 9 B. Z. B. Dieser Lehrsatz mit seinem Zusatze ist nur die nähere Darlegung der vorgehenden Lehrsätze; er ist die reine Folge von den L. 28. 29 Th. I. und von L. 7 Th. II. Dass die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen ausbleibt, ist bereits zu I. L. 28 gezeigt worden.

22. L. 10 B. E. Z. Nach Sp. ist der Mensch wegen seiner Vergänglichkeit und Endlichkeit keine Sub-

stanz, sondern nur ein Zustand von oder in Gott. Da das System zuvor die Substanz zu dem Unendlichen erhoben hat, so ist diese Folgerung richtig. Die Frage ist nur, ob der von Sp. aufgestellte Begriff der Substanz die Wahrheit enthält? Das Nöthige hierüber ist zu Th. I. bemerkt. Der Streit, ob etwas Substanz oder nur Accidenz, läuft leicht auf einen Wortstreit hinaus, da Substanz ja nur eine Beziehungsform des Denkens ist und weder ein endliches noch unendliches Sein darstellt.

Das hier allein Interessirende ist die Frage: Wie soll diese Zuständlichkeit des Menschen und seine Einigung mit Gott im Sein vorgestellt werden? und welche Folgerungen können daraus für die menschliche Natur abgeleitet werden?

Hier lässt aber Sp. den Leser im Stich. Er bleibt einfach bei der Phrase: der Mensch ist eine Erregung (*affectio*) oder ein Zustand (*modus*), welcher die Natur Gottes auf eine bestimmte Weise ausdrückt. Ob Gott daneben noch ein Besonderes, Selbstständiges ist, dem die Menschen, wie z. B. das Grün dem Blatte, inhären, oder ob Gott nur die Totalität dieser Zustände ist, und Nichts daneben, diese Frage bleibt bei Sp. im Dunkeln; seine Wendungen führen bald zu dem Einen, bald zu dem Andern. Dasselbe gilt von den von nun ab fortwährend wiederkehrenden Ausdrücken: »Das Einzelne, das Endliche hat Gott zur Ursache, oder ist in Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern sofern er aufgefasst wird (*consideratur*) als erregt (*affectus*) von einem Endlichen«; oder: »insofern er die menschliche Seele darstellt«; oder: »sofern er das Wesen der Seele ausmacht«. Es ist dieselbe Unklarheit wie bei der Bezeichnung des Endlichen: »als eines Zustandes, der Gottes Natur auf eine bestimmte (endliche) Weise ausdrückt.« Ferner erhebt sich auch hier die früher erwähnte Frage: Von wem geht dieses »Auffassen« aus? bezeichnet es bloss einen Unterschied im Denken oder auch einen Unterschied im Sein? Ist dieses Endliche nur Erscheinung oder Wirklichkeit? Alle diese Fragen bleiben ungelöst.

Eine bildliche, das Seiende bezeichnende Vorstellung ist für solche Ausdrücke nicht zu finden. Dies macht die Dunkelheit von Sp's. Ethik aus, die ihren letzten

Grund darin hat, dass er das Unnatürliche versucht, nämlich reine Beziehungen als ein Seiendes zu behandeln.

Die E. 2 dreht sich am Schluss um eine Subtilität, die nicht zu verstehen ist. Sp. bemerkt, dass seine frühere Definition des Wesens hier nicht passt; er sucht ihr deshalb auszuweichen, aber in Wendungen, welche dennoch jene Definition wiederholen.

23. L. 11 B. Z. E. Nach Sp. ist die wissende Seele nur die Vorstellung ihres Körpers; alle ihre Vorstellungen haben nur ihren Körper und dessen verschiedene Zustände zu ihrem Inhalt. Von fremden Körpern erhält die Seele nur mittelbar Kunde, dadurch, dass ihr Körper einen körperlichen Eindruck von denselben empfängt. Diese Eindrücke haben zum Theil ein Gemeinsames (*Commune*) mit den fremden Körpern, und dadurch stimmt die Vorstellung derselben einigermaßen mit ihnen; indess doch nur partiell, verworren und mittelbar. Der unmittelbare Gegenstand jeder Vorstellung bleibt dabei immer nur der eigne Körper. So sehr diese Lehre der natürlichen Auffassung widerstrebt, so ist sie doch consequent, denn der causalen Reihe der Vorstellungen entspricht genau eine causale Reihe in den Körpern (II. L. 7), aber beide Reihen haben keinen Einfluss auf einander.

24. L. 12 B. E. Da die Reihe der Vorstellungen und die Reihe der Gegenstände parallel laufen, so ist auch kein Gegenstand ohne eine ihm entsprechende Vorstellung, und jede Veränderung in dem Gegenstande ist von einer gleichen Veränderung im Vorstellen begleitet. Ist nun die Seele diese Vorstellung des Gegenstandes, so hat sie auch das Wissen von Allem, was in diesem Gegenstande vorgeht. Dieses Alles folgt aus den vorgehenden Lehrsätzen. Sp. nimmt in dem B. einen Umweg durch Gott, der indess den Beweis nicht verstärkt, sondern in die schon gerügte Dunkelheit der Phrase: »Gott, so weit er die Natur der menschlichen Seele ausmacht«, geräth. Uebrigens gilt der L. 12 nicht in der Allgemeinheit, wie seine Worte lauten; dies ergeben II. L. 24 und 27. Die Einheit der Seele beruht dabei auf

der Einheit des Gegenstandes oder ihres Körpers nach Analogie des II. L. 4.

25. L. 13 B. Z. E. Der Beweis dieses Lehrsatzes holt ebenfalls von Gott aus; indess ruht er in seinem Kerne lediglich auf der Selbstbeobachtung. Denn die A. 4 und 5 Th. II, auf denen der Beweis beruht, sind reine Erfahrungssätze.

Im Z. wird dies einfach anerkannt, und es erhellt daraus, dass Sp. der Wahrnehmung Wahrheit beilegt, also den ersten Fundamentalsatz (*E.* 68) anerkennt.

Der Unterschied von Körper und Seele ist deshalb für Sp. ein wirklicher. Die Einheit beider, von der Sp. in der *E.* spricht, ist nicht die eines gegenseitigen Einflusses oder einer Wechselwirkung, wie man gewöhnlich meint; auch nicht eine solche, welche den Unterschied zu einem blossen Scheine herabsetzt; sondern es ist die Einheit, welche aus dem vollständigen Parallelismus zwischen Vorstellung und Gegenstand hervorgeht, denn nur diesen hat Sp. vorher behandelt.

Sonderbar ist die Wendung, welche Sp. dann in dieser *E.* nimmt: dass man, um die Natur der Seele kennen zu lernen, ihren Körper kennen lernen müsse, und dass die Kenntniss der Seele nur auf diesem Wege erlangt werden könne. Damit wäre alle unmittelbare Beobachtung der Seele selbst (Selbstwahrnehmung. *E.* 5) überflüssig. Ist die Seele nur eine Vorstellung ihres Körpers, so scheint dieser Satz consequent; allein näher betrachtet, gilt diese Consequenz nur für den Inhalt der Vorstellung. Ist die Seele nur ein Spiegel des Körpers, so kann man allerdings den Inhalt des Spiegelbildes durch den Körper, den es spiegelt, am Besten kennen lernen. Allein das Eigenthümliche des Wissens der Seele liegt in der Form, in welcher dieser Inhalt gespiegelt wird. Diese Form, dieser Spiegel an sich, dieses Wissen kann nie aus dem Körper erkannt werden; denn durch diese Form unterscheidet sich gerade das Wissen von dem Körper; oder, wie Sp. sagt: das Attribut des Denkens kann, wie jedes, nur in und durch sich allein aufgefasst werden. So trifft Wissen und Sein nur im Inhalte zusammen; die Form des Wissens muss aber durch sich selbst erkannt werden; dazu hilft die Kenntniss

des Körpers schon deshalb nichts, weil diese Kenntniss selbst wieder nur ein Wissen ist. Sp. kommt später selbst auf das Wissen des Wissens, wie L. 21 ergibt.

Was dagegen die Kenntniss der fremden Gegenstände und der Körper überhaupt anlangt, so erhält nach Sp. die Seele die Kenntniss von ihnen nur mittelbar durch die Veränderungen, welche ihr eigener Körper von den fremden Körpern erfährt. Insofern ist es consequent, den Vorzug und die höhere Realität der Seele von der Natur ihres Körpers abzuleiten, wie hier geschieht.

26. A. 1. 2. Ln. 1. 2. 3 mit A. 1. 2. Diese hier vorgetragene Sätze von den einfachen Körpern sind in sich verständlich; sie stimmen zum grossen Theil mit den Lehren der modernen Naturwissenschaft überein. Sp. giebt sie theils als Axiome, theils als Lehrsätze, d. h. als Sätze, die aus andern Wissenschaften entlehnt sind. Nichtsdestoweniger fügt er diesen Lehrsätzen Beweise bei. Fragt man nach der Quelle dieser Sätze, so sind sie sämmtlich durch Induction aus der Erfahrung entlehnt, und nur durch das trennende und verbindende Denken ist ihnen dann Einzelnes angehängt worden, was nicht aus der Erfahrung stammt, und deshalb zweifelhafter bleibt. A. 1. 2 sind reine Erfahrungssätze. Ln. 1 überschreitet durch Hereinziehung des Substanzbegriffes die Erfahrung, ist aber nach I. L. 15 selbstverständlich. Das Uebereinstimmen (*convenire*) in Ln. 2 ist ein sehr wichtiger Begriff, aus dem Sp. später das Gemeinsame (*Commune*) bildet. Sp. versteht das begrifflich Gemeinsame (*E. 20*) darunter; deshalb haben alle einzelnen Körper ein Gemeinsames darin, dass sie zu einem Attribut gehören, und alle entweder ruhen oder sich bewegen, was Sp. zu den unendlichen Modificationen rechnet. Es bleibt aber zweifelhaft, wie weit Sp. dieses Gemeinsame gelten lässt, da er viele begriffliche Bestimmungen, als Fictionen der Einbildung verwirft, wie später sich ergeben wird. Für das sogenannte Gesetz der Trägheit in L. 3 giebt Sp. einen Beweis aus reinen Begriffen, der indess sophistisch ist. Nur durch Abstraction von Unterschieden wird die Bewegung, so weit sie verschiedene Orte und Zeiten durchläuft, ein Identisches oder sich gleich Bleibendes; in der vollen Wirklichkeit ist die

Bewegung des Körpers in der nächsten Minute und in dem nächsten Orte ein Neues, was mit seiner Bewegung vorher nicht dasselbe ist, also auch nicht aus einer angeblichen Identität mit jenem abgeleitet werden kann.

Wollte man diese Methode gelten lassen, so könnte damit auch bewiesen werden, dass ein im Kreise sich bewegendes Körper fortwährend diese Kreisbewegung, vermöge der Gleichheit der einzelnen Kreisbogen, immer beibehalten müsse, während die Erfahrung dies bekanntlich widerlegt.

A. 1 und 2 hinter Ln. 3 sind wieder reine Erfahrungssätze, obgleich es den Schein hat, als leitete Sp. sie aus Begriffen ab.

27. D. zu Ln. 3. Ln. 4. 5. 6. 7. In der D. zu Ln. 3 behandelt Sp. die Einheitsformen des An-einander oder der Berührung (*E.* 26), und der Verbindung durch Kraft (*E.* 28); letztere jedoch zu unbestimmt.

Die einfachen Körper (*Molekule*) unterscheidet Sp. bloss nach der Ruhe und Bewegung; also weder nach Gestalt, noch nach Grösse noch nach materialen Eigenschaften (*E.* 4). Da nun die zusammengesetzten Körper ihre Eigenschaften nur von diesen Elementen ableiten können, so erhellt, dass sie wohl in Gestalt und Grösse, aber nicht in materialen Eigenschaften sich unterscheiden können; folglich sind diese, wie Farbe, Töne, Wärme, Geschmack, Geruch, keine wirklichen Eigenschaften. Cartesius hatte dies bereits ausgesprochen; Locke ist dem später beigetreten, und die moderne Naturwissenschaft lehrt das Gleiche. Ihr gelten diese materialen Eigenschaften nur für das Erzeugniss der wahrnehmenden Seele. Sp. äussert sich merkwürdigerweise hierüber nicht. Er konnte freilich diese Wendung nicht benutzen, da bei ihm jeder Vorstellung, also auch der der Farbe und des Tones, ein körperlicher Zustand entsprechen muss.

Das Wesen der zusammengesetzten Körper besteht nach Sp. nur in der Bestimmtheit der Lage und gegenseitigen Bewegung der Elemente. Alles, was diese nicht verändert, verändert auch den Körper nicht. Deshalb sagt Sp. in II. L. 24 B.: »Die Theile, welche den Körper bilden, gehören nur insoweit zu dem Wesen des-

»selben, als sie sich ihre Bewegungen in gewisser Weise »gegenseitig mittheilen.« Man sehe auch II. L. 19 und IV. L. 39. Diese Lehrsätze sind ein Versuch, das Wesen der organischen Körper, insbesondere des menschlichen Körpers, zu erfassen; er bleibt natürlich innerhalb der rohsten Annahmen stehen; doch sind diese Grundgedanken auch in der modernen Naturwissenschaft festgehalten worden.

28. H. 1 bis H. 6. Diese Heischesätze sind theils aus der Erfahrung abgeleitet, theils Hypothesen. Sp. könnte sie ebenso gut, wie die früheren, Axiome nennen. In der Geometrie unterscheiden sich Postulate und Axiome dadurch, dass jene ein Thun, z. B. das Ziehen einer Linie fordern, dessen Ausführung durchaus einfach und leicht ist. In diesem Sinne ist hier das Wort nicht gebraucht.

Das Erregen des menschlichen Körpers durch fremde Körper, und umgekehrt, besteht nach diesen Sätzen nur in Stössen und Bewegungen, also genau in dem, was der moderne Materialismus behauptet.

H. 5 ist die Vorbereitung zur Erklärung des Gedächtnisses. Bonnet hat diesen Gedanken später weiter ausgeführt. Die Hypothese kommt nicht über dieses rohe Prinzip hinaus, da die Verwickelung in der Bewegung der Vorstellungen viel zu gross ist, um in ihrer näheren Bestimmtheit und Besonderung durch ein solches mechanisches Prinzip ausreichend erklärt werden zu können.

29. L. 14. B. Die Seele ist nur das parallel laufende Spiegelbild der Veränderungen ihres Körpers; daraus folgt dieser L.

30. L. 15. B. Der hier geführte B. gilt nur für Gott, nicht aber für die menschliche Seele, von welcher der L. spricht. Dieser Unterschied ist wichtig, weil nach L. 24 die Seele nicht die zureichende Kenntniss der Theile (Elemente) ihres Körpers hat. Man wird deshalb den L. 15 so verstehen müssen, dass er entweder nur von der in Gott seienden Vorstellung spricht, oder unter den Theilen des Körpers nicht seine Elemente meint. Die Fassung bleibt zweideutig.

31. L. 16. B. Z. 1. 2. Dieser Lehrsatz ist für das System sehr wichtig; auf ihm beruht der Grundsatz bei Sp., dass die Seele von fremden Körpern durch das Wahrnehmen nur eine mangelhafte und verworrene Kenntniss erhält, die damit auch dem bildlichen Vorstellen und der Erinnerung anhaftet. Die Seele nimmt dabei mehr ihren als die fremden Körper wahr. Diese Meinung ist eine Folge der Auffassung, dass die Seele nur die Vorstellung ihres Körpers ist. Diese Meinung über das Wahrnehmen bietet sich dem Nachdenken allerdings zunächst dar; die Sinneswerkzeuge des menschlichen Körpers nach ihrem Bau und die bekannten Sinnestäuschungen führen zunächst darauf. Wenn indess diese falschen Zusätze von der Seele selbst als solche erkannt und somit ihre Wahrnehmung der fremden Gegenstände gereinigt und zur Wahrheit erhoben werden kann, so wird damit jene Auffassung bedenklich, und die Natur des Wahrnehmens erfordert deshalb eine viel tiefere Untersuchung, als hier von Sp. geschieht.

Die Schwäche der Auffassung Sp's. erhellt schon daraus, dass sie durchaus die Frage nicht erledigt, weshalb die Seele, wenn sie nur Zustände ihres Körpers vorstellt, diese doch vielfach als fremde Körper auffasst. Die blossе Causalität der letzteren kann nicht dahin führen, denn die Seele stellt nicht diese Causalität, sondern nur deren Wirkungen in ihrem Körper vor.

Diese ungenügende Darstellung der Seelenvorgänge ist die unvermeidliche Folge der Prinzipien des Systems und seiner rein deductiven Methode.

32. L. 17. B. Z. E. Nach diesem L. und Z. erkennt Sp. keinen Unterschied zwischen der Wahrnehmung und der blossen Vorstellung an. Beide sind bekanntlich im Inhalte und möglicherweise auch in der Stärke ganz gleich; ihr Unterschied liegt lediglich darin, dass jene den Inhalt als gegenwärtig oder wirklich seiend setzt, während in der blossen Vorstellung dies nicht geschieht. (*E.* 11.) Dieser Unterschied betrifft die Wissensart (*E.* 58) und ist für das Wissen der Seele von der höchsten Bedeutung. Dadurch allein wird ihr Vorstellen von der steten Gegenwart der Gegenstände frei und kann sich als Erinnerung und Phantasie in den

mannichfachsten Weisen bewegen, ohne dass im Sein sich ein Stäubchen zu rühren braucht.

Es ist höchst auffallend, dass Sp. diesen Unterschied verleugnet; er geräth dadurch in grosse Schwierigkeiten; insbesondere fehlt bei ihm schon die nähere Angabe, wie ein anderer Zustand des Körpers die Gegenwart eines Inhaltes ausschliessen kann. Ist die Hypothese Sp's. wahr, so kann ein Zustand des Körpers wohl den andern verdrängen, d. h. in der Seele muss ihre frühere Vorstellung einer anderen Platz machen, oder es kann eine Vorstellung mit einer anderen in Widerspruch kommen; allein wie der Inhalt der ersten bleiben und nur nicht mehr als gegenwärtig gelten soll, ist durchaus nicht abzusehen. Diese Frage wird später weiter erörtert werden.

In den B. zu Z. folgt die Ausnutzung des Satzes von H. 5. Es bedarf keiner Ausführung, dass diese materiale Erklärung für die feinen Verwickelungen des blossen Vorstellens nicht zureicht.

Der in der E. entwickelte Begriff des bildlichen Vorstellens ist richtig; es bildet nach Sp. den Gegensatz zu den zureichenden, das Wesen der Dinge erfassenden Vorstellungen, oder zu dem Erkennen, mit dem die Seele die Dinge durch ihre ersten Ursachen erfasst, und deren Ordnung bei allen Menschen dieselbe ist (II. L. 18. E.), und von welchen in II. L. 37 und folgenden gehandelt wird.

Der Irrthum wird als ein blosser Mangel, als ein Fehlen des Wahren behandelt. Allerdings kann man jedes Falsche auch als ein Fehlen des Wahren, d. h. als ein Nicht-Wahres, auffassen; allein dies hebt nicht auf, dass das Falsche für sich doch eine positive oder bejahende Aussage enthält. So ist die Existenz, welche hier die bildliche Vorstellung aussagt, gewiss ein Positives, und doch steckt darin das Falsche. Diese Deduction Sp's. gehört zu den Verkehrungen des Seienden in blossen Beziehungsformen, die zwar überall im Denken ausführbar sind, aber die Natur des Positiven nicht erschüttern (E. 32). Das Weitere folgt zu II. L. 35.

33. L. 18. B. E. Diese Erklärung des Gedächtnisses ist die Folge von L. 17. Ihre Schwäche ist leicht aufzuzeigen. Sie trifft nicht einmal genau mit der Erfahrung

überein. Nach der Erklärung Sp's. müssen beide Vorstellungen zugleich wieder in das Wissen eintreten; dies ist aber falsch; in den meisten Fällen wird die eine von der andern erweckt und folgt ihr zeitlich erst nach; ja oft währt es lange oder geschieht gar nicht, dass die zweite nachfolgt, was nach Sp. unerklärlich wäre.

34. L. 19. B. Hier kehren die Schwierigkeiten des Verständnisses wieder, welche in dem Verhältnisse des Vorstellens Gottes und des Menschen nach Sp's. Darstellung liegen. Man schwankt, ob das Vorstellen Gottes ein besonderes für sich ist, oder ob es sich bloss durch die Seelen der endlichen Körper, einschliesslich des menschlichen verwirklicht. Im ersten Falle besteht kein Sein des Menschen und seiner Seele in Gott, im letzten Falle geht die Einheit Gottes zu Grunde. Der Wortsinn bei Sp. deutet mehr auf die erste Alternative; indess ist wahrscheinlich, dass Sp. dennoch die zweite meint, wonach ein besonderes Vorstellen Gottes neben dem Vorstellen der endlichen Wesen nicht besteht, sondern jenes nur aus der Totalität dieser besteht. Dafür spricht auch die Fassung des B. zu II. L. 30 und V. L. 35. 36. Diese Auffassung ist dann in die Philosophie Hegel's übergegangen.

Nach L. 19 hat die Seele nicht die Vorstellung der Elemente ihres Körpers, sondern nur seiner Zustände. Diese Zustände bestehen nach II. Ln. 7. E. und II. L. 24. B. nur in den Bewegungen der Theile; sie bilden seine Erregungen. Ebendeshalb gehört zur vollen Kenntniss der Elemente auch die Kenntniss der auf sie einwirkenden Elemente, als solche, und da diese der Seele abgeht und nur in Gott als Unendlichem ist, so hat die Seele nur eine Kenntniss der Zustände ihres Körpers. Man vergleiche II. L. 24.

35. L. 20. B. Sp. geht hier auf das über, was man Selbstbewusstsein nennt. Jedes Wissen der Seele ist nicht bloss ein Wissen seines Inhaltes, sondern auch ein Wissen seiner selbst; man ist sich seiner Vorstellungen als solcher bewusst; dadurch kann man sie beobachten, unterscheiden, ordnen, in Arten eintheilen und somit die Gesetze des Wissens, abgesehen von dessen

Inhalt, erfassen. Das Selbstbewusstsein ist eine der Natur des Wissens anhaftende Bestimmung, die man durch das Wissen selbst kennen lernt. Sp. verleugnet diesen Weg; er will auch hier das Selbstbewusstsein nur aus höheren Begriffen ableiten. Ein solcher Versuch muss natürlich missglücken. Ist das Denken ein Attribut Gottes, so ist das Vorstellen eine Modification oder ein Zustand dieses Attributs; aber es folgt nicht, dass es auch von sich selbst eine Vorstellung haben müsse; im Gegentheil spiegelt das Vorstellen nach Sp. nur die anderen Attribute, aber dass es auch sich selbst spiegeln müsse, dies folgt durchaus nicht aus seiner Natur. Ueberdem gelangt man auf dem Wege des Sp. nicht zu dem Selbstbewusstsein, sondern nur zu einer Reihe des Vorstellens vom Vorstellen, die kein Ende nimmt.

36. L. 21. B. E. Hier wird der L. 20 weiter ausgeführt. Ueber die Einheit ist das Nöthige schon oben (S. 54) bemerkt. Sp. kommt hier auf die Dieselbigkeit der mehreren Attribute zurück. Diese ist an sich schon dunkel. Hier wird die Sache noch verworrener, weil es sich um die Zustände eines und desselben Attributes, des Denkens, handelt. Zuletzt läuft die Ausführung auf die Thatsache hinaus, dass jedes Wissen auch ein Wissen seiner selbst ist. Sp. hätte besser gethan, dies, wie er es mit Anderem gethan hat, als Axiom hinzustellen, statt einen unmöglichen Beweis zu versuchen.

37. L. 22. B. Während L. 20 und 21 sich auf das Selbstbewusstsein zunächst in Gott beziehen, macht der L. die Anwendung davon auf das der menschlichen Seele inwohnende Bewusstsein ihres Wissens.

38. L. 23. B. Da die Seele nur aus den Vorstellungen der Zustände ihres Körpers besteht (L. 19), so folgt von selbst, dass das Selbstbewusstsein der Seele nur auf diese Vorstellungen der Zustände gehen kann, denn diese bilden seinen Gegenstand. Der von Sp. gegebene Beweis ist schwerfällig und dunkel.

39. L. 24. B. Dieser L. 24 enthält die Ergänzung des L. 19. Diese Lehrsätze folgen aus dem Begriffe,

den Sp. vom menschlichen Körper aufstellt. Das Wesen desselben liegt nach Sp. nicht in der Natur der Elemente, welche ihn bilden, sondern nur in den festen und bestimmten Bewegungen und Lagen dieser Elemente zu einander. Sp. musste dies annehmen, um zu erklären, dass der Stoffwechsel den Körper nicht aufhebt. Die Kenntniss der Seele von ihrem Körper umfasst also nur diese Lagen und Bewegungen, oder die Zustände, wie Sp. sagt, und nicht die Natur der Elemente selbst. Zur zureichenden Kenntniss dieser Elemente gehört aber die Vorstellung ihrer Ursachen oder, wie Sp. sagt, »es gehört dazu eine andere Vorstellung einer einzelnen Sache, welche dem Elemente selbst vorhergeht.« Diese Vorstellungen gehen über die Vorstellungen, welche die menschliche Seele ausmachen, hinaus, und deshalb hat die Seele keine zureichende Kenntniss dieser Elemente.

40. L. 25. B. Dieser L. und B. wiederholt den Gedankengang des L. 24; die dort gegebenen Erläuterungen gelten daher auch hier.

41. L. 26. B. Z. B. Der L. 26 wiederholt nur den L. 16 und 17. Der reinere Begriff des Wahrnehmens, wie er in Band I. der Philosophischen Bibliothek (*E. 2. 6.*) dargestellt worden ist, fehlt bei Sp. gänzlich. Weil der Vorgang des Wahrnehmens dem menschlichen Vorstellen unfassbar ist, muss jeder Versuch, ihn sich durch seiende Bilder zu erklären, wie hier von Sp. geschieht, in das Grobe und Unwahre gerathen.

42. L. 27. B. Eine zureichende Kenntniss ist eine solche, welche auch die Ursache ihres Gegenstandes umfasst. Nun hat die Seele nur die Kenntniss ihrer Zustände, aber nicht die Kenntniss der Elemente ihres Körpers und der fremden Körper, welche die Ursachen dieser Zustände und gegenseitigen Erregungen sind; deshalb ist ihre Kenntniss dieser Zustände ihres Körpers unzureichend und verworren.

43. L. 28. B. E. L. 28 wiederholt nur L. 27. In L. 27 wird der Seele die zureichende Kenntniss des menschlichen Körpers, als solchen, abgesprochen, in

L. 28 die zureichende Kenntniss seiner Zustände. Der Beweis ist für beide Sätze derselbe. Bedenklicher ist der Ausspruch Sp's. in der E. zu L. 28. Sp. folgert aus der Verworrenheit der Vorstellungen, welche die Seele ausmachen, dass auch die Vorstellungen von den Vorstellungen oder das Selbstbewusstsein ein verworrenes sein müsse. Dieses ist unrichtig. Man kann die zureichende Kenntniss auch von einem verworrenen Gegenstande oder Vorstellung haben, insofern man nämlich auch die Ursache der Verwirrung kennt. Sp. erkennt dies V. L. 3 ausdrücklich an. Auch trifft jenes Verworrene nur den Inhalt der die Seele ausmachenden Vorstellungen; dagegen geht das Selbstbewusstsein hier nicht auf den Inhalt, sondern auf die Form oder auf das Wissen, als solches.

44. L. 29. B. Z. E. Die Schwäche dieses B. ist bereits in No. 43 aufgedeckt. Wenn es zur Natur der Seele gehört, in ihrem bildlichen Vorstellen nur unzureichend zu erkennen, so wird durch diese unzureichenden Vorstellungen die Natur der Seele dargestellt, und deshalb ist die Kenntniss dieser unzureichenden Vorstellungen als Gegenstand offenbar eine zureichende Kenntniss der Seele selbst.

Am Schluss des E. wird der Gegensatz des bildlichen Vorstellens angedeutet; die zureichende Erkenntniss der Dinge soll von innen ausgehen und sich auf die Uebereinstimmung, die Unterschiede und die Gegensätze der Dinge richten. Dies sind aber nur Beziehungsformen, die von dem Inhalte oder Sein der Dinge nichts aussagen. Auch hier tritt der fundamentale Irrthum Sp's. hervor, welcher die Erkenntniss des Seienden in diesen leeren Beziehungsformen des Denkens sucht und das Wahrnehmen, welches allein von dem Inhalte des Seienden Kunde giebt, als ein verworrenes, von sich stösst. Dieser Irrthum trifft indess nicht bloss Sp.; er zieht sich durch die ganze scholastische Philosophie hindurch; er herrscht selbst noch bei Leibnitz und Wolff und kehrt bei Hegel wieder.

45. L. 30. B. L. 31. B. Z. Der Inhalt dieser beiden L. ist verständlich und ergiebt sich aus den vorhergehenden Lehrsätzen. Wenn die Seele das Einzelne und Endliche

nur verworren fassen kann, d. h. wenn sie die Totalität seiner Ursachen nicht erfassen kann, so folgt, dass sie auch deren Dauer oder deren Eintritt in die Zeit und deren Austritt aus derselben nicht kennen kann.

Dagegen ist die Seele nach Sp. im Stande, die zureichende Kenntniss von dem ausserhalb der Zeit liegenden Wesen der Dinge und deshalb auch von Gott zu gewinnen, wie das Folgende zeigen wird.

46. L. 32 bis L. 35. Wenn nach II. L. 7 die Reihe der Vorstellungen in dem Denk-Attribut Gottes genau parallel mit der Reihe der körperlichen Dinge in dem Ausdehnungs-Attribut verläuft, so steht unzweifelhaft fest, dass alle diese Vorstellungen wahr sind; die Uebereinstimmung ist in dieser Hypothese vorausgesetzt und diese bildet den Begriff der Wahrheit. I. A. 6.

Es entsteht aber dann die Frage: Wie sind überhaupt falsche Vorstellungen, die mit dem Gegenstande nicht übereinstimmen, möglich?

Jene Hypothese der parallelen Reihen hatte dem Sp. die gewöhnlichen Erklärungsgründe dafür verschlossen. So blieb kein anderer Ausweg, als das Falsche in die Unvollständigkeit der Vorstellungen zu setzen. Deshalb ist in Gott, der alle Vorstellungen der Dinge in sich schliesst, kein Falsches; aber diese Totalität besteht nicht in der menschlichen Seele. Diese hat, wie Sp. früher dargelegt, nur ein partielles Wissen; ihr Wissen spiegelt nur die Zustände ihres Körpers; aber weder dessen Elemente noch die fremden Körper, noch die Ursachen von beiden. Das Falsche und der Irrthum im menschlichen Vorstellen kommt also nach Sp. nur daher, dass es nicht alle zu dem Gegenstande gehörenden Vorstellungen einschliesst. Deshalb wird auch in Z. zu II. L. 11 das unzureichende Vorstellen ein theilweises Vorstellen genannt. Deshalb liegt in diesem Mangel der, den Irrthum zur Wahrheit ergänzenden Vorstellungen nach Sp. der Begriff des Falschen. Indem diese Totalität bei Gott vorhanden ist, ist bei ihm sein Wissen trotz dem, dass es jene bei dem Menschen das Falsche bildenden Vorstellungen einschliesst, immer ein wahres.

Diese Wendung und Definition des Falschen ist geistreich und für Sp. unentbehrlich; aber sie kann doch

von selbst, dass das Gemeinsame nicht zu dem Eigenthümlichen gehören kann. Mehr sagt L. 37 nicht.

× **49. L. 38. B. Z.** Dieser Satz ist für Sp. von hoher Wichtigkeit. Er kann nur voll verstanden werden, wenn man festhält, 1) dass das falsche Wissen nach Sp. nur ein mangelhaftes ist; es fehlt ihm nur Etwas zur Wahrheit; 2) dass Sp. hier von einem allen Dingen Gemeinsamen spricht. Indem ein solches Gemeinsame in jedem Einzelnen enthalten ist und in jedem Zustande, der aus dem Zusammenwirken mehrerer einzelnen Dinge entsteht, ist es natürlich, dass jede, auch die partielle Kenntniss eines Einzelnen, dennoch dies Gemeinsame voll erfassen muss; denn es ist als Gemeinsames in jedem und in jeder Wirkung Mehrerer sich gleich und überall als Ein und Dasselbe vorhanden. Die übrigen Einzelnen können nie etwas zu diesem Gemeinsamen Gehöriges enthalten, was nicht schon in der Kenntniss des ersten oder einzelnen Zustandes enthalten wäre. Deshalb giebt es keine partielle oder mangelhafte Vorstellungen von dem Allen Gemeinsamen, und deshalb ist auch die Vorstellung dieses Gemeinsamen in der menschlichen Seele immer eine totale, zureichende und wahre.

Dies Alles kann man im Sinne Sp's. zugeben; allein das Ueble ist, dass bei diesem Begriff des Gemeinsamen sein Inhalt zum allerdürftigsten zusammenschrumpft. Denn für das Allen Gemeinsame bleiben nur die Attribute Gottes übrig, und von diesen kennt der Mensch nur zwei, das Denken und die Ausdehnung. Alles Weitere gehört zu den Zuständen der Attribute, und da diese nicht mehr als ein Allen Gemeinsames angesehen werden können, so erhellt, dass der Inhalt dieses Gemeinsamen auf ein Kleinstes herabsinkt.

50. L. 39. B. Z. Den vorstehend gerügten Mangel hat Sp. selbst bemerkt und er dehnt deshalb hier den Begriff des Gemeinsamen, welches den Gegenstand der wahren Erkenntniss bildet, auf dasjenige aus, was dem menschlichen Körper und den ihn, in dem einzelnen Fall erregenden fremden Körpern gemeinsam ist. Dadurch wird das Gebiet des Gemeinsamen allerdings sehr erweitert; dessenungeachtet bleibt diese Hypothese Sp.'s, womit er den Pa-

parallelismus zwischen Wissen und Sein retten will, unzureichend. Denn man kann sagen: Woran erkennt die Seele, wenn ihr Gegenstand immer nur die Zustände ihres eigenen Körpers sind, das darin enthaltene Gemeinsame? Dieses lässt sich keiner Bestimmung an sich ansehen; erst wenn mir die einzelnen Gegenstände besonders gegeben sind, kann ich erkennen, was ihnen allen gemeinsam ist. Das Gemeinsame ist also erst das Resultat der Kenntniss der Einzelnen, und ohne diese ist die Erkenntniss des Gemeinsamen unmöglich. Auch hier liegt bei Sp. eine Verwechslung der Denkbeziehungen mit dem Seienden vor (*E.* 31).

51. L. 40. B. E. 1. 2. Der B. von L. 40 konnte kürzer sein, da der L. tautologisch ist. Wenn diejenige Vorstellung zureichend ist, welche die Kenntniss ihrer Ursache einschliesst, und deren Wirkung aus ihr allein erkannt werden kann, so wiederholt der L. nur diese Definition.

In dem E. 1 und 2 werden die transcendentalen und universalen Begriffe den Begriffen des Gemeinsamen gegenübergestellt. Es ist auffallend, dass Sp. die gleiche Natur dieser drei Arten von Begriffen verkennt; sie sind sämmtlich aus dem Einzelnen durch das trennende Denken hervorgegangen und unterscheiden sich nur im Grade dieses Trennens (*E.* 18). Statt dessen hält Sp. die zwei ersten Arten für verworrene Vorstellungen, obgleich er anerkennt, dass die »universellen« Begriffe das Gemeinsame der mehreren Einzelnen enthalten, also offenbar zu der dritten Art gehören.

In E. 2 wird die Erkenntniss selbst in eine erster und zweiter Ordnung eingetheilt, je nachdem sie transcendentale und universelle Begriffe umfasst oder Gemeinbegriffe. Nur letztere enthalten die Wahrheit.

Aber merkwürdig ist, dass Sp. ihnen noch eine dritte Art der Erkenntniss beordnet, welche er die intuitive oder die anschauliche nennt. Der von dieser gegebene Begriff stimmt indess nicht zu dem von Sp. gegebenen Beispiel der vierten Proportionalzahl 6 zu den Zahlen 1. 2 und 3. Nach diesem Beispiel liegt das Intuitive in der Unmittelbarkeit der Erkenntniss, welche sich ohne logische Schlussfolgerungen einstellt und die höchste Gewissheit unmittelbar in sich trägt. Damit stimmt auch

das, was in der E. zu V. L. 36 über die intuitive Erkenntniss gesagt ist. Nach der Definition des Intuitiven, welche Sp. auch V. L. 25 wiederholt, liegt aber sein Wesen in dem Ausgehen von den höchsten Begriffen oder den Attributen Gottes; also in der synthetischen oder deductiven Methode, welche die Schlussfolgerungen nicht ausschliesst.

Diese Unklarheit ist zunächst eine Folge davon, dass Sp. mit der Veranschaulichung seiner Begriffe durch Beispiele viel zu sparsam verfährt. Doch kommt die Dunkelheit hier auch von der Sache selbst. Sp. sucht in dieser intuitiven Erkenntniss nach einem Erkennen, was die Vorgänge des Wahrnehmens und des Denkens in sich vereinigt. Deshalb sein Name: anschauliche Erkenntniss. Est ist diese aber ein Verlangen, was der Natur beider Erkenntnissweisen widerspricht, die sich nicht vereinigen lassen.

52. L. 41. B. L. 42. B. Die Kenntniss der ersten Art oder die verworrene umfasst nach Sp. nicht bloss die transcendentalen und universalen Begriffe, sondern auch die Vorstellungen des Einzelnen oder des, was in Band I. der philosophischen Bibliothek die Sinnes- und Selbstwahrnehmung genannt worden ist (*E.* 2, 5).

53. L. 43. B. E. Sp. behandelt hier die Frage nach dem sogenannten Kriterium der Wahrheit. Man will wissen, woran man die wahren Vorstellungen erkennen kann. Nach Sp. liegt dieses Kriterium in der Gewissheit, d. h. in der subjectiven Ueberzeugung, dass die Vorstellung wahr sei (*E.* 59). Allein man kann leicht bemerken, dass diese Gewissheit viel weiter reicht als die Wahrheit. Sehr vieles halten die Menschen für wahr oder sind seiner Wahrheit gewiss, und doch ist es falsch. Man kann also höchstens Sp. zugeben, dass in jedem wahren Wissen auch die Gewissheit seiner Wahrheit mit enthalten ist, aber nicht umgekehrt enthält jede Gewissheit die Wahrheit, wie schon die verschiedenen Religionen beweisen, welche mit gleicher Gewissheit von ihren Anhängern für wahr gehalten werden (*E.* 61).

In dieser Gewissheit hatte schon Cartesius das Kennzeichen der Wahrheit gesetzt. In seiner III. Me-

dition sagt er: »Ich kann es daher als den Fundamentalsatz hinstellen, dass das wahr ist, was ich klar und deutlich erfasse«; womit er die Gewissheit meint; auch Sp. tritt diesem Prinzip am Schluss der E. 2 ausdrücklich bei.

Kant hat diese Frage nach einem allgemeinen Kriterium der Wahrheit für verkehrt erklärt. Dies wäre richtig, wenn das Kennzeichen sich auf den Inhalt stützen sollte; allein es kann sich auch aus der Quelle der Vorstellungen ableiten, und dann ist ein solches Kriterium kein Widerspruch und keine Unmöglichkeit. In Band I. der Philosophischen Bibliothek ist ein solches in der widerspruchsfreien Wahrnehmung aufgestellt worden (*E.* 68), und die dort gegebene Darlegung zeigt, dass dieses Prinzip von den Mängeln frei ist, welche an dem Prinzip des Cartesius und Sp. hier dargelegt worden sind.

54. L. 41. B. Die Vernunft besteht nur aus den zureichenden Vorstellungen (II. L. 40 E.), d. h. aus solchen, welche auch ihre Ursachen einschliessen und damit ist die Zufälligkeit ausgeschlossen.

55. Z. 1. E. zu L. 41. Dieser Zusatz giebt die Ergänzung zu II. L. 17. Sp. giebt hier eine Erklärung, weshalb man einen Gegenstand, obgleich er nach L. 17 auch in der Erinnerung oder im blossen Vorstellen immer als gegenwärtig vorgestellt werde, dennoch unter Umständen als vergangen oder zukünftig nehmen könne; nämlich dann, wenn man mit dem Gegenstande zugleich die Zeit vorstellt, in der man ihn gesehen hat.

Diese Erklärung ist ausserordentlich schwach und ungenügend. Man könnte dann nie die Vorstellung eines Gegenstandes von dem Zeitpunkt seiner ersten Wahrnehmung abtrennen, ohne ihn damit sogleich zu einem gegenwärtigen zu machen. Der Peter in Sp's. Beispiele müsste immer mit der Vergangenheit verbunden werden, um ihn nicht als gegenwärtig vorzustellen. Dies widerspricht aller Erfahrung; vielmehr liegt der Unterschied des Wahrnehmens und blossen Vorstellens in der Natur und Art dieser Vorstellungen an sich, nicht aber in dem.

Hinzutritt gewisser Zeitvorstellungen. Deshalb gehören diese Unterschiede zu den Wissensarten (*E.* 57).

56. Z. 2. E. zu L. 44. Dieser Zusatz erklärt, weshalb Sp. die Zeit nicht wie die Ausdehnung oder den Raum zu den Attributen Gottes gerechnet hat. Indem die idealistischen Systeme das Vergängliche überhaupt für das Werthlose nehmen und die Wahrheit nur in der Erkenntniss des Unvergänglichen suchen, geschieht es ihnen, dass sie die Zeit überhaupt für den Sitz des Scheins und der Unwahrheit nehmen, und so erklärt sich auch bei Sp. die Behandlung derselben. Indem diese Systeme alles Zeitliche für das Mangelhafte und Endliche nehmen, wird das Ewige bei ihnen zu dem Zeitlosen. Diese Auffassung wurde bei Sp. noch durch seine Verwechslung der Ursachlichkeit mit der logischen Begründung verstärkt. Da die geometrischen Lehrsätze zeitlos aus den Definitionen folgen, so gilt diese Art der Entwicklung dem Sp. als die allein wahre.

57. L. 45. L. 46. L. 47. mit B. und E. Während die meisten modernen Systeme Gott in Folge seiner Unendlichkeit für unerkennbar erklären, ist Sp. der entgegengesetzten Ansicht, wie die L. 45—47 zeigen. K. Fischer hat darin den Widerspruch und die Inconsequenz des Systems gefunden: »Diese Ursache aller Dinge könne nicht das Objekt eines einzelnen Dinges sein; das Unendliche könne nicht von einem endlichen Wesen begriffen werden.« (Geschichte der neueren Philosophie I. S. 583. 584.) Dergleichen Urtheile sind indess nur die Folge von der Unklarheit über den Begriff des Unendlichen oder Absoluten. Nach der realistischen Auffassung ist das Absolute nur eine Verneinung des Endlichen und Bedingten, also eine reine Beziehungsform, welche die Seele sich deshalb bejahend oder seiend nicht vorstellen kann. Auch fehlt alle Gewähr für das Dasein des Absoluten; vielmehr führt das Absolute in der Seinsform nothwendig zu dem Widerspruch, wie die Antinomien Kant's ergeben. Für Sp. sind diese Zweifel noch nicht vorhanden; er kennt nicht den Unterschied der Beziehungsformen von den Seinsbegriffen, und er hat kein Bedenken, ein bejahendes und seiendes Unendliche in der Sub-

stanz oder in Gott zu setzen. Gott hat nach Sp. unendlich viele Attribute, die jedes eine Bestimmtheit oder einen Inhalt bezeichnen, welcher in seiner allgemeinen Natur von der Seele erfasst werden kann. Da ferner der Unterschied der Attribute nur scheinbar ist, so enthält die Erkenntniss eines oder zweier Attribute schon die Erkenntniss Gottes. So erreicht auch der endliche Mensch die Erkenntniss des Absoluten. Sie beruht nach Sp. auf dem Gemeinsamen, was ebenso in jedem endlichen Gegenstand, wie in dem Attribute enthalten ist. Deshalb ist in der Erkenntniss dieses Gemeinsamen auch die Erkenntniss des Attributs und somit Gottes enthalten. Freilich ist dieser Gott Sp's. nicht der Gott der Religion; er ist kein lebendes, mit Verstand und Willen begabtes Wesen, sondern nur Ausdehnung und Denken in der allgemeinsten Bedeutung. Diese Attribute enthalten das zeitlose Wesen der endlichen Dinge, ebenso wie die mathematischen Definitionen, die einzelnen daraus folgenden Lehrsätze in sich. Zugleich entwickelt sich aus dieser Substanz eine zeitliche, unendliche Reihe von Zuständen, die aus den Wesen der Dinge, welche die Substanz in sich schliesst, nach Art der logischen Folgen abfliessen. So ist die Welt nunmehr die zeitliche Entfaltung ihres zeitlosen in den Attributionen enthaltenen Wesens.

In dieser Auffassung verschwindet der von K. Fischer gerügte Widerspruch; im Denken kann der Mensch Gott erfassen und sein Wesen erkennen. Es bleibt nur der früher gerügte Mangel, dass die Entfaltung des Absoluten in eine zeitliche, ohne Ende fortlaufenden Reihe von endlichen Zuständen nicht begründet und aus dem Absoluten abgeleitet ist.

Freilich ist dieses eine Unmöglichkeit, und das ganze Nest von Widersprüchen, welches sich um den Begriff des Absoluten häuft, kann nur zerstört werden, wenn man anerkennt, dass ein seiendes Unendliches dem Menschen im Denken und im Sein unerfassbar ist. Man würde dies längst offen eingestanden haben, wenn nicht die Achtungsgefühle (*E.* 7. Aesthetik I. 111) ein Erhabenes forderten. Dies ist zwar nur ein Unermessliches; allein im religiösen Eifer steigerte man dies zu dem Unendlichen. Der religiöse Glaube nahm daran keinen Anstoss; allein als die Philosophie an diesen Begriff

herantrat, mussten alle ihm anhaftenden Schwierigkeiten hervortreten, und der Philosophie blieb nur die Wahl, entweder das Absolute aufzugeben, und den religiösen Glauben zu verletzen, oder mit seinen Widersprüchen sich zu vertragen und die Gesetze des Denkens zu verletzen.

Wenn Sp. übrigens meint, man könne aus der Erkenntniss Gottes viele besondere Kenntnisse ableiten (L. 47 *E.*), d. h. das Besondere aus dem Allgemeinen herausbringen oder entwickeln, so ist dies zwar ein Irrthum, aber doch der Gedanke, welchen Hegel später in der umfassendsten Weise zu verwirklichen versucht hat. In B. I. der philosophischen Bibliothek ist das Unwahre dieser dialektischen Entwicklung dargelegt worden. (*E.* 83.) Sp. ist noch nicht so kühn wie Hegel; er verleugnet noch nicht den zweiten Fundamentalsatz (*E.* 68). Was Sp. unter Ableitung versteht, davon ist seine Ethik selbst ein Beispiel. Hier wird allerdings synthetisch von dem Allgemeinsten ausgegangen; allein das Besondere, wie schon die Ausdehnung und das Denken, ebenso die Zeit, das Vorstellen, das Begehren wird ausserhalb der Prinzipien aus der Erfahrung entlehnt; nur dadurch ist das System im Stande, zur Besonderung und einem reicheren Inhalt vorzuschreiten, der aus den Prinzipien nie herausgepresst werden kann.

58. L. 48. L. 49. B. Z. B. E. Die Worte dieser Lehrsätze verleiten zu der Meinung, dass es sich hier um die Frage der Willensfreiheit handle. Allein Sp. versteht nach *E.* zu L. 48 unter Wille hier nicht das Begehren, sondern die dem Vorstellen anhaftende Gewissheit. Diese Gewissheit ist etwas von dem Begehren oder Wollen im gewöhnlichen Sinne völlig Verschiedenes; sie gehört zu den Wissensarten (*E.* 59), und bei ihr ist die Frage nach der Freiheit nie von der Philosophie erhoben worden, vielmehr würde alle gemeinsame Ueberzeugung der Menschen aufhören, wenn diese Gewissheit nicht an feste Gesetze gebunden wäre.

Hiernach erscheint der *Z.* zu L. 49, wonach Wille und Verstand dasselbe sind, nicht mehr so auffallend. Der zwischen der Gewissheit, als Wissensart, und dem

reinen Wissen bestehende Unterschied (*E.* 57) ist freilich von Sp. nicht erkannt worden.

Die Meinung Sp.'s, dass die falsche Vorstellung keine Gewissheit in sich trage, widerspricht der Erfahrung, wie schon zu L. 43 bemerkt worden. Die Unterscheidung Sp.'s zwischen Gewissheit und Mangel des Zweifels ist eine Subtilität, zu der Sp. nur genöthigt ist, weil er an dem Prinzip des Cartesius festhält, dass die Gewissheit das Kennzeichen der Wahrheit sei. Um den bedenklichen, bei II. L. 40 dargelegten Folgen des Prinzips zu entgehen, musste Sp. zu dieser Subtilität greifen, welche der Erfahrung widerspricht.

59. E. zu L. 49. In dem zweiten Theile dieser Erläuterung widerlegt Sp. vier Einwürfe seiner Gegner gegen den von ihm aufgestellten Begriff des Willens oder der Gewissheit. Diese Erörterung hat für die Gegenwart wenig Interesse, weil die Einwendungen auf Spitzfindigkeiten der scholastischen Philosophie beruhen, die leicht widerlegt werden konnten, da sie nur Spiele mit Beziehungsformen sind und auf keiner Beobachtung des Seienden beruhen. Allerdings sind auch die Widerlegungen des Sp. nicht sehr überzeugend, denn sie gehen von Prinzipien aus, deren Unwahrheit oben dargethan worden ist. Es kann zur Aufklärung über diese Fragen im Allgemeinen nur auf die Lehre vom Denken im I. Band der Philosophischen Bibliothek verwiesen werden (*E.* 10).

Der vierte Einwand, welcher von dem Esel des Buridan hergenommen ist, betrifft nicht die Gewissheit, sondern den Willen als Begehren. Dieser Einwand gehört also gar nicht hierher, und es ist auffallend, dass Sp. dies nicht geltend macht.

60. Schluss der E. zu L. 49. In diesem Theile behandelt Sp. nicht mehr die Gewissheit, sondern die Erkenntniss; jene ist nur der Erkenntniss innewohnend. Indess nimmt es Sp. bekanntlich mit der Identität nicht so genau. Der Nutzen, welcher aus dem zureichenden Wissen oder aus der Erkenntniss II. oder III. Ordnung, (II. L. 40 *E.* 2) fließt, wird hier nur historisch dargelegt; die philosophische Begründung folgt in Th. V.

bis wohin daher auch die Erläuterungen verspart bleiben.

61. Schlussbetrachtung zu Th. II. der Ethik.

Mit dem Schluss des II. Theils der Ethik erhellt nunmehr, dass er nur eine Philosophie des Wissens ist (*E.* 95). Die seienden Zustände der Seele, ihre Gefühle und Begehren behandelt Sp. erst im III. und IV. Theile.

Vergleicht man die in diesem II. Theile gebotene Lehre mit der im I. Bande der Philosophischen Bibliothek gegebenen Lehre vom Wissen, so ergeben sich wesentlich sechs Punkte, in denen Sp. davon abweicht. 1) Leugnet Sp. alle Causalität, allen Einfluss zwischen dem Wissen und seinem Gegenstande. Die Wahrheit besteht bei Sp. zwar auch in der Uebereinstimmung beider, allein diese Uebereinstimmung ist dem Wissen nur äusserlich. Der Parallelismus zwischen dem Wissen und den körperlichen Gegenständen ist nicht Folge eines Ueberfliessens des Inhaltes aus dem Sein in das Wissen bei der Wahrnehmung, sondern Folge der ursprünglichen Identität aller Attribute. 2) Kennt Sp. nicht den innern Unterschied zwischen den Wahrnehmungs-Vorstellungen und den blossen Vorstellungen. Alle Vorstellungen sind bei Sp. Wahrnehmungen; aber alle diese Wahrnehmungen spiegeln immer nur Zustände des eigenen Körpers, nie unmittelbar fremde Körper; deshalb sind diese Wahrnehmungen oder bildlichen Vorstellungen alle verworren oder unzureichend. 3) Das Wissen von dem Wissen oder das Selbstbewusstsein ist bei Sp. nicht eine ursprüngliche, jedem Wissen innewohnende Bestimmung, sondern ein zweites Vorstellen, was das erste zum Gegenstand hat. So entspringt bei Sp. daraus eine Reihe ohne Ende, und das wahre Selbstbewusstsein wird damit nicht erreicht. 4) Sp. hat die Natur des begrifflichen Trennens (*E.* 16) nicht erfasst, deshalb seine Unterscheidung des Transcendentalen und des Universalen von den Gemein-Begriffen und seine Meinung, dass nur die letzteren die Wahrheit enthalten. 5) Sp. hat die Natur der Beziehungsformen des Denkens (*E.* 31) völlig verkannt und mit den Begriffen des Seienden verwechselt. In Folge dessen entwickelt sein System zwar ein höchst kunstvolles und folgerechtes Gewebe, aber ohne Bürg-

schaft für seine Wahrheit, und ohne den Inhalt des Seienden zu erschöpfen. 6) Als Kennzeichen der Wahrheit gilt dem Sp. wie dem Cartesius die Gewissheit, welche der Vorstellung innewohnt. Die zwei Fundamentalsätze der Wahrheit, welche der Realismus aufstellt, erkennt Sp. zwar gelegentlich an, und von dem zweiten macht er in seinen Beweisen fortwährend Gebrauch; allein dennoch hat er ihre Bedeutung, als Kennzeichen und Quelle aller Wahrheit, nicht erfasst. In Folge dessen ist Sp. oft genöthigt, sich mit Subtilitäten zu helfen. — Insbesondere ist ihm deshalb das Falsche nur ein Mangel, ein stückweises Wissen, und das Nichtsein des Zweifels soll nicht dasselbe sein, wie Gewissheit, obgleich doch der Zweifel nur die Verneinung der Gewissheit ist. Eben deshalb wird auch der Begriff der Wahrheit verändert; sie ruht nicht mehr auf der Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande, sondern nur auf dem logischen Abfließen der Folgen aus ihrem Grunde. Nach Sp. kann aus einem Wissen (Prinzip) ein anderes oder neues Wissen durch logisches Schliessen abgeleitet werden, und nur ein so gewonnenes Wissen ist ihm das wahre. Daher der sonderbare Begriff der zureichenden Vorstellungen, welche ihre logischen Folgen vollständig in sich enthalten oder die zureichende Ursache derselben sind.

Eine von der Beobachtung ausgehende Philosophie kann diese Auffassungen leicht als Irrthümer nachweisen. Die bedenklichen und unnatürlichen Folgen, zu denen sie Sp. treiben, sind bereits bei den einzelnen Lehrsätzen dargelegt worden. Kein anderes philosophisches System bietet ein so warnendes Beispiel, wie das des Sp. dafür, dass die Erkenntniss auch in der Philosophie nicht mit Prinzipien zu beginnen hat, sondern mit der Beobachtung des Einzelnen.

Dritter Theil.

Von dem Ursprunge und der Natur der
Affekte.

1. Vorrede. Das Wort Affekt bezeichnet schon im gewöhnlichen Leben einen Seelenzustand, in dem Gefühle und Begehren zugleich sind. In diesem Sinne nimmt auch Sp. das Wort; doch wendet er es oft für die Gefühle allein an und behandelt dann die Begehren besonders. Sp. schwankt hier und hält den wichtigen Unterschied beider Zustände nicht fest genug (*E.* 7). Auch hier, in diesem überaus wichtigen Gebiete des Seienden innerhalb der Seele, aus welchem die Grundsätze der Sittlichkeit, des Rechts, des Schönen, der Kunst, der Religion sich entwickeln, kann nur die sorgsamste Beobachtung, die hier zunächst Selbstbeobachtung ist, zur Wahrheit führen. Sp. bedient sich auch in diesem Theile dieses Mittels mehr wie früher; indess bleibt doch das Streben, aus Prinzipien geometrisch zu begründen, vorherrschend und wird die Quelle vieler Irrthümer. Grossartig und für seine Zeit neu ist der Gedanke, bei der Untersuchung der Affekte alle religiösen und sittlichen Rücksichten bei Seite zu lassen und dieses Gebiet der Seele wie ein zweites Naturgebiet zu behandeln. Deshalb enthält dieser III. Theil noch keine Erörterungen sittlicher Fragen; diese treten erst im IV. Theile auf.

2. D. 1. Die Bedenken gegen diese Definition des Zureichenden sind bereits bei II. D. 4 und I. A. 3. 4 entwickelt worden.

3. D. 2. Hier giebt Sp. die für sein System überaus wichtigen Begriffe des Handelns und Leidens. Sie weichen von dem gewöhnlichen Sinne dieser Worte gänz-

lich ab; da gilt das von dem Menschen durch sein Wollen und durch die Kraft seines Denkens oder seines Körpers Vollführte als Handeln; und jeder Zustand seiner Seele oder seines Körpers, der die Wirkung eines fremden Handelns ist, gilt als ein Leiden, wobei ein Schmerz nicht erforderlich ist. Nach Sp. ist aber das Handeln nicht ein Wollen und nicht die in Aeusserung übergehende Kraft, sondern die logische Folge aus dem Grunde. Handeln und Leiden sind Beides solche Folgen; sie unterscheiden sich bei Sp. nur dadurch, dass bei jenem der Mensch die volle, bei dem Leiden nur die partielle Ursache der Folgen ist.

Jeder Leser empfindet das Unnatürliche dieser Definitionen. Man hat mit dieser gewaltsamen Verdrehung des Wortsinns fortwährend zu kämpfen. Dennoch ist die Consequenz anzuerkennen, mit der Sp. diese Definitionen festhält, und der Begriff des Handelns im Sinne Sp's. gestaltet sich zu dem wichtigsten Begriff seines Systems.

Wenn die ganze zeitliche Reihe des Geschehens innerhalb der einzelnen Attribute nach Art der logischen Folgerungen aus dem Wesen Gottes abläuft, so verliert der menschliche Wille und die menschliche Kraft ihre Bedeutung; Alles vollzieht sich dann nach dem unerbittlichen Gesetz des logischen Schlusses, und aller Unterschied des Geschehens kann nur darin liegen, ob die Folge aus einem Grunde oder einer Ursache vollständig sich ableitet, oder ob andere Ursachen dabei mitgewirkt haben. Im ersten Fall ist die Ursache handelnd, im letzten leidend. Man halte fest, dass nach Sp. nicht die Wirkung handelnd oder leidend ist, sondern die Ursache, je nachdem sie allein oder nur zum Theil die Wirkung zur Folge gehabt hat.

Im gewöhnlichen Sinne würde man Letzteres kein Leiden, sondern nur ein gemeinsames Handeln nennen oder das Leiden immer in die Wirkung verlegen; allein im Sinne Sp's. wäre dies falsch.

Man bemerkt leicht, dass Sp. auch diese Begriffe der Geometrie nachgebildet hat. Sie sind um so bedenklicher, als im Körperlichen nie ein Geschehen aufgezeigt werden kann, was man nicht als die gemeinsame Wirkung mehrerer Ursachen betrachten müsste (*E.* 44). Nach II. D. 7 gelten mehrere Einzeldinge dem Sp. für eines, wenn sie alle

zugleich die Ursache einer Wirkung sind; hiernach ist das Leiden jedes Einzeldinges in solchem Falle ein Handeln ihrer Aller.

4. D. 3. Vermöge des Parallelismus der beiden Attribute ist nach Sp. jeder Affekt sowohl in dem Körper, wie in der Seele; dort ist er ein körperlicher Zustand, hier ein Zustand des Denkens, und zwar ein Vorstellen, wie Sp. später deutlicher sagt (III. L. 2 E. u. L. 11). Deshalb gelten auch die Begriffe des Handelns und des Leidens sowohl von dem Körper, wie von der Seele, und zwar von jedem für sich. Das Handeln der Seele ist deshalb nach Sp. nur das Erkennen oder der Besitz zureichender Vorstellungen, weil aus diesen allein, ohne Mithülfe von Anderen, die Folgen innerhalb des Vorstellens sich ableiten (III. D. 1). Deshalb ist für Sp. jeder Affekt auch ein bewusster.

Macht zu handeln, ist ein dunkler Begriff. Sp. erläutert ihn nicht weiter. Es ist damit nicht das Handeln selbst gemeint, sondern nur die Fähigkeit oder Kraft dazu, ohne ihre Aeusserung. Dieser Begriff ist hier um so bedenklicher, als das Handeln nach Sp. nur in den logischen Folgen aus den Gründen besteht, wobei die Macht von der Ausführung gar nicht zu trennen ist. Nur wenn man das Wollen in das Handeln hineinnimmt, ist eine solche Trennung zwischen Macht und Aeusserung möglich. Trotzdem hat Sp. sich nicht irren lassen. Nach seinen Definitionen bleibt dem Menschen auch im Leiden eine Macht zu handeln; sie wird nur verringert. Der Affekt ist also nach Sp. niemals das Handeln oder Leiden selbst, sondern nur die Vermehrung oder Verminderung der Macht zu handeln. Dennoch gilt diese Veränderung der Macht bei Sp. als ein Handeln, wenn der Mensch die zureichende Ursache von dieser Veränderung ist. Man sieht, zu welchen Verwickelungen schon diese elementaren Begriffe führen.

5. L. 1. B. Auch hier wird der Beweis schwerfällig durch den Rückgang auf Gott; während der L. aus dem Begriff des Zureichenden und des Handelns von selbst folgt, da er mit den Definitionen 1 und 2 tautologisch ist.

Aus dem L. 1. erhellt, dass Sp. kein anderes Handeln der Seele kennt, als die Entwicklung der Folgen aus zureichenden Vorstellungen, d. h. das Handeln der Seele bleibt rein innerhalb ihres Wissens. Das Wollen oder das Begehren tritt bei Sp. ganz zurück und verflüchtigt sich zu einem blossen Vorstellen, wie sich später zeigen wird.

6. L. 2. B. Dieser L. ist nur die Wiederholung von II. L. 6 und 7; er bedurfte deshalb keines besondern Beweises.

7. E. zu L. 2. Hier sucht Sp. die auf der Hand liegenden Einwürfe gegen seine Lehre, dass die Seele keinen Einfluss auf ihren Körper habe, zu widerlegen. Seine Gründe sind schwach. Der erste beweist bloss die Möglichkeit der Hypothese Sp.'s; der zweite, dass der Mensch die Mittel, wodurch die Seele auf den Körper wirkt, nicht kennt, widerlegt diese Einwirkung nicht. Die Naturwissenschaft, insbesondere die Medizin, hat viele Gesetze, wo sie die Mittelursachen noch nicht kennt, und wo dennoch die Einwirkung besteht.

Ferner läuft die Schwäche der Seele nicht parallel mit der Schwäche des Körpers, und das Beispiel von Mondsüchtigen und Träumenden widerlegt nicht die Gegner, weil auch hier ein Wollen besteht, was nur in seiner vollen Wirkung auf den Körper durch besondere Zustände gehemmt ist.

Das Uebrige, was Sp. hier anführt, gehört gar nicht hierher, sondern zur Freiheit des Willens. Diese Freiheit kann fehlen, und dennoch der Einfluss des Willens auf den Körper bestehn; nur um diesen handelt es sich hier. Auch folgt aus diesem Einfluss nicht, dass der Wille allmächtig sein müsse; er kann durch andere Ursachen gehemmt werden.

Die realistische Philosophie erkennt offen an, dass die regelmässige zeitliche Folge unterschiedener Bestimmungen, welche allein das Seiende in der Ursachlichkeit sind, nicht weiter erklärt werden kann. Die Wissenschaft kann hier nicht weiter eindringen, und sie muss sich zuletzt bei der Thatsache solches Geschehens beruhigen. Insbesondere hütet sich diese Philosophie, das Geschehen der Wirkung aus der Ursache als eine solche

Erklärung zu nehmen. Es ist diese Vorstellung so gut, wie die Kraft zwischen Ursache und Wirkung, nur eine Beziehungsform des Denkens, für die das Wahrnehmen keinen Anhalt bietet. Ebenso hütet sich die realistische Philosophie vor dem Auskunftsmittel Sp.'s und Hegel's, welche die Causalität aus der Gemeinsamkeit oder Identität der Ursache und Wirkung erklären wollen; denn anstatt damit die Causalität zu erklären, wird sie durch solche Identität vielmehr vernichtet. — Ist dieses richtig, so ist die Causalität zwischen Leib und Seele nicht wunderbarer wie jede andere; in jeder Art derselben sind Ursache und Wirkung unterschieden, und das Wunderbare ihrer regelmässigen Folge wird durch den minderen Grad dieses Unterschiedes nicht gemindert.

8. L. 3. B. E. Dieser L. 3 wiederholt nur III. L. 1. Die E. zu dem L. erläutert nochmals den Begriff des Zureichenden und dient zur Erläuterung des oben (S. 47) Bemerkten.

9. L. 4. B. Dieser Lehrsatz gehört zu den Ueberresten scholastischer Philosophie. Der Lehrsatz ist werthlos, weil der Begriff der äusseren Ursache völlig schwankend ist. Es kommt eben darauf an, was zu dem Wesen der Sache gerechnet wird. Wenn man den Begriff des Seins in seiner strengen Reinheit nimmt, so fehlt allerdings in ihm das Ende oder das Aufhören, ebenso wie das Anfangen; allein deshalb ist das endlose Sein nicht etwas Wirkliches, sondern eben nur ein Sein, von dem im Denken das Ende abgetrennt worden ist, von dem aber diese Trennbarkeit des Endes in der Wirklichkeit durchaus ungewiss bleibt. Mit solchen Spielen des trennenden Denkens glaubte die scholastische Philosophie die Natur erforschen zu können, und Sp. ist noch ganz von dieser Richtung befangen.

10. L. 5. B. Auch dieser Lehrsatz ist von solcher Natur. Wenn das Entgegengesetzte etwas ist, was das Dasein aufhebt, so ist L. 5 tautologisch mit L. 4.

11. L. 6. B. Hier wird der wichtige Begriff des Strebens (*conatus*) eingeführt, welcher sich dann in das

Begehren umwandelt. Dieser Begriff soll hier aus L. 4 oder L. 5 abgeleitet werden; allein diese führen nur dahin, dass ein Ding sich nicht selbst zerstört; aber das Streben, sich zu erhalten, ist etwas ganz Anderes, von dem blossen Dasein wesentlich Verschiedenes. Aus dem blossen Dasein folgt durchaus nicht, dass das Daseiende sich dem Zerstörenden entgegenstellt, d. h., dass es sich zu erhalten strebt. Dieser Fall liefert ein deutliches Beispiel, wie dergleichen Ableitungen der Folgen aus einer Definition nur durch Erschleichungen und heimliche Herbeiziehungen aus der Erfahrung ein Neues erreichen können.

12. L. 7. B. Nach den vorgehenden L. 4 bis 6 ist das Streben, sich zu erhalten, aus dem Wesen des Dinges abgeleitet; es gehört also zu den Folgen des Wesens oder der Definition, und da die Folgen in der Definition gleichsam eingehüllt enthalten sind (I. L. 16 B.), so kann Sp. sagen, dass Streben und Wesen identisch sind; obgleich dabei auch hier die Identität in einem falschen Sinne von ihm angewendet wird.

13. L. 8. B. Hier tritt der Zirkel deutlich hervor, in dem sich dieser scholastische Gedankengang von L. 4 ab bewegt. Erst wird aus der Wahrnehmung einer endlichen oder vergänglichen Sache Alles abgetrennt, was sich auf ihr Ende bezieht; damit gelangt das Denken zu dem reinen Sein, was natürlich wegen dieser Abtrennung ein Ende nicht mehr an sich haben kann, und daraus wird nun wieder die unbestimmte Fortdauer dieses Seins bewiesen. Die B. zu L. 6 und L. 8 sind deshalb von Wichtigkeit für die Erkenntniss der Methode Sp's.; sie zeigen, dass die geometrische Begründung über die Tautologie nicht hinauskommt. Alles Neue muss offen oder versteckt aus der Erfahrung entnommen werden.

14. L. 9. B. E. Der L. 9 ist nur die Anwendung der allgemeinen L. 4 bis L. 8 auf die Seele, als einen besondern Gegenstand; deshalb kann der Beweis rein durch Schlussfolgerung geführt werden; er enthält deshalb aber auch nichts Neues.

Wichtiger ist die E. Hier wird Wille (*voluntas*)

wieder im natürlichen Sinne gebraucht. Das Verlangen (*Appetitus*) ist nur ein anderes Wort; es ist falsch, wenn Sp. auch ein Begehren in dem Körper annimmt; das Begehren ist ein nur der Seele angehörender, nur durch Selbstwahrnehmung erkennbarer Zustand; im Körper werden nur die Kräfte wahrgenommen (*E.* 3). Nachdem Sp. durch Scheinschlüsse das Begehren, sich zu erhalten, aus dem Wesen jedes Gegenstandes abgeleitet hat, muss dieser Satz natürlich auch für die Menschen gelten, und es folgt dann allerdings, dass nicht das Ziel oder das Gute das Begehren bestimmt oder erweckt, sondern das letzteres jenes bestimmt. Allein alle diese Folgerungen ruhn, wie gezeigt, auf falschen Prämissen; nach der Erfahrung wird das Begehren durch die Gefühle der Lust und der Achtung bestimmt, welche durchaus keinen notwendigen Zusammenhang mit der Erhaltung des Daseins haben (*E.* 7). Deshalb ist auch der Mensch des Selbstmordes fähig, was nach diesem L. unmöglich wäre.

15. L. 10. B. Dieser Lehrsatz folgt logisch aus den in dem B. angezogenen Prämissen: er ist aber unwahr, weil diese Prämissen unwahr sind.

16. L. 11. B. Vermittelst dieses L. überträgt Sp. den zunächst für den Körper aufgestellten Begriff der Affekte auch auf die Seele. Die Seele stellt nicht bloss die Affekte oder Machtveränderungen des Körpers vor, sondern erleidet auch selbst dergleichen Machtveränderungen und ist deshalb selbst den Affekten unterworfen. Dessenungeachtet ergiebt sich aus dem Späteren, dass diese Seelenaffekte nach Sp. nichts Anderes als Vorstellungen sind.

17. E. zu L. 11. In dieser E. giebt Sp. die wichtigen Definitionen von Lust und Schmerz, von Fröhlichkeit und Traurigkeit. Jene sollen sich auf Seele und Körper beziehen, diese nur auf die Seele. Es ist dies ein Irrthum, der allerdings als Consequenz von Sp's. Principien sich ergiebt; indess lehrt die Beobachtung, dass Freude und Schmerz, wie alle Gefühle, nur in der Seele sind. Sp. war zu der entgegengesetzten Annahme genöthigt, weil die Seele bei ihm nichts ist als die Vor-

stellung ihres Körpers, deshalb muss dem Affekt des Körpers allemal ein Affekt der Seele, oder umgekehrt, entsprechen (III. L. 10 B.).

Sp's. Definitionen der Lust und des Schmerzes sind schon im Alterthume aufgestellt worden, und sie werden noch jetzt vielfach als die wahren behauptet. Es liegt allerdings sehr nahe, die Lust mit einer Steigerung der Lebenskraft, und den Schmerz mit einer Minderung derselben zu identifiziren, weil schon der Instinkt das Schädliche vermeidet, und der Schmerz zum grossen Theil aus Zuständen entsteht, welche der Gesundheit schädlich sind. Allein eine umfassende Beobachtung aller Arten der Lust zeigt, dass diese Definition nicht immer mit den That-sachen stimmt, wenn man nicht den Schmerz für sich schon als Zeichen des Schädlichen nehmen, also den Beweis sich ersparen will. Auch giebt diese Definition nur die Ursache der Lust und des Schmerzes, nicht diese selbst. Diese Gefühle mögen vielleicht mit solchen Förderungen und Hemmungen des Lebens sich verbinden; allein sie sind nicht diese Förderungen und Hemmungen selbst; vielmehr sind sie durchaus ursprüngliche elementare Zustände, welche durch keine Definition verdeutlicht, sondern nur durch eigene Empfindung und Selbstwahrnehmung erkannt werden können (*E.* 7). Diese Gefühle gehören auch nur der Seele an und nicht dem Körper; selbst wenn man sich in den Finger schneidet, ist der Schmerz nur in der Seele, und im Körper nur die Ursache desselben.

Indem Sp. diese Ergebnisse der Beobachtung verkennt und durch starre Festhaltung seiner Prinzipien übersieht oder verleugnet, ist seine Lehre von den Affekten schon in ihren Grundlagen verschoben und verfälscht, und Sp. kann trotz vieler feiner Beobachtungen im Einzelnen, doch die volle und erschöpfende Wahrheit in diesem wichtigen Gebiete nicht erreichen.

18. Schluss der E. zu L. 11. Diesen letzten Theil der E. kann man nur verstehn, wenn man festhält, dass die Seele, obgleich sie nur die Vorstellung der Zustände ihres Körpers ist, dennoch mit ihrem Körper ausser aller ursprünglichen Verbindung steht, weil beide zu verschiedenen Attributen gehören. Deshalb ist es ganz consequent,

dass das Ende der Seele nie von dem Ende des Körpers kommen kann, sondern nur durch eine andere, ihr entgegengesetzte, d. h. sie aufhebende Vorstellung, die dann nach dem System Sp's. in Gott verlegt werden muss, so weit er von der Vorstellung eines andern Körpers erregt ist. Hier zeigt sich die grosse Künstlichkeit des Systems.

19. L. 12. B. Wenn das Streben, sich zu erhalten, aus dem Wesen jedes Gegenstandes folgt, und wenn die Machtvermehrung zum Wesen gehört, so folgt allerdings, dass jedes Ding nach Machtvermehrung, d. h. nach Fröhlichkeit und Lust strebt. Ebenso folgt aus dem Parallelismus der Körper- oder Seelenzustände, dass die Machtvermehrung des Körpers auch von einer solchen in der Seele begleitet ist. Indem Sp. den Einfluss zwischen Seele und Körper aufhebt, treibt ihn dieses der Erfahrung widersprechende Prinzip in seinem Fortgange immer weiter zu künstlichen Hypothesen, für deren Wahrheit alle Mittel der Prüfung verschwinden.

20. L. 13. B. Z. In L. 12 ist bewiesen, dass die Seele nach der Lust und ihren Ursachen strebt; hier wird bewiesen, dass sie den Schmerz und seine Ursachen verabscheut. Auch hier ist der Beweis nur auf künstlichen Umwegen zu erreichen, welche die Darstellung schwerfällig und unverständlich machen. Insbesondere wird dabei mit dem Streben Missbrauch getrieben. Ist alle Veränderung im Denken und Sein bloss logische Folge, so ist ein solches Streben durchaus nicht damit zu vereinigen. Im Streben liegt ein Ziel, ein Zweck, welcher als das Bestimmende gilt; dieses widerspricht aber der Natur der logischen Folge, und deshalb bleibt die Einführung des Strebens und Begehrens ein durchgehender Widerspruch eines Systems, was die Welt nur als den Abfluss der logischen Folgen aus dem Wesen Gottes anerkennt. Ist dieses logische Abfließen der Folgen das allgemeine Prinzip der Welt, so kann auch der Mensch davon keine Ausnahme machen, und sein Begehren ist unerklärlich oder damit im Widerspruch. Deshalb ist Sp. auch genöthigt, dieses Begehren so häufig in seiner wahren Natur

zu verleugnen und mit dem Wesen oder mit der Macht zu identifizieren.

21. E. zu L. 13. Diese Definitionen von Liebe und Hass sind berühmt und werden noch heute vielfach vertheidigt. Sie treffen aber nicht die Wahrheit. In der Liebe ist mehr als das blosse Streben, einen Gegenstand zu erhalten, der mir Lust gewährt. Die Liebe ruht auf der Lust des Andern, des Geliebten. Dessen Lust ist der Kern der Liebe; auf dessen Lust zielt die Liebe ab; aber diese Lust wird durch die Liebe zugleich Ursache der eigenen Lust, und deshalb ist die Liebe jene wunderbare Verbindung von eigener und fremder Lust, von Egoismus und Aufopferung, welche leicht verleitet, ihr Wesen in dem Widerspruch oder in unverständlichen Einheitsphrasen zu suchen, oder, wie in der christlichen Moral, nur die eine Seite, die Lust des Andern als das Wesen der Liebe zu nehmen. Dasselbe gilt umgekehrt für den Hass. Das Nähere darüber ist im I. Band der Philosophischen Bibliothek (*E.* 8) und in des Verfassers Aesthetik I. S. 99 ausgeführt.

Die Liebe kann deshalb nur ein lebendes, der Gefühle fähiges Wesen zum Gegenstand haben. Statt dessen ist bei Sp. die Liebe die Lust überhaupt in Verbindung mit dem Streben, die Ursache dieser Lust sich zu erhalten. Demnach liebt man auch den Ofen, welcher die Stube wärmt, und das Stück Brot, was man aus Hunger verzehrt, und man hasst die Medizin, die bitter schmeckt, und den Regen, der nass macht.

Allerdings kann jeder Schriftsteller den natürlichen Sinn gewisser Worte beschränken; aber Sp. selbst erkennt an, dass dies nicht übertrieben werden darf. Vor Allem aber ist der hier dargelegte wahre Begriff der Liebe für jede Ethik so wichtig und unentbehrlich, dass schon deshalb seine Entstellung hier Tadel verdient. Das Spätere wird zeigen, zu welchen falschen Ergebnissen eine solche gewaltsame Behandlung der Worte führt.

Indem die Lust in dem geliebten Gegenstande von Sp. bei der Liebe ganz übersehen wird, indem in seiner Liebe nur die eigene Lust auftritt, ist die Ethik Sp.'s durchaus egoistisch; es wird darin zwar viel von Liebe,

Dankbarkeit, Wohlthätigkeit u. s. w. gesprochen; allein überall gilt das fremde Wohl nur als Mittel für die eigene Lust; selbst die Liebe Gottes, von der Sp. in dem V. Theile mit Begeisterung spricht, ist nur die eigene Lust aus dem Wissen mit der daraus folgenden Hemmung des Begehrens nach anderer Lust. Die Ethik Sp.'s ist deshalb ein blosses System der Klugheit. Ein besonders sittliches Prinzip neben der Selbsterhaltung, ein Handeln, was selbst das eigene Leben einem höheren Zwecke zum Opfer bringt, kennt Sp. nicht; nur die Erwägung, dass die Erhaltung der Nebenmenschen mir selbst nützlich ist, ist bei Sp. der Beweggrund für die milde und gleiche Behandlung derselben; das Recht leitet Sp. nur aus dem Nutzen ab. Im V. Theile der Ethik tritt allerdings die Lust zurück; das Handeln als solches, im Spinozistischen Sinne, wird als das Sittliche hingestellt, und deshalb das Erkennen für das Höchste erklärt. Allein da die Lust mit dem Wesen und der Macht nach Sp. identisch ist, so ist damit im Grunde nichts geändert.

22. L. 14. B. Das Gesetz für die Wiedererweckung der Vorstellungen wird hier auch auf die Affekte ausgedehnt. Dieses widerspricht der Erfahrung. Wenn ich heute im Theater Kopfschmerzen bekomme, so bekomme ich deshalb morgen im Theater nicht abermals Kopfschmerzen. Die Erinnerung oder Vorstellung der Kopfschmerzen wird wiederkehren, aber nicht der Schmerz selbst. Dies gilt für alle Arten der Gefühle und ist eine Folge davon, dass die Gefühle zu den seienden Zuständen der Seele gehören, während die Vorstellungen nur ihr Wissen bilden. Nur weil Sp. diese Unterschiede nicht festhält, konnte er zu dieser falschen Ausdehnung des Gesetzes des Gedächtnisses gelangen. Hier zeigen sich die falschen Folgen falscher Definitionen. Nur wenn die Vorstellungen selbst die Ursache von Gefühlen werden, kann das Gesetz der Gedankenverbindung mittelbar auch auf die Gefühle wirken.

23. L. 15. B. Z. B. E. Hier, wie an vielen Orten würden Beispiele das Verständniss der Lehrsätze sehr erleichtert haben, allein Sp. thut dies nur ungern. Der

L. 15 ist richtig, aber nicht, weil er sich aus L. 14 ableitet, sondern weil hier zunächst eine Vorstellung die andere erweckt, und mittelbar dadurch die gleichen Gefühle wieder eintreten. Deshalb gilt der Satz auch nicht allgemein, sondern nur für solche Gefühle, welche aus Vorstellungen entspringen. Die Sympathien und Anthipathien werden im Uebrigen richtig erklärt; ihr scheinbar Wunderbares liegt nur darin, dass der Fühlende ihren Ursprung sich nicht klar macht.

24. L. 16. B. Der L. ist richtig, aber er ruht nicht auf dem L. 14, welcher falsch ist, sondern auf dem Gesetz der Erinnerung, welche erst mittelbar die Gefühle wach ruft. Deshalb hat auch der Satz eine nur beschränkte Gültigkeit.

25. L. 17. B. E. Der L. 17 ist richtig; aber Sp. widmet diesen sogenannten Schwankungen der Seele nicht die sorgfältige Untersuchung, welche sie verdienen. Sp. begnügt sich, das gleichzeitige Dasein von Schmerz und Freude anzuerkennen und ihre Ursachen darzulegen. Allein nach den eignen Definitionen Sp's. erscheint ein solches Zugleichsein unmöglich. Denn die Freude ist eine Steigerung der Macht zu handeln; der Schmerz eine Minderung der Macht zu handeln. Wenn Beide zugleich eintreten, heben sie sich mithin, wie Plus und Minus, oder wie zwei entgegenstehende Bewegungen zu Null, zur Ruhe auf, und das Ergebniss ist nicht ein Zugleich von Freude und Schmerz, sondern die Indifferenz oder Gleichgültigkeit.

Da diese Folgerung nun der Beobachtung widerspricht, so hätte dies Sp. ein Zeichen sein sollen, dass seine Definitionen von Lust und Schmerz falsch sind; allein Sp. ist viel zu sehr Scholastiker, um durch solche Data der Erfahrung sich in den einmal gesetzten Prinzipien irre machen zu lassen.

Dieses Zugleich von Schmerz und Lust ist überhaupt für die Beobachtung ein Gegenstand von hohem Interesse, und er führt mehr wie Anderes zur Erkenntniss der Seele. Das Weitere darüber ist anderwärts (Philosophie des Wissens I. 62) dargelegt worden. Sp. lässt dies Alles bei Seite. Ueberall ist ihm das Denken die Hauptsache;

das Wahrnehmen oder Beobachten bleibt ihm das Untergeordnete, obgleich jenes Denken doch seinen Stoff nur aus diesem entnimmt. Indem dies aber hier aus unvollständigen Beobachtungen geschieht, erhalten die Begriffe und Lehrsätze jene Einseitigkeit und Unwahrheit, welche sie mit der Wirklichkeit in fortwährende Kollisionen bringen, denen wieder durch Verdrehungen der Worte und Zustände oder durch neue künstliche Hypothesen abgeholfen werden muss.

26. L. 18. B. E. Dieser L. 18 folgt zwar logisch aus II. L. 17, allein da diese Prämisse falsch ist, so ist es auch dieser L. 18. Die Beobachtung lehrt, dass die hier behandelten Fragen gar nicht unter ein Gesetz gebracht werden können, sondern einer Mannichfaltigkeit von Gesetzen unterliegen. So wirkt ein kommendes Ereigniss anders als ein vergangenes; jenes weckt reale, dieses nur ideale Gefühle. Ferner kann dieselbe Erinnerung bald Freude, bald Schmerz bereiten, je nachdem ich sie für sich betrachte oder als Unterlage für die Abschätzung der Gegenwart. Deshalb freut man sich überstandener Gefahren; aber ihre Erinnerung wirkt schmerzlich, wenn sie so lebhaft wird, dass sie als gegenwärtige gelten. Ferner ist das Gefühl aus dem Kommenden in der Regel schwächer als das aus dem Gegenwärtigen; aber oft auch umgekehrt, wenn die Erwartung das Kommende zu sehr ins Angenehme ausgemalt hat. Näheres hierüber ist in des Verfassers Aesthetik I. S. 101, und Philosophie des Wissens I. S. 52 nachzusehn. Sp's. Beobachtungen waren zu beschränkt, um diese Verwickelungen zu beachten, und seine einmal aufgestellten Prinzipien waren zu starr, um diesen Feinheiten sich fügen zu können.

27. E. 2. zu L. 18. Auch diese Definitionen sind bedenklich. Das Wesen der Hoffnung liegt gerade darin, dass sie die Lust aus der kommenden Lust ist. Darin ist ihre Eigenthümlichkeit enthalten; aber nicht, wie Sp. meint, in dem Schwanken zwischen Schmerz und Freude. Deshalb ist Hoffnung und Zuversicht nur im Grade unterschieden. Die Gewissensbisse gehören gar nicht in das Gebiet der Lust und des Schmerzes,

sondern zu den Gefühlen der Achtung (*E.* 7) und insbesondere zu den sittlichen Gefühlen, welche den grossen Gegensatz gegen die Gefühle der Lust und des Schmerzes bilden, und deren Natur Sp. gänzlich übersehen und verkannt hat. Deshalb fehlt das sittliche Prinzip bei ihm, und Alles wird auf Lust und Schmerz zurückgeführt.

28. L. 19. B. Auch hier fehlt die feinere Beobachtung und die Unterscheidung zwischen Aufhören der Lust und Eintreten des Schmerzes. Wenn die Ursache der Lust aufhört, folgt nur das Ende der Lust, aber nicht der Anfang des Schmerzes. Deshalb ist auch der Beweis ungenügend; Sp. konnte nicht sagen: »Das Hemmen des »Strebens der Seele oder der Fröhlichkeit erfüllt die Seele »mit Trauer.« Aber solche feinere Beobachtungen lagen ausserhalb Sp.'s Gesichtskreise.

29. L. 20. B. Dieser Lehrsatz ist die Umkehrung von L. 19 und leidet deshalb an demselben Mangel.

30. L. 21. B. Hier behandelt Sp. die Gefühle in dem geliebten Gegenstande, welche das Wesen der Liebe bilden, wie oben (S. 91) gezeigt worden ist. Anstatt sie aber als den Kern der Liebe und als das Ursprüngliche zu nehmen, behandelt sie Sp. nur als das Mittel für die eigene Lust. Diese eigene Lust ist nach Sp. zugleich die Liebe für den Gegenstand, der als Ursache dieser Lust erkannt ist. Deshalb liebt man nach Sp. das Leblose ebenso wie das Lebendige, wenn es nur Ursache einer Lust ist. An sich sind die in dem geliebten Gegenstande dabei vorhandenen Gefühle ganz gleichgültig; nur weil dem Liebenden wegen seiner Lust an der Fortdauer des geliebten Gegenstandes gelegen ist, und diese Fortdauer durch die Fröhlichkeit des geliebten Gegenstandes gesteigert und gesichert wird, deshalb ist auch diese Fröhlichkeit des Geliebten den Liebenden eine Ursache der Lust.

Man kann nicht wohl das Wesen der Liebe tiefer herabziehen, als es hier von Sp. geschieht.

31. L. 22. B. Dieser Lehrsatz ist die consequente Folge von L. 21. Er ist insofern richtiger, wie III.

L. 13. E., als hier ein Jemand, d. h. ein lebendiges Wesen als Ursache der Fröhlichkeit gesetzt ist.

32. E. zu L. 22. Das Wort, was Sp. im Lateinischen vermisst, ist im Deutschen in dem Mitgefühl oder in der Mitfreude vorhanden. Das Wort Gunst (*Favor*) ist hier in seinem Sinne beschränkt; Sp. hätte dieses Gefühl auch Dankbarkeit nennen können.

33. L. 23. B. E. Hier und in dem Folgenden geräth Sp. in eine schwerfällige und pedantische Methode. Sätze, welche einfache Folgerungen aus vorgehenden Lehrsätzen sind und deshalb höchstens in einen Zusatz gehört hätten, werden in die wichtige Form von neuen Lehrsätzen gekleidet und mit umständlichen Beweisen ausgestattet. Beinahe scheint es, als hätte die Freude, das hier die geometrische Beweismethode sich so leicht ausführen lässt, Sp. die Geringfügigkeit des Inhaltes übersehen lassen.

34. L. 24. B. E. Der Neid gehört nicht zum Hass. Im Hass ist die Hauptsache das Gefühl in der Person des Gehassten; sein Schmerz macht dem Hassenden Freude und umgekehrt. Im Neid tritt die Person zurück; es wird nur ein Gegenstand begehrt, den der Andere besitzt, und dessen Besitz deshalb als ein Hinderniss gilt, dass man nicht selbst den Gegenstand besitzen und die Lust daraus geniessen kann. Die Person des Besitzenden kann dabei ganz gleichgültig bleiben, ja, der Neid kann sich selbst auf geliebte Personen ausdehnen; Geschwister beneiden einander, obgleich sie sich lieben; beide Gefühle sind keine unmittelbaren Gegensätze. Sp. kann diese Unterschiede nicht aufnehmen, weil seine Definition des Hasses falsch und zu weit ist.

35. L. 25. B. Dieser L. ist nur eine Folge von III. L. 12 und 13.

36. L. 26. B. Dieses gilt auch für diesen L. und wird deshalb auf das zu No. 33 Bemerkte Bezug genommen.

37. E. zu L. 26. Die Definition des Stolzes ist nicht richtig. Es giebt auch einen berechtigten Stolz,

der sich nicht auf eingebildete, sondern auf wahre Vorzüge stützt; das, was Sp. Stolz nennt, wird gewöhnlich Eitelkeit genannt; nur der Eitle, nicht der Stolze stützt sich auf eingebildete Vorzüge. Die Begriffe der Ueberschätzung (*Existimatio*) und der Verachtung (*Despectus*) gehören weit mehr zu den sittlichen Gefühlen (*E.* 7) als zu denen der Lust. Sp. konnte dies nicht bemerken, da ihm der Begriff dieser sittlichen Gefühle fehlt.

38. L. 27 B. E. Hier sucht Sp. die allgemeine Menschenliebe aus Prinzipien zu beweisen. Dieser Beweis ist dunkel und schwach; denn aus der Aehnlichkeit des Gegenstandes folgt nicht die Aehnlichkeit der Erregung, welche der eigene Körper von diesem Gegenstande erleidet. Auch ist der Affekt nicht diese Erregung selbst, sondern nur der Uebergang von weniger Macht zu mehr Macht oder umgekehrt. Wie dieser Uebergang sich bildlich im Körper darstellen soll, ist unfassbar.

Der Beweis Sp.'s leidet deshalb an vielfachen Mängeln. Vielmehr muss jede Philosophie offen anerkennen, dass die allgemeine Menschenliebe nur aus der Beobachtung abzuleiten ist. Deshalb nennt Aristoteles den Menschen ein politisches Thier. Wäre der Beweis Sp.'s richtig, so müsste er auch für die Thiere gelten; aber bei vielen Arten von diesen, die vereinzelt leben, herrscht Hass statt Liebe zu Ihresgleichen. Die allgemeine Liebe gehört zu den ursprünglichen Bestimmungen der menschlichen Natur, welche nicht bewiesen, sondern nur aus der Erfahrung entnommen werden können. Auf diesem Grundzuge des Menschen ruhen alle Verbände der Menschen und alle Gestaltungen des Verkehrs. Nicht der Nutzen, sondern die Liebe ist der letzte Halt aller Vereinigungen der Menschen. Aber diese Liebe kann allerdings durch eine grosse Zahl anderer Naturwirkungen geschwächt, ja, in das Gegentheil, den Hass, verkehrt werden. Aber der Hass bleibt für den Menschen immer die Ausnahme, welche ihre besondere Begründung fordert.

Die Nacheiferung kann nicht wie das Mitgefühl behandelt und erklärt werden. Vielmehr entspringt dieselbe, wo sie auftritt, aus der Meinung, dass die Andern

ein Gut oder ein Nützlichendes erstreben. Daraus erst entspringt die Nacheiferung; sie ist keine blinde Nachahmung, selbst nicht bei Kindern. Deshalb tritt sie nicht ein, wo man das von den Andern Erstrebte als etwas kennt, was man selbst nicht mag. Man vergleiche III. D. 33.

39. Z. 1. 2. 3 E. zu L. 27. Diese Folgesätze sind selbstverständlich. Das Wohlwollen (*Benevolentia*) wird von Sp. zu eng gefasst. Es ist überhaupt das aus der Liebe hervorgehende Streben, dem Geliebten Freude zu bereiten und seinen Schmerz zu lindern, und es hat daher seine Quelle keineswegs bloss in dem Mitleiden, d. h. in einem Schmerz des Geliebten.

40. L. 28 B. Dieser L. ist die Folge aus III. L. 12 und 13. Das Unnatürliche in seinem Beweise entsteht nur daraus, dass Sp. keine Einwirkung der Seele auf ihren Körper anerkennt. Deshalb kann nach Sp. das Streben in der Seele es nur bis zu dem Vorstellen des Erstrebten bringen. Die Verwirklichung im Körper oder durch den Körper folgt nicht als Wirkung dieses Strebens oder Wollens und der Macht der Seele über die Glieder, sondern durch den unmittelbaren Parallelismus des Denkens und des Ausgedehnten; deshalb ist mit der Vollendung der Vorstellung in der Seele auch der Gegenstand körperlich da, was zu einer Art von Zauberei der Seele führt, die wunderbarer sich gestaltet als der Einfluss zwischen Seele und Körper nach der gewöhnlichen Meinung.

41. L. 29 B. Der L. erhält erst durch die folgende E. seine Deutlichkeit. Es ist das Ehrgefühl, von der L. 29 handelt. Die Begründung dieses Ehrgefühls im B. auf die blinde Nachahmung ist falsch. Die Lust aus der Ehre gehört zu den ursprünglichen elementaren Gefühlen der Seele und ruht auf einem Mehrsein, als die Andern in irgend einer Richtung und in dem Anerkenntniss dieses Mehrseins durch die Andern (Aesthetik I. S. 98).

42. E. zu L. 29. Der L. 29 ist so unbestimmt gefasst, dass er nicht bloss auf das Ehrgefühl, sondern

auch auf die allgemeine Menschenliebe bezogen werden kann. Obgleich beide Gefühle sehr verschieden von einander sind, stellt sie Sp. doch hier zusammen; unter Humanität ist diese Menschenliebe zu verstehen. Lob und Tadel werden von Sp. mangelhaft definirt; sie sind vielmehr blosser Urtheile über das Handeln eines Andern, welche sich auf eine Regel oder ein Ziel stützen, an dem die Handlung gemessen wird. So das Lob eines Schauspielers, eines Reiters wegen seiner Fertigkeit. Hier ist von eigener Freude des Lobenden keine Spur; ja, man verlangt ausdrücklich für das lobende Urtheil Unparteilichkeit, d. h. das Fernbleiben eigenen Interesses und eigener Lust.

Lob und Tadel beziehen sich ausserdem auf das sittliche Handeln; hier können sie sich mit Achtung oder Verachtung gegen den Handelnden verbinden, welche Gefühle aber keine Verwandtschaft mit der Lust haben (S. 95.)

43. L. 30 B. E. Nach diesem L. ist die Lust aus der Ehre nur die Folge des zunächst aus blindem Nachahmungstrieb entspringenden ehrgeizigen Handelns; in Wahrheit ist aber diese Lust aus der Ehre und dem Ruhm das Erste und das, was den Menschen zu dem ehrgeizigen Handeln treibt. Ruhm und Ehre sind deshalb nur im Grade unterschieden. Selbstzufriedenheit und Reue sind Gefühle sittlicher Natur, und deshalb sind ihre hier gegebenen Definitionen unrichtig.

44. L. 31 B. Z. E. Der L. 31 legt ebenfalls zu viel Gewicht auf die blinde Nachahmung, welche bei Erwachsenen und Verständigen viel weniger wirksam ist, als Sp. meint. Das Gefühl in dem Z. ist kein Ehrgeiz, sondern Herrschsucht, eine Besonderung der Lust aus der Macht; es hat mit der Ehre nichts zu schaffen; Sp. vermischt sie, weil er überhaupt bei der Eintheilung der Gefühle in Lust und Schmerz stehen bleibt und die elementaren Arten Beider nicht näher entwickelt. Das Weitere hierüber ist in des Verfassers Aesthetik I. S. 97 dargelegt. Da die Lust aus der Macht über Andere durch die Ohnmacht dieser Andern begründet wird, so ist es natürlich, dass die Andern den Herrschsüchtigen hassen, als die Ursache ihrer Ohnmacht. Hierauf be-

ruht zum Theil der Reiz der Freiheit. Diese Lust der Selbstbestimmung, diese Lust aus der Macht an sich und ohne Rücksicht auf ihre Folgen, ist eines der wichtigsten Gefühle in dem Leben des Einzelnen und der Völker. Es gehört zu den elementaren Lust-Gefühlen, kann sich aber mit sittlichen Gefühlen verbinden. Sp. erwähnt dieses wichtige Gefühl gar nicht, obgleich selbst die Nothwendigkeit alles Geschehenden, welche Sp. behauptet, mit diesem Gefühle sich verträgt. Auch hier zeigt sich der Mangel umfassender Beobachtung bei Sp.

45. L. 32 B. E. Dieser L. behandelt einen Colli-sionsfall von Lust und Schmerz. Es hängt von den besonderen Umständen ab, welches Gefühl das stärkere sein und das Handeln bestimmen wird. Ist der Andere uns gleichgültig, so wird der L. richtig sein; lieben wir ihn aber, so ist er falsch; einem geliebten Mädchen wird bekanntlich auch das Werthvollste geopfert. Das Mitleid kann allerdings durch Neid nicht getrübt werden, sondern nur die Mitfreude, weil man einen Andern nicht um das Schmerzliche, sondern nur um das Erfreuende beneiden kann. Allein die Folgerung in der E. für die Allgemeinheit des Neides ist falsch. Es hängt eben davon ab, ob der Neid nicht durch die Mitfreude (Liebe) gehemmt wird, wie unter Freunden, Eheleuten und in allen engeren Kreisen des Lebens der Fall ist.

46. L. 33 B. Hier sucht Sp. das in der Liebe liegende Verlangen nach Gegenliebe zu beweisen. Die Frage ist von hohem Interesse und wird in den philosophischen Systemen viel zu leicht und meist als selbstverständlich behandelt. Sp. thut dies zwar nicht; allein sein Beweis ist ungenügend. Die Liebe treibt nach Sp.'s Ausführung allerdings zur Erhaltung des Geliebten, also auch zur Erfreung desselben; aber woher diese Freude kommt, ist nach Sp. gleichgültig, weil jede Art der Freude schon die begehrte Wirkung enthält. Die besondere Freude der Gegenliebe ist also nicht bewiesen. Bei der Künstlichkeit des Systems ist dies nicht zu verwundern. Dies Verlangen nach Gegenliebe erklärt sich viel einfacher daraus, dass nur dadurch die in der unerwiderten Liebe enthaltene Abhängigkeit von dem Ge-

liebten aufgehoben und das natürliche Gleichgewicht zwischen beiden Theilen hergestellt wird (Aesthetik I. S. 99).

47. L. 34 B. In diesem L. wird die Lust aus der Gegenliebe mit der Lust aus der Ehre vermischt, obgleich beide wesentlich verschiedene elementare Gefühle sind. Die Ehre, der Ruhm beruht nur auf der Anerkennung Unserer durch die Andern (Aesthetik I. 98), wobei von Liebe zu diesen Andern keine Rede ist; im Gegentheil ist diese Anerkennung durch Feinde, oder der von unsern Feinden uns gezollte Ruhm, erfreuender als der von den Freunden.

48. L. 35 B. E. Die hier gegebene Erklärung der Eifersucht bleibt mangelhaft, weil die Grundbegriffe bei Sp. mangelhaft sind. Die Eifersucht ist allerdings der Schmerz aus der mangelnden Gegenliebe und der Neid, weil ein Anderer diese Gegenliebe gewonnen hat. Aber sie hebt deshalb nicht die Liebe zu dem Geliebten auf, da diese Liebe gar nicht von dessen Gegenliebe bedingt ist; im Gegentheil, die Eifersucht ist von der Fortdauer der Liebe bedingt. Verwandelt sie sich, wie Sp. meint, in Hass gegen die Geliebte, so wäre damit vielmehr die Eifersucht gehoben. Denn der Hassende fordert keine Gegenliebe.

49. L. 36 B. Z. E. Auch dieser Lehrsatz geräth ins Kleinliche und verfehlt den vollen Begriff der Sehnsucht (*Desiderium*). Man kann darunter allgemein das Begehren nach der Verwirklichung einer vorgestellten Ursache der Lust verstehen; gewöhnlich wird aber die Sehnsucht auf die Liebe bezogen und ist das Verlangen nach der Gegenwart des Geliebten. Es handelt sich also dabei nicht, wie Sp. meint, um Nebendinge, um Nebenumstände, sondern um die Hauptsache, um die Gegenwart des Geliebten selbst. Man sehnt sich nach der Geliebten, aber nicht nach der Kleidung, in der, oder nach dem Ort, wo man sie das erste Mal gesehen hat. Nur zufällig und geringfügig können diese Umstände das Gefühl mit bestimmen.

50. L. 37 B. Der L. spricht eine triviale Wahrheit aus, d. h. einen Satz, den Jeder stündlich an sich

selbst erfährt. Dessenungeachtet ist das Unternehmen Sp.'s, diesen Satz *a priori* zu beweisen, schwierig. Seine Wahrheit kann vielmehr nur aus der Beobachtung entnommen werden, und es zeigt sich dann, dass der Satz sorgfältiger gefasst werden muss, als hier geschehen ist.

Wenn die Traurigkeit in einer Verminderung der Macht zu handeln besteht, und diese Macht das Wesen des Menschen bildet, und das Streben oder Begehren nur das Wesen selbst ist (III. L. 7), so muss durch die Traurigkeit auch das Begehren des Menschen geschwächt werden, und es tritt also das Gegentheil von dem ein, was Sp. behauptet. Man bemerkt sofort, dass es nicht logisch ist, wenn Sp. sagt: »Die Traurigkeit widerspricht dem »Streben, und deshalb strebt der Mensch sie zu entfernen.« Nur weil der Satz nach der Erfahrung richtig ist, übersieht man das Lückenhafte dieses Beweises.

Was ferner die Fröhlichkeit anlangt, so weckt sie gar kein Begehren, sie ist eben das Ziel des Begehrens, mit dessen Erreichung es erlischt. Es kann sich vielleicht ein Streben einfinden, die Ursache der Fröhlichkeit sich zu erhalten; aber dies entspringt nicht aus der Fröhlichkeit, sondern aus der Furcht, sie zu verlieren, d. h. in der folgenden Zeit nicht zu haben; also aus einem Schmerze, und dieses Begehren tritt deshalb da nicht auf, wo der Besitz für sicher gehalten oder an den Verlust nicht gedacht wird.

51. L. 38 B. Dieser L. widerspricht in seiner Allgemeinheit der Erfahrung, und der Beweis gelingt Sp. hier nur deshalb, weil er früher den Hass falsch definirt hat. Man hasst nicht jeden Menschen, der eine Ursache des Schmerzes ist; oft steigt vielmehr die Liebe durch die Kälte der Geliebten oder durch die Schmerzen, welche sie dem Liebenden bereitet.

Auch folgt nach Sp.'s Lehre aus der Hemmung des Begehrens noch keine Traurigkeit; diese ist vielmehr nur eine Veränderung der Macht zu handeln, welche nach dem B. des vorigen L. mit dem Streben sich zu erhalten nicht identisch ist.

52. L. 39 B. E. Dieser L. anticipirt die erst später in Theil IV. folgende Lehre von der Collision der Gefühle

und Begehren. Deshalb bleibt auch der Beweis mangelhaft, obgleich der L. wahr ist. Die Collision der Begehren und die Beurtheilung ihrer Stärke erfordert eine sehr eindringende Untersuchung, welche erst später folgt.

Unter Gut versteht man im gewöhnlichen Sinne die äussere Ursache einer Fröhlichkeit, nicht diese selbst, und ebenso unter Uebel die Ursache des Schmerzes, nicht diesen selbst. Auch hier setzt sich Sp. zu leicht über diesen wohlbegründeten Unterschied hinweg. Wenn das Gute und Ueble nach Sp. identisch ist mit Freude und Schmerz, so sind seine hier gegebenen Definitionen andere wie früher. Hier wird das Gute und Ueble oder Freude und Schmerz aus dem Begehren abgeleitet; früher wurden sie als Steigerung oder Minderung der Macht zu handeln definirt. Dieses sind Nachlässigkeiten, die bei Sp. am wenigsten erwartet werden. Gut und schlecht haben hier keine Beziehung auf das Sittliche, sondern nur auf Lust und Schmerz. Sp. kennt kein besonderes Prinzip des Sittlichen, wie sich später zeigen wird.

53. L. 40 B. E. Z. 1. Dieser L. ist in dieser Allgemeinheit nicht wahr; er berührt, wie andere in diesem Theil III. nicht mehr einfache Gefühle und Begehren, sondern Collisionen widerstrebender Gefühle und Begehren, und solche Collisionen lassen sich nie in dieser Weise durch Regeln entscheiden, weil Alles von der unterschiedenen Stärke der collidirenden Gefühle abhängt. Wo deshalb eine starke Liebe besteht, oder bei gutmüthigen Menschen, wird der Hass keinen Gegenhass erwecken.

Auch ist der B. nur auf die Nachahmung der Affekte gestützt (III. L. 27), während der Gegenhass offenbar nicht aus einer solchen kindischen Nachahmung des Gegners entspringt. Sp. erkennt dies in der E. selbst an.

54. Z. 2 B. E. zu L. 40. Sp. giebt hier eine sinnreiche Erklärung, weshalb die Rache sich zunächst in Wiedervergeltung des gleichen Uebels geltend macht.

Der Begriff des Zornes (*Ira*) ist hier entstellt und mit Hass identificirt; denn in diesem liegt schon das Streben, dem Gehassten zu schaden, wie Sp. in III. L. 26 selbst dargelegt hat. Zorn hängt aber mit dem Hass

im gewöhnlichen Sinne gar nicht zusammen; Hass ist eine dauernde Gemüthsstimmung; Zorn ist eine vorübergehende Aufwallung, ein Affekt im eigentlichen Sinne, welcher Unterschied im Gegensatze zur kalten Ueberlegung bei Sp. unbeachtet bleibt. Deshalb gehört Zorn weit mehr zur Rache und unterscheidet sich von dieser nur durch die Hitze des Affekts; die Rache handelt mit Ueberlegung.

55. L. 41. B. Z. E. Das unter No. 54 Bemerkte gilt auch hier; der L. 41 ist nicht unbedingt wahr; es kommt auf die vergleichsweise Stärke der collidirenden Gefühle an. Die Definition der Dankbarkeit ist zu weit und fällt mit der Gegenliebe zusammen. Dankbarkeit ist allerdings eine Art der Liebe; ihr Eigenthümliches liegt nur darin, dass sie durch eine Wohlthat erweckt ist und mit deren Erwidern erlischt. Auch die Definition der Grausamkeit ist nicht richtig. Sie ist nicht davon bedingt, dass zugleich eine Liebe statt hat, sondern lediglich davon, dass aus Mangel an Mitgefühl der einem Andern zugefügte Schmerz über das nothwendige Maass ausgedehnt wird. Hat der Misshandelnde dabei zugleich Freude an diesem Schmerz des Andern, so nennt man es Bosheit.

56. L. 42 B. Der Beweis dieses an sich unzweifelhaften L. leidet, wie viele dieses Theiles, an Schwerfälligkeit in Folge der falschen Definitionen der elementaren Gefühle. Die Undankbarkeit erregt übrigens bei dem Wohlthäter weniger Schmerz, als sittliche Empörung; das Gefühl gehört also nicht zu den Lust- und Schmerzgefühlen, sondern zu denen der Achtung (*E.* 7).

57. L. 43 B. L. 44 B. E. Das zu No. 56 Bemerkte gilt auch für L. 43 und 44. Der L. 44 wird durch die Erfahrung in dieser Allgemeinheit nicht bestätigt, und der Beweis gelingt nur deshalb, weil Sp. den Hass fälschlich als eine Traurigkeit behandelt, während er ebenso oft auch eine Quelle der Lust ist, genau wie die Liebe. Beide unterscheiden sich nicht durch Lust und Schmerz, sondern dadurch, dass die Gefühle bei ihnen durch die entgegengesetzten Ursachen erweckt werden.

Der Liebende erfreut sich über die Lust des Geliebten; der Hassende betrübt sich über die Lust des Gehassten.

Die Consequenzen, welche Sp. in der E. aus diesen L. und Beweisen zieht, sind ganz richtig, und wenn er dabei auf Widersinnigkeiten geräth, so hätte ihn dies vielmehr auf die Unrichtigkeit der Prämissen aufmerksam machen sollen.

58. L. 45 B. Wenn der Hass, wie zu No. 57 bemerkt worden, nicht immer als Traurigkeit behandelt werden kann, so fällt auch der auf dieser Auffassung beruhende Beweis des L. 45.

59. L. 46 B. Der Beweis des L. 46 ruht auf III. L. 16. Dieser L. hat aber, wie zu No. 24 gezeigt worden, nur eine beschränkte Gültigkeit; deshalb gilt auch L. 46 nicht allgemein. Insbesondere kann, wenn auch ein solches Gefühl sich zunächst erhebt, es bei dem verständigen Menschen sehr leicht durch die Erwägung seiner Grundlosigkeit beseitigt werden.

60. L. 47 B. E. Auch L. 47 ist in dieser Allgemeinheit nicht richtig. Starker Hass hebt die Regel der allgemeinen Menschenliebe völlig auf; deshalb empfindet der stark Hassende bei dem Schmerz oder der Demüthigung des Gehassten nur Freude, ohne Beimischung von Schmerz.

Die Erinnerung und Erzählung vergangener Gefahren oder Uebel kann allerdings bald mit Lust, bald mit Schmerz sich verbinden; aber nicht deshalb, weil, wie Sp. meint, in der Erinnerung an sich die Gegenwart des Uebels vorgestellt werde, sondern weil die dabei gebotene Vergleichung mit der Gegenwart das Urtheil über die Lust derselben zu ihren Gunsten verrückt. Bleibt diese Beziehung bei Seite, versinkt der Mensch mit Vergessung der Gegenwart gänzlich in die schmerzlichen Bilder der Vergangenheit, so wirken diese Bilder schmerzlich, aber als Bilder, keine realen, sondern ideale Schmerzen (Aesthetik I. 102).

61. L. 48 B. Dieser L. 48 erscheint ziemlich trivial; Sp. hat ihn nur aufgestellt, weil er ihn zum Beweise des L. 49 braucht.

62. L. 49. B. E. Wenn die Menschen nach der gewöhnlichen Meinung für frei gehalten werden, so bleibt für das Unfreie nur das Thierreich und das Leblose. Gegen letzteres besteht nach der Erfahrung weder Liebe noch Hass; und wenn die Definitionen Sp.'s dennoch dahin führen, so hätte dies Sp. vielmehr gegen die Richtigkeit seiner Definitionen bedenklich machen sollen. Auf Thiere dehnen sich die Affekte nur dann aus, wenn man sie wie menschliche Wesen behandelt. Hieraus erhellt, dass die allgemeine Menschenliebe nicht in der Weise, wie es in der E. geschieht, begründet werden kann.

63. L. 50 B. E. Der Lehrsatz 50 und sein Beweis bedürfen keiner Erläuterung. Wichtiger ist der Satz in der E., dass man das Gehoffte leicht glaubt und das Gefürchtete schwer glaubt. Dieser Satz hat die Erfahrung für sich; aber der Beweis, den Sp. hier dafür bietet, ist ungenügend. L. 25, auf den sich Sp. beruft, spricht nur von dem Begehren nach dem Gehassten; aber Glauben ist etwas anderes wie Begehren. Nach realistischer Auffassung gehört das Begehren zu den seienden Zuständen der Seele, das Glauben zu den Wissensarten (*E.* 60). Im Glauben ist die Gewissheit (*E.* 59) enthalten; diese hat ihre bestimmten Ursachen, und zu diesen gehören auch die Gefühle der Lust, und deshalb allein steigert die Lust aus der Hoffnung den Glauben an ihre Erfüllung über das natürliche oder gegenständliche Maass.

64. L. 51 B. Durch diesen L. 51 wird die Gesetzlichkeit in den Affekten, welche Sp. bis jetzt festgehalten und in ihrer Besonderung dargelegt hat, wieder völlig vernichtet oder wenigstens zu einer für den Menschen unerkennbaren gemacht. Der Beweis bleibt dabei mangelhaft, da der Unterschied in den menschlichen Körpern der Einzelnen nicht bewiesen, sondern nur vorausgesetzt ist. Sp. versäumt, diese Unterschiede der Personen selbst weiter zu verfolgen und auf Gesetze zurückzuführen. Es ist richtig, dass die äussere Ursache nicht allein das Gefühl als Wirkung bedingt, sondern dass noch eine zweite in der Person des Fühlenden enthaltene Ursache dabei mitwirkt. Es ist dies mit einem

allgemeinen Namen die Empfänglichkeit (Aesthetik I. 105). Allein diese unterliegt ebenso festen Gesetzen wie jene äussern Ursachen, und es ist möglich, diese Gesetze zu ermitteln und auf diese Weise durch die Verbindung beider wirkenden Ursachen jene anscheinende Zufälligkeit der Gefühle zu beseitigen. Ein Anfang dazu ist von dem Verfasser in seiner Aesthetik I. 105 gemacht worden. Sp. hat dies völlig verabsäumt und damit die praktische Brauchbarkeit der in diesem Theile aufgestellten Gesetze selbst gehindert. Auch hier zeigen sich die Mängel einer Methode, welche über dem Denken und Beweisen die Beobachtung verabsäumt.

65. E. zu L. 51. Sp. geht zu weit, wenn er behauptet, das Urtheil über die Neigungen, Temperamente und Charaktere der Menschen stütze sich lediglich auf die individuelle Gefühlsweise des Urtheilenden. Es mag dieser Moment sich oft in das Urtheil mitbestimmend einmischen; allein bei verständigen Personen tritt es zurück gegen das allgemeine Maass, was sich aus dem Durchschnitt Aller und aus der allgemeinen Sitte ergibt. Deshalb kann ein Historiker über die Tapferkeit eines Soldaten ganz richtig urtheilen, wenngleich er selbst zu den furchtsamen Personen gehört. Sp. leidet an einer den Philosophen oft anhängenden Verachtung dessen, was man öffentliche Meinung oder die Stimme des Volkes nennt. Indem die einsame Speculation den Philosophen weit abführt von dem Vorstellen des gewöhnlichen Lebens, vergisst er leicht, dass er selbst auf grösseren Abwegen sich befindet als jenes, und dass die allgemeine Stimme, als das Ergebniss der Beobachtungen von Jahrtausenden, mehr Beachtung verdient, als der Philosoph in seiner Ueberhebung ihr zugestehen mag. Die Definitionen der Reue und der Selbstzufriedenheit sind fehlerhaft, da sie zu den sittlichen Gefühlen gehören, welche mit Lust und Schmerz nichts zu thun haben.

66. L. 52 B. Sp. kommt in diesem L. und seiner Erläuterung zu einer Frage von hoher Wichtigkeit. Obgleich Sp. nach dem Bisherigen keine andern Affekte kennt als die der Freude und des Schmerzes, so führte ihn die Beobachtung doch auch zu Zuständen, welche

zwar auch zu den Gefühlen gehören, aber doch weder Lust noch Schmerz enthalten. Es sind dies jene Gefühle, die man im Mangel eines bessern Wortes mit dem Namen der Achtungs-Gefühle bezeichnen kann (*E.* 7), und zu denen auch die sittlichen und religiösen Gefühle gehören. Es ist ein Verdienst Kant's, diesen Gegensatz der sittlichen Motive gegenüber denen der Lust wieder zur vollen Erkenntniss gebracht zu haben. Ein Jeder macht schon an sich selbst die Erfahrung, dass sein Handeln nicht ununterbrochen durch die Motive des Nutzens und der Lust bestimmt wird, sondern dass Fälle eintreten, wo sein Entschluss und sein Handeln durch die Achtung vor dem sittlichen Gebot bestimmt wird, und dass dies selbst da mitunter geschieht, wo die Motive der Lust auf das Stärkste dagegen sind. Diese eigenthümliche Natur der sittlichen Gefühle hat Sp. in ihrer Reinheit und Allgemeinheit nicht erkannt; er sucht überall diese sittlichen Motive aus denen der Lust und des Nutzens abzuleiten und darin aufzulösen. Dies geschieht nun auch hier, und darin liegt der Mangel dieser Sätze und Beweise. Sp. hat in dem Zustand der Bewunderung richtig das elementare Gefühl der Achtung erkannt; er giebt auch eine Ableitung dieses Gefühls, die der Wahrheit nahe kommt; allein durch die Mängel seiner Grundbegriffe ist er genöthigt, auch diese Achtungsgefühle auf Gefühle der Lust und des Schmerzes zurückzuführen und deshalb grösstentheils falsch zu definiren.

Der L. 52 behandelt an sich nur die Aufmerksamkeit. Diese ist kein Gefühl, sondern eine Wissensart (*E.* 58), und Sp. bemerkt richtig, dass die Stärke der Vorstellung steigt, wenn die Zahl der daneben gegenwärtigen Vorstellungen in der Seele abnimmt, oder wenn der Gegenstand ein neuer ist. Was Sp. als Beweis dieser Sätze bietet, ist kein Beweis, sondern nur die Aufnahme dieser Sätze aus der Erfahrung. Man vergleiche III. D. 4 unten.

67. E. zu L. 52. In dieser *E.* springt nun aber Sp. von der Wissensart oder von der Aufmerksamkeit zu etwas ganz Anderem über. Die Zustände der Bewunderung sind kein Wissen, keine Aufmerksamkeit, sondern

Gefühle, mit denen sich nur folgeweise die aufmerksame Betrachtung des Bewunderten verbinden kann. In der Bewunderung liegt die Lähmung des Ichs, während in den Lustgefühlen die Stärkung des Ichs enthalten ist; dabei kann sich die Aufmerksamkeit und das Neue mit beiden verbinden. Das Nähere kann hier nicht dargelegt werden; es wird in dieser Beziehung auf des Verfassers Aesthetik I. 111 verwiesen. Dort ist auch ausgeführt, dass die Ehrfurcht ihre Grundlage nur in der Erhabenheit, d. h. in der unermesslich grossen Kraft eines gegenüberstehenden Wesens hat. Die sämtlichen Definitionen, die Sp. hier von einzelnen Gefühlen giebt, leiden daran, dass er das in ihnen enthaltene sittliche Gefühl in seiner eigentlichen Natur verkennt und auf Lust- oder Schmerzgefühle zurückzuführen sucht. Insbesondere mangelhaft ist die Definition der Verachtung. Sie ruht nicht auf einem Fehlenden sondern auf einem Wirklichen, Positiven, womit sich der schwache Mensch der erhabenen Macht der Autoritäten entgegenstellt und seinen Willen festhält (Aesthetik I. 117).

68. L. 53. B. Z. Dieser L. ist erfahrungsmässig wahr; Sp. behandelt hier die Lust aus der Macht und die Lust aus dem Leben oder Dasein an sich (Aesthetik I. 101); allein der Beweis, den Sp. giebt, ist ungenügend. Denn nach III. L. 11 ist Freude nur der Uebergang zu grösserer Macht; ändert sich die Macht zu handeln nicht, so kann keine Freude entstehen, und folglich kann auch die Betrachtung dieser Macht keine Freude enthalten, wie hier behauptet wird.

69. L. 54. B. Dieser L. 54 ist nur die Wiederholung früherer Lehrsätze, insbesondere des L. 12 und L. 26 III.; L. 54 dient nur zur Vorbereitung von L. 55.

70. L. 55 B. Z. 1. 2. E. Der Beweis des L. 55 leidet an demselben Mangel, der bei L. 53 gerügt worden ist. Die blossen Ohnmacht ist noch kein Schmerz; diese liegt nur in dem Uebergang aus einer grössern zu einer geringern Macht. Nicht die Ohnmacht oder Schwäche als ein sich gleich bleibender Zustand, sondern die Verminderung der Macht ist nach Sp. die Traurigkeit. Die

Zustände der Niedergeschlagenheit und Selbstzufriedenheit sind weit mehr sittlicher Natur. Die in der E. zu Z. 1 besprochenen Gefühle ruhen auf der Lust aus der Macht und aus der Ehre. Indem die Ehre auf einem Vorzuge vor den Andern beruht, folgt daraus leicht der Neid und die Selbstüberschätzung. Dessenungeachtet kann man nicht mit Sp. sagen, dass die Menschen von Natur zum Hass und Neid geneigt sind; das gilt nur, so weit sie von Ehrgeiz erfüllt vorgestellt werden; allein neben dem Gefühl für Ehre besteht noch eine grosse Zahl anderer Gefühle in dem Menschen, welche jenem die Wage halten, so dass jener Schluss unrichtig ist.

Wenn die Menschen die Andern nicht um ihre Tugend beneiden, so liegt dies nicht in dem von Sp. angeführten Grunde, sondern in der Natur der Tugend selbst. Sie ist ein sittlicher Zustand und insofern dem Neid entgegengesetzt; und es wäre deshalb ein Widerspruch, wenn man aus einem Laster nach der Tugend verlangte. Der Neid kann sich wohl auf die aus der Tugend hervorgehenden Vortheile richten, wie Ehre, Vermögen, aber nicht auf die Tugend an sich.

71. L. 56 B. E. In L. 51 ist gesagt, dass die Affekte nach der Eigenthümlichkeit des Menschen verschieden sind. Hier folgt das Zweite, dass die Affekte auch nach der Eigenthümlichkeit der sie erweckenden Gegenstände sich unterscheiden. Der B. des Sp. dafür ist in seinem Sinne richtig; er ruht auf seinen selbst gemachten Definitionen. Nach der Beobachtung ist der L. 56 jedenfalls in dem Umfange, wie er gestellt ist, nicht wahr. So wie schon in der körperlichen Welt ein bestimmtes Ergebniss, z. B. das Gleichgewicht einer Wage, ebenso gut durch ein Gewicht von Eisen wie von Blei erreicht werden kann und von dem Unterschied des Metalls nicht berührt wird, so kann auch ein Gefühl für die Unterschiede verschiedener es erweckender Gegenstände unempfindlich sein. Nach dem wahren Begriff hat die Folge (Wirkung) mit der Ursache nichts gemein; mithin auch das Gefühl nichts mit seiner Ursache. Nur die Beobachtung kann hier belehren, und diese bestätigt den L. 56 bei den Gefühlen nur bis zu einem gewissen

Grade. Für das Begehren ist dagegen der L. 56 geradezu falsch, weil dies an sich nur Unterschiede der Stärke und der Dauer kennt, aber keine weitere Besonderung. Das Begehren nach einer Flasche Wein ist, abgesehen von der Stärke und Dauer, genau dasselbe, wie das Begehren nach einem Orden und das Begehren, einem Armen zu helfen. Der Unterschied in den begehrten Gegenständen wirkt keinen Unterschied in dem Begehren selbst.

72. L. 57 B. E. Dieser Lehrsatz 57 ist nur eine Verallgemeinerung von L. 51; er hätte deshalb vor diesen gehört. Sp. kann den Beweis nur dadurch führen, dass er hier nicht bloss das Begehren mit dem Wesen eines Dinges identificirt, sondern auch die Traurigkeit und Fröhlichkeit mit dem Begehren für ein und dasselbe erklärt. Diese Methode, welche Sp. so häufig anwendet, ist verwerflich; es kann sein, dass das Eine mit dem Andern untrennbar verbunden ist, dass das Eine die Ursache des Andern ist; allein daraus folgt noch keine Identität Beider, welche, wenn sie wirklich vorhanden wäre, alle Unterscheidung Beider unmöglich machen würde. Ebenso hebt der Unterschied in der Besonderung nicht das Dasein eines Gemeinsamen auf; so kann in der Lust des Pferdes und des Menschen, wie in der Lust des Betrunknen und des Philosophen sehr wohl neben dem Besondern auch ein gemeinsamer oder gleicher oder allgemeiner Bestandtheil enthalten sein; ja, er muss darin enthalten sein, weil sonst diese Zustände nicht sämmtlich als Lust gelten könnten. Dergleichen Betrachtungen, wie sie Sp. hier bietet, haben deshalb keinen Werth, weder für das Erkennen noch für das Handeln.

73. L. 58 B. L. 59. B. E. Der L. 58 folgt unzweifelhaft aus den Definitionen des Sp. Wenn die Macht zu handeln die Freude ist, so muss natürlich diese Freude in einem Zustande reinen Handelns auch enthalten sein.

Nur das eine Bedenken bleibt, dass nach III. L. 11 die Freude nicht in der Macht an sich, wie hier behauptet wird, sondern nur in ihrer Vermehrung enthalten ist, wie Sp. auch später III. D. 2 und 3 ausdrücklich an-

erkennt. Dieser Mangel des Beweises ist schon früher gerügt. Deshalb bleibt auch der B. von L. 59 ungenügend. Auch die Verminderung der Macht zu handeln oder zu denken lässt noch eine solche Macht zu handeln an sich bestehen; sie vermindert sie bloss; die Seele bleibt also auch in und während dieser Verminderung noch handelnd oder denkend, und demnach wäre die Traurigkeit überhaupt und selbst als leidender Zustand unmöglich. Verträgt sich aber die Traurigkeit mit dem Handeln, so kann wieder L. 59 nicht bestehen.

Wenn nach realistischer Auffassung das Handeln der Seele oder ihr Erkennen für sie nur eine Lust und kein Schmerz ist, so liegt dies darin, dass diese Erkenntniss ein neues Wissen oder eine Bethätigung der Macht enthält, mithin die Lust aus dem Wissen und aus der Macht gewährt (Aesthetik I. 97). Es ist diese Lust aber keine Eigenthümlichkeit des Erkennens. Dieselbe Lust ist in der Neugierde und in vielen Spielen der Kinder enthalten.

In der E. behandelt Sp. die Tugenden, welche nach seiner Ansicht aus der Thätigkeit der Seele entstehen; wo mithin die Seele handelt oder, was dasselbe bei Sp. sagt, wo die Vernunft sie leitet. Dies ist ein neues Prinzip, was Sp. hier nur beiläufig erwähnt; erst im IV. und V. Theile wird es entwickelt. Sp. führt durch dieses Prinzip des Handelns, welches als solches schon die Tugend sein soll, einen Gegensatz gegen das Prinzip der Selbsterhaltung und des Nutzens ein, was er bisher allein behandelt hat. Diesen Gegensatz beseitigt Sp. auch später nicht vollständig; es kann hier vorläufig nur angedeutet werden, dass das vernünftige Handeln nach Sp. mit dem auf die Lust und den Nutzen gerichteten Handeln in dem Inhalte zusammenfällt.

74. E. zu L. 58. In dieser E. kommt Sp. auf die oben (S. 107) erwähnte Empfänglichkeit als der zweiten Bedingung neben der äussern Ursache für die Entstehung der Gefühle. Er bleibt aber bei einem einzelnen Falle stehen, ohne in die Tiefe und Bedeutung dieser Bedingung irgend näher einzugehen, obgleich keine Ethik ohnedem begründet werden kann (Aesthetik I. 105.). Auch hier zeigt sich Sp.'s Eigenthümlichkeit; als Sohn der scholastischen Philosophie vertraut er nur dem

Denken; die Bedeutung des Wahrnehmens wird noch völlig verkannt, obgleich es doch bei jedem Schritt zu Hülfe geholt werden muss.

75. Definitionen der Affekte. Sp. verlässt hier seine streng geometrische Methode und wiederholt in freierer Weise noch einmal den Inhalt des dritten Theiles. An sich zeigt dies einen Mangel in der vorgehenden Darstellung an. Die Geometrie kennt solches Verfahren nicht. Zum grössten Theil giebt Sp. hier eine Wiederholung des Früheren, nur in anderer Ordnung. Es wird deshalb nur da eine Erläuterung folgen, wo etwas Neues auftritt, im Uebrigen wird auf das früher bei den einzelnen Lehrsätzen Gesagte Bezug genommen.

76. D. 2. und 3. Erkl. Es ist bereits oben bemerkt, dass Sp. die hier streng formulirte Definition der Fröhlichkeit und Traurigkeit nicht immer genau innegehalten hat. In III. L. 59. 53. wird auch die Macht an sich und die Vorstellung derselben als Fröhlichkeit behandelt. Sp. war zu der in diesen D. 2. und 3. enthaltenen Beschränkung vorzüglich deshalb genöthigt, weil die Affekte von Gott abgehalten werden mussten, dessen Macht unendlich ist, und dessen Fröhlichkeit oder Affekt deshalb auch unendlich sein müsste, wenn die Macht allein diesen Affekt bewirkte. (Man vergleiche V. L. 32. 35. 36.)

77. D. 4. Erkl. Hier behandelt Sp. den Zustand der Bewunderung als blosser Wissensart, d. h. als Aufmerksamkeit; wie dies oben zu L. 52 dargelegt worden ist. Sp. sträubt sich in Folge dessen, die Bewunderung als Affekt gelten zu lassen. Wäre sie nur Wissensart, so hätte Spinoza Recht; allein sie ist vielmehr ein Gefühl, zu dem auch die sittlichen Gefühle gehören.

78. D. 6. Erkl. Sp. bekämpft mit Recht die Definition der Liebe, wonach sie nur in dem Streben, sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, bestehen soll. Sp. macht mit Recht geltend, dass die Liebe zunächst Gefühl ist und das Begehren erst Folge. Diese

Folge verlangt überdem nicht immer die Vereinigung oder Nähe; oft führt auch die Liebe zur Trennung, wenn das Glück des Geliebten sie erfordert. Auch bleibt der Begriff der Vereinigung dabei völlig unbestimmt; es giebt gar viele Arten der Einheit, die freilich Sp. nicht untersucht hat (*E.* 53).

79. D. 12. 13. Unter Zweifel über den Ausgang einer vergangenen Sache ist zu verstehen, dass die Nachricht über diesen Ausgang noch fehlt und mit Hoffnung oder Furcht erwartet wird. Dies gilt auch für diese Ausdrücke in D. 14 bis D. 17.

80. D. 17. Den Gegensatz der Freude bilden nicht die Gewissensbisse, sondern der Aergers; jene gehören zu den sittlichen Gefühlen.

81. D. 24. Hier giebt Sp. unter Barmherzigkeit die richtige Definition der Liebe überhaupt; die Barmherzigkeit ist aber nur eine Unterart der Liebe, sofern sie auf die Abhülfe des vorhandenen Elendes abzielt.

82. D. 27. Erkl. Die Reue gilt in den Systemen als ein Hauptbeweismittel für die Wahlfreiheit des Menschen, welche Sp. nicht anerkennt. Sp. macht sich die Beseitigung dieses Beweismittels sehr leicht, indem er den Schmerz der Reue nicht leugnet, auch nicht die Meinung der Freiheit in dem Reuigen, aber diese Meinung für einen Irrthum erklärt. Das Auffallende bleibt nur, dass dieser Irrthum trotz aller Belehrung nicht verschwindet, und dass selbst, nachdem die Philosophen auf die Motive des Handelns so deutlich und wiederholt aufmerksam gemacht haben, dennoch die Unkenntniss dieser Motive bestehen bleiben sollte. Dies deutet auf Umstände, die sich nicht so leicht beseitigen lassen, wie Sp. hier meint, die vielmehr eine tiefere Untersuchung fordern. Das Nähere kann hier nicht gegeben werden und ist anderwärts dargelegt (*Aesthetik* I. 121.)

In der Erkl. führt Sp. die sittlichen Begriffe auf die Erziehung zurück. Es ist damit ein Theil, aber lange nicht die volle Wahrheit getroffen. Man könnte zunächst fragen: Woher sind diese Begriffe den Eltern

gekommen? Will man nicht in die unendliche Reihe sich verwickeln, so muss man also nach andern Grundlagen des Sittlichen sich umsehen (Aesthetik I. 112).

83. D. 31. Erkl. Die Scham gehört weit mehr zu den sittlichen Gefühlen, als zu denen der Lust. Sp. stützt sie nur auf das Gefühl der Ehre; sie hat da eine Stelle; allein sie hält auch von unsittlichen Handlungen zurück, bei denen die Ehre und der Ruhm nicht in Frage kommen.

84. D. 38. Hier wiederholt Sp. nicht nur die falsche Definition der Grausamkeit aus E. L. 41 III., sondern steigert dies Falsche dadurch, dass die Liebe zu den grausam Behandelten nicht dem Grausamen selbst innewohnen braucht, sondern nur den Zuschauern.

85. Allgemeine Definition der Affekte. Man wird diese Definition weniger treffend finden als die frühere. Dies kommt daher, dass Sp. zwei durchaus verschiedene Elementar-Zustände der Seele, das Gefühl und das Begehren, unter das eine Wort: Affekt zusammenfasst; damit wird es unmöglich, von dem Affekt eine verständliche und entsprechende Definition zu geben. Die sonstigen Schwierigkeiten in dieser Definition entspringen daraus, dass Sp. keinen Einfluss zwischen Seele und Körper zulässt. Dadurch ist er zu jenem zauberhaften Parallelismus beider genöthigt, der viel räthselhafter ist als jener Einfluss. Dabei soll die Seele nach Sp. doch nur das wissende oder vorstellende Duplikat ihres Körpers sein, womit natürlich die seienden Zustände der Seele als solche aufgehoben sind und zu einem blossen Vorstellen herabgesetzt werden. Jede Selbstbeobachtung widerspricht dem; die Lust und der Schmerz, sowie das Begehren werden in dieser sehr bestimmt von dem Wissen dieser Zustände unterschieden.

86. Schluss des dritten Theiles. Wie am Eingange dieses Theiles III. angedeutet worden, enthält dieser Theil nur eine Philosophie der Gefühle und Begehren der Seele, ohne alle Einmischung sittlicher und religiöser Prinzipien. Diese Affekte nimmt Sp. hier

nur als natürliche Vorgänge, deren Wesen und Gesetze er zu erforschen sucht, gleichviel, ob es sich dabei um Gutes oder Böses, um Frommes oder Gottloses handelt. Eine solche freie Betrachtung der Seelenzustände ist von hoher Bedeutung für die Wissenschaft; erst damit erhielt später die Beobachtung Raum, von welcher Sp. freilich nur erst einen dürftigen Gebrauch gemacht hat. Indem Sp. dies versäumte und dem Denken zu sehr vertraute, erklärt es sich, dass er dies Gebiet nicht erschöpft hat. Wenn der Leser die von dem Verfasser an einer andern Stelle (Aesthetik I. 93—148 gegebene Darstellung dieser Zustände mit dem Inhalte dieses III. Theiles der Ethik vergleicht, so wird dies deutlicher werden.

Als die wichtigsten Mängel in Sp.'s Darstellung lassen sich geltend machen, 1) dass Sp. nur Gefühle der Lust und des Schmerzes kennt; die zweite grosse Klasse der Gefühle, die der Achtung sind ihm völlig unbekannt; er sucht sie, wo er sie trifft, in jene umzuwandeln. 2) Selbst innerhalb der Lust-Gefühle bleiben wichtige Arten unerörtert; insbesondere die Lust aus dem Bilde der Lust, oder deutlicher, die idealen Gefühle aus dem Schönen. Andere Arten werden nur oberflächlich behandelt; so die Lust aus dem Wissen, die Lust aus der Macht, die Lust aus dem Leben. 3) Die zweite Bedingung, welche neben der äusseren Ursache auf die Entstehung der Gefühle einwirkt, die Empfänglichkeit des Fühlenden, wird nur in zwei vereinzelt Fällen berührt, aber der reiche Inhalt dieser wichtigen Zustände nirgends entwickelt (Aesthetik I. 105). 4) Neben diesen Mängeln des Inhaltes bestehen ebenso grosse Mängel in der Darstellung. Sp. hält noch hier an der Meinung fest, Alles beweisen und mittelst der logischen Folgerung ein Neues erreichen zu können; während das Neue doch nur aus der Beobachtung entnommen werden kann und auch von Sp. nur entnommen wird. Dadurch wird die Darstellung schwerfällig, und doch bleiben die Beweise ungenügend. 5) Indem Sp. dabei an seinen obersten Grundsätzen festhält, dass die Attribute keinen Einfluss auf einander haben, dass die Seele nur ein Wissen und eine Vorstellung ihres Körpers ist, dass das Wahrnehmen nie den fremden Körper erreicht und immer ein verworrenes Wissen liefert, dass die Wahrheit nur in der

logischen Konsequenz besteht; ist er genöthigt, die aus der Erfahrung entlehnten Thatsachen zu verdrehen und zu entstellen, um sie mit diesen Prinzipien in Uebereinstimmung zu bringen. 6) Daher auch seine Neigung, Alles zu identifiziren und die Unterschiede auszulöschen, wo er dessen zur Führung seiner Beweise bedarf. Es ist merkwürdig, dass sich diese Mängel beinahe sämmtlich auch in dem Systeme Hegel's wiederfinden. Die zeigt, wie sehr Sp. auf Hegel eingewirkt hat.

Vierter Theil.

Von der menschlichen Knechtschaft oder von den Kräften der Affekte.

1. Vorrede. In diesem vierten Theile der Ethik tritt Sp. seiner eigentlichen Aufgabe näher; er wendet sich zu den Prinzipien des menschlichen Handelns und setzt dies im fünften Theile fort. Die obersten Begriffe hierbei sind für Sp. die Freiheit und die Unfreiheit. Beide hängen mit Sp.'s Begriff des Handelns zusammen. Wir sind nach Sp. frei und handeln, wenn wir die alleinige und ausschliessliche Ursache einer Veränderung sind, wenn diese Folge sich aus unserem Wesen allein vollständig ableitet; wir sind unfrei und leiden, wenn wir nur die partielle Ursache solcher Veränderungen sind. Da die Seele nach Sp. nur ein Denken ist und ihre seienden Zustände bei Sp. sich in ein Wissen auflösen, so ist alle Bewegung, aller Wechsel in der Seele nur ein Wechsel im Wissen, und die Seele ist deshalb nur dann handelnd und frei, wenn sie das Wesen der Dinge kennt und die Kenntniss des Endlichen und Einzelnen sich nur als logische Folgerung aus ihrem Wesen ableitet; dann erkennt die Seele. Dagegen ist das auf

Wahrnehmung oder Erinnerung ruhende Wissen der einzelnen Dinge oder das bildliche Vorstellen (*imaginatio*) nur ein verworrenes Wissen, bei dem die Seele nur partiell als wirkend auftritt, und deshalb fällt dieses Wissen in die Unfreiheit und das Leiden der Seele. Aehnliches findet auch für den Körper statt, der überall parallel mit der Seele sich verändert, leidet und handelt.

So weit mithin die Affekte ihre Ursache zum Theil in fremden Gegenständen haben, ist der Körper und die Seele bei denselben leidend und in Knechtschaft. Die Freiheit kann zunächst nur von der Seele kommen, wenn sie sich zu dem Erkennen des Wesens der Dinge und Gottes erhebt; dann wird sie frei, und diese Freiheit führt auch zur Freiheit ihres Körpers und zur Bezähmung der Affekte. Das sittliche Prinzip Sp.'s liegt also in der Erkenntniss. Sie ist das Ziel, wonach der Mensch ausschliesslich zu streben hat. Sie führt zur Einheit mit Gott, welcher in seinen Attributen das Wesen der Dinge enthält und damit identisch ist. Deshalb tritt die Seele selbst durch diese Erkenntniss des Wesens in Gott ein; sie ist insofern unsterblich; das Vergängliche in ihr ist nur das bildliche Vorstellen und die Erinnerung. Umgekehrt ist Gott selbst in dem Erkennen der Seelen gegenwärtig, und die Liebe Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott ist nach Sp. ein und dasselbe.

Die Bedenken und Schwierigkeiten, welche diesen Ansichten Sp.'s entgegenstehen, werden später erörtert werden. Hier kam es nur darauf an, das Prinzip im Allgemeinen klar zu legen und damit das Verständniss des Folgenden zu erleichtern.

In diesem Prinzip der Erkenntniss verliert sich der bisherige egoistische, auf den Nutzen und die Selbsterhaltung gegründete Charakter des Systems; das Erkennen scheint die Lust als Motiv von sich ganz abgethan zu haben; indess wird sich zeigen, dass bei der Entfaltung dieses Prinzips und bei dem bestimmten Handeln diese egoistische Seite wieder heraustritt, und dass selbst die Sorge für die Nebenmenschen und die Gestaltung des Allgemeinen und des Staates bei Sp. nur auf die Selbsterhaltung des eigenen Ichs gegründet wird. Sp. beseitigt diesen Gegensatz damit, dass das aus dem Wesen eines Gegenstandes abfliessende Vorstellen allemal ein Erkennen

ist, weil es von keiner fremden Ursache bestimmt wird, und dass ebenso das aus diesem Wesen abfließende Begehren allemal auf die Selbsterhaltung und die Fröhlichkeit gerichtet ist (IV. L. 23. 24).

Sp. behandelt in dieser Vorrede den Begriff des Guten und der Vollkommenheit mit ihren Gegensätzen. Er lehrt hier selbst, dass die Vollkommenheit nur ein Beziehungsbegriff ist, welcher von dem Zwecke abhängt. Deshalb ist ein und dieselbe Sache vollkommen und auch unvollkommen, je nach dem Ziele, an dem die Vollkommenheit gemessen wird. Sp. behandelt das Gute als denselben Beziehungsbegriff, der mithin für sich keinen Inhalt hat. Dies ist ein Mangel. Insofern Sp. unter Gut auch das Sittliche versteht, hat dieses an den Geboten der Autoritäten (Gott, Fürst, Volk, Vater) seinen festen, gegebenen Inhalt und ist kein blosser, inhaltloser Beziehungsbegriff. Was nun die Vollkommenheit anlangt, so bleibt Sp. seinem zuerst von ihr gegebenen Begriffe schon in dieser Vorrede nicht treu, indem er später die Vollkommenheit mit Realität gleichstellt. Sp. selbst erklärt hier die Realität für das Seiende, also für den geraden Gegensatz der blossen Beziehungen des Denkens. Später identifizirt Sp. die Vollkommenheit sogar mit der Macht und dem Wesen der Dinge; dies sind Schwankungen und Aushülfen, welche die Folgerichtigkeit und Verständlichkeit seines Systems sehr erschüttern.

Sp. spricht hier auch von einem Muster des Menschen, was er als Grundlage seiner Lehre benutzen wolle. Auf dieses Muster solle der Einzelne bei seinem Handeln hinblicken; es solle das Ziel seines sittlichen Handelns sein. Diese Begriffe stimmen mit der gewöhnlichen Meinung, wonach die Menschen frei wählen können; allein sie sind schwer mit Sp.'s System zu vereinigen, das keine Wahlfreiheit kennt, sondern alles Handeln und Denken im Menschen, wie in der ganzen Natur nach festen Gesetzen mit logischer Nothwendigkeit erfolgen lässt. Ist dies Letztere der Fall, so ist ein solcher Mustermensch völlig unnütz; der Einzelne kann ihm doch nicht folgen, wenn es nicht in der nothwendigen Reihe seines Handelns so bestimmt ist. Ein solches Muster erscheint daher für den Menschen ebenso verkehrt, als wenn man den Bäumen die Musterbilder ihrer Gattung zur Nach-

ahmung vorhalten wollte; selbst wenn die Bäume es verständen, müssten sie dennoch so wachsen, wie ihre Keime und Boden, Wind und Wetter es mit sich bringen. Diese Inkonsequenz hat schon Trendelenburg gerügt; doch tritt in der wirklichen Lehre dieser Mangel nicht hervor, und Sp. hat in dieser Vorrede sich nur dem gewöhnlichen Vorstellen anbequemen wollen.

Wichtig ist, dass Sp. in dieser Vorrede den Ausdruck: »Gott oder Natur« gebraucht; dies zeigt, dass Sp. beide als identisch gelten.

2. D. 1. 2. Diese Definitionen stimmen in den Worten nicht mit denen der Vorrede. Es ist dies eine Folge des unter No. 1 dargelegten Schwankens in dem Prinzip, was Sp. für das Handeln hinstellt.

3. D. 3. 4. Die Existenz eines Einzeldinges hat nach Sp. ihre Ursache entweder in dem Wesen desselben (wie bei Gott, aus dessen Begriffe oder Wesen auch sein Dasein nach Sp. folgt) oder in der kausalen Reihe der Einzeldinge, wo eines die Ursache des andern ist (I. L. 33. E. 1).

Eine Existenz dieser zweiten Art, die also nicht aus dem Wesen des Dinges folgt, nennt Sp. hier zufällig, selbst wenn sie innerhalb der kausalen Reihe nothwendig ist. Möglich nennt Sp. ein Ding, wenn seine Nothwendigkeit zwar in die kausale Reihe fällt, aber der Mensch diese Nothwendigkeit nicht erkennt. Die Begriffe von zufällig und möglich gelten also nur für die Zustände (*modi*) der Substanzen, sofern sie die kausale Reihe der Einzeldinge ausmachen. Das Zufällige macht Sp. damit zu einer gegenständlichen Eigenschaft, während er früher (I. L. 33 E.) es nur als einen Mangel des menschlichen Wissens behandelte. Die jetzige Definition des Zufälligen weicht von dem gewöhnlichen Sinne dieses Wortes gänzlich ab; nach ihr ist nunmehr Alles in der Welt, mit Ausnahme Gottes, zufällig.

4. D. 5. 6. Nicht die Gefühle, sondern die Begehren können einander so aufheben, dass Eines das Andere hemmt. Sp. hat diesen Unterschied nicht bemerkt. Bei

D. 6 muss man festhalten, dass Sp. hier nur von dem bildlichen Vorstellen, nicht von dem Erkennen der Seele spricht. Nur für jenes soll das von Sp. Gesagte gelten. Dessenungeachtet ist der Satz höchstens für das Wahrnehmen, aber nicht für das blosse Vorstellen richtig. Man kann sich die Lage einzelner Strassen oder Gebäude sehr wohl vorstellen, wenn sie auch 200 Fuss übersteigen, und mithin kann auch die Entfernung der Gegenstände von einander in grösserer Entfernung vorgestellt, wenn auch nicht wahrgenommen werden.

5. D. 7. Zweck ist nicht das Verlangen, sondern das Verlangte; der Zweck ist deshalb ein Besonderes, ein Ziel, auf das das Verlangen sich richtet. Deshalb kann ein Zweck auch wieder aufgegeben werden, was, wenn er das Begehren selbst wäre, unmöglich wäre. Auch hier ist Sp. zu schnell mit dem Identifiziren bei der Hand.

6. D. 8. Tugend (*Virtus*) ist in dem von Sp. gebrauchten lateinischen Worte zweideutig; dies bedeutet bald die blosse Mannhaftigkeit oder Kraft, bald das sittliche Handeln. Für Sp. ist diese Zweideutigkeit passend, da bei ihm das Sittliche mit der Macht oder dem aus dem Wesen des Dinges abfliessenden Handeln identisch ist, wie später sich ergeben wird. Insofern es sich hier nur um Definitionen handelt, kann man gegen solche Willkür nichts einwenden.

7. A. Dieses Axiom ist durchaus nicht selbstverständlich, sondern hätte eines Beweises bedurft; es hätte deshalb als Lehrsatz behandelt werden sollen. Der Satz ist aber auch gar nicht zu beweisen. Nur wenn man die Macht als blosse Grösse behandelt, kann innerhalb des Denkens keine Grösse vorgestellt werden, über die nicht noch eine grössere gedacht werden könnte. Allein aus diesem Beziehen des Denkens folgt nicht im Mindesten das Gleiche für das Seiende. Es kann hier sehr wohl ein Maximum bestehen, welches, obgleich endlich, dennoch an Macht von keinem Daseienden übertroffen wird. Auch hier zeigt sich die scholastische Vermischung von Denken und Sein.

8. L. 1 B. E. Die falsche Definition des Unwahren ist früher zu L. II. 32 dargelegt worden. Wenn das Unwahre nach Sp. nur ein Mangel ist, so muss das in dem Unwahren Vorgestellte (Positive) an sich ein Wahres sein, und daraus folgt allerdings der L. 1. Sp. übersieht aber hier den Unterschied zwischen Widerspruch und Mangel, wie in No. 46 zu L. 32 II. gezeigt worden ist. In der E. will Sp. diesen Einwurf nicht gelten lassen; er meint, die bildlichen Vorstellungen wären keine Gegensätze der Wahrheit und erlöschten nicht durch deren Gegenwart. Dies gilt aber nur für die Sinnestäuschungen, zu denen das Beispiel Sp.'s mit der Sonne gehört; aber sehr vieles Falsche hat nicht darin seine Quelle, sondern in dem verbindenden Denken, in der Schwäche der Erinnerung, in den Fehlern des Schliessens u. s. w. Hier erlischt die falsche bildliche Vorstellung mit Eintritt der wahren gänzlich. Aber selbst bei jenen Sinnestäuschungen bleibt nur der Schein, nicht das Fürwahrhalten oder die Ueberzeugung; vielmehr weicht auch da mit Eintritt der Erkenntniss das Fürwahrhalten des Scheins. Deshalb ist auch hier die Wahrheit nicht eine blosse Ergänzung des Falschen, sondern eine Beseitigung oder Entfernung desselben auf Grund des zweiten Fundamentalsatzes (*E.* 68).

9. L. 2 B. Dieser L. 2 ist ein blosser Folgesatz der III. D. 2 gegebenen Definitionen des Handelns und Leidens; da diese an sich willkürlich sind, so ist es auch dieser L. 2.

10. L. 3 B. Dieser L. 3 stützt sich auf das oben unter No. 7 behandelte Axiom; da dieses falsch ist, so ist auch der Beweis dieses L. 3 ungenügend; doch hat er die allgemeine Erfahrung für sich, und er kann insofern auf Grund der Induktion zugelassen werden (*E.* 78).

11. L. 4 B. Dieser L. 4 folgt schon aus dem Begriff des Menschen, als eines blossen Zustandes an den Attributen Gottes (II. D. 2. II. L. 10). Insofern das Endliche oder die Einzeldinge, zu denen der Mensch gehört, in der kausalen Reihe der Zustände enthalten sind, folgt von selbst, dass sie sich nicht von den Einwirkungen

dieser frei halten können. Der besondere Beweis, den Sp. hier versucht, ist überdem mangelhaft, denn der Kern dieses Beweises liegt in den Worten: »und folglich müsste aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, sofern sie als durch die Vorstellung eines Menschen erregt aufgefasst wird, die Ordnung der ganzen Natur abgeleitet werden.« »Folglich« ist nicht richtig; der Satz folgt nicht aus dem vorhergehenden und ist auch an sich selbst dunkel.

Mit diesem L. tritt Sp. dem Cartesius entgegen, welcher die vollkommene Herrschaft des Willens über die Affekte behauptet hatte. Auch folgt aus diesem Satz die Erbsünde im religiösen Sinne. Denn nach Sp. liegt das Sittliche im Handeln, das Unsittliche, die Sünde im Leiden, d. h. in den von aussen erweckten Affekten, und diesen kann der Mensch nach diesem L. sich nicht entziehen. Nach der Lehre des Realismus (Aesthetik I. 130) hat das Unsittliche oder Böse seinen Grund in der Spaltung der Gefühle in die der Achtung und der Lust, welche Besonderung von der menschlichen Natur untrennbar ist. Das Handeln aus Lust oder aus den Affekten ist aber nicht schon als solches das Böse, sondern es wird erst böse, wenn es ein Gebot der Autorität verletzt, oder wenn das Motiv der Achtung von dem Motiv der Lust überwunden wird. Diese Schwäche der Achtungsgefühle ist keine Nothwendigkeit; die menschliche Natur würde auch bestehen bleiben, wenn die Gefühle der Achtung vor solchen Autoritäten so stark wären, dass sie nie von denen der Lust überwunden würden. Deshalb ist die Erbsünde keine Nothwendigkeit, und der ganze Begriff der Sünde ist ein positiver, der erst aus den Geboten der Autoritäten entspringt, und der deshalb im Stande der Unschuld oder im Paradiese fehlt.

12. L. 5 B. Der L. 5 geht zu weit; die Gründe führen nur dahin, dass die Stärke der Leidenschaften durch die Macht der Menschen und die Macht der fremden Ursache gemeinsam bestimmt wird; denn selbst bei dem Leiden bleibt der Mensch partiell thätig oder wirkend (III. D. 2). Auch ist dies wohl die Meinung Sp.'s; die Worte: »in Vergleich mit unserer Macht« wollen dies wohl sagen.

13. L. 6 B. Dieser L. 6 ist die Folge von L. 4. Sp. spricht hier von »hartnäckig anhaften« (*pertinaciter adhaerere*). Dieses ist ein neuer Begriff, der mit dem Unterschied der Leidenschaften und Affekte im gewöhnlichen Sinne zusammenhängt; jene sind dauernde Zustände; diese gehen vorüber; jene beruhen auf einer vorherrschenden Empfänglichkeit für gewisse Ursachen der Lust, diese mehr auf der Stärke der äusseren Ursache (Aesthetik I. 157). Sp. hat indess diesen wichtigen Unterschied, der in der Moral und dem Strafrecht sehr bedeutend für das Maass der Strafe ist, nicht weiter beachtet.

14. L. 7 B. Z. Dieser L. 7 spricht ein sehr wichtiges Gesetz aus, dessen Wahrheit die Beobachtung bestätigt, wenn auch die Beweise Sp.'s dafür nur auf künstlichen Definitionen beruhen. In IV. L. 14 kommt Sp. noch einmal darauf zurück. Es ist für die Moral ein wichtiger Satz, dass die Gefühle und Begehren nicht durch das Wissen und Denken als solches gehemmt werden können, sondern nur, wenn dieses Wissen und Denken ein anderes Fühlen und Begehren erweckt, welches sich jenem Begehren entgegenstellt. Ohnedem, als blosses Wissen ist es gegen die Affekte machtlos. Dessen ungeachtet haben die Moralsysteme des Idealismus dies nicht beachtet. Indem sie das Sittliche aus der Vernunft ableiten, mussten sie auch eine Wirksamkeit des Denkens und der Begriffe auf das Begehren annehmen; denn ohnedem bleibt die Vernunft machtlos. Deshalb findet sich diese vermeintliche Macht des Denkens über die Begehren sowohl bei Kant, wie bei Fichte und Hegel, obgleich sie den Ergebnissen der Beobachtung geradezu widerspricht. Auch Sp. bleibt seinem Lehrsatz nicht treu; der ganze fünfte Theil seiner Ethik handelt von der Macht der Seele, als erkennender über die Affekte, und spricht somit dem Wissen an sich eine Macht über die Affekte zu.

15. L. 8 B. Nachdem Sp. den Begriffen von Gut und Schlecht zuvor in IV. D. 1. 2 die sittliche Bedeutung genommen hat, hat dieser Lehrsatz kein Bedenken, aber auch keinen Werth, weil er nur tautologisch jene Definitionen wiederholt. Wenn dessen ungeachtet dieser

Lehrsatz wie viele andere ähnliche des Sp. einen besonderen Reiz oder Erregung für den unbefangenen Leser haben, so kommt dies nur davon, dass der Leser mit den Worten: Gut und Schlecht unwillkürlich die altgewohnte sittliche Bedeutung verbindet. Nur dadurch scheint der Satz etwas Neues zu sagen; hat man aber diese Gewohnheit überwunden und sich ganz in die Begriffe des Sp. gefunden, so zeigt sich sofort die leere Tautologie dieser und ähnlicher Sätze. Diese Verdrehung des gewöhnlichen Wortsinnes erschwert zwar das Verständniss der Ethik Sp.'s, aber es giebt ihr auch das Pikante und Auffallende, was den Leser fesselt, weil er fortwährend verleitet wird, den Sinn der Sätze falsch und bedeutender aufzufassen, als es gemeint ist.

16. L. 9 B. E. Z. Der L. 9 wird an sich durch die Erfahrung bestätigt. Diese ist aber auch die alleinige Stütze seiner Wahrheit, und der Beweis, den Sp. dafür a priori versucht, ist gerade in dem Hauptpunkte unzureichend. Es fehlt der Beweis dafür, »dass die bildliche Vorstellung stärker sei, so lange man sich nichts vorstellt, was die Existenz der Sache ausschliesst.« Der in Bezug genommene II. L. 17 sagt dies nicht. Haben Wahrnehmung und blosser Vorstellung nach Sp. in sich keinen Unterschied, so können zwar mehrere dergleichen Vorstellungen mit einander in Widerspruch gerathen, aber daraus folgt nicht die Schwäche dieser Vorstellungen als solcher; denn der Widerspruch trifft nur den Inhalt, nicht die Form des Vorstellens und nicht den Grad desselben. Ueberhaupt ist schwer zu fassen, wie das Zukünftige und Vergangene als solches neben dem vorgestellten Gegenstande noch besonders in das Vorstellen eintreten soll, und wie es sich in den Eindrücken des Körpers, welche nach Sp. alles Vorstellen bedingen, besonders ausprägen soll. Sp. musste in einem früheren Beispiele (S. 121) deshalb den Lauf der Sonne zu Hülfe nehmen; allein die Sonne und selbst ihr Ort ist an sich auch nur eine Wahrnehmung wie jede andere, und wenn sie in die Seele zu anderen hinzutritt, so widerlegt sie nicht deren Gegenwart, sondern beweist vielmehr, dass auch die Zeit, welche mit diesem Stand der Sonne sich verbindet, gegenwärtig ist. Es können dann zwei

Wahrnehmungen mit verschiedenen Orten der Sonne in der Seele vorhanden sein; diese widersprechen sich bloss, die eine kann aber nicht dazu dienen, die Zeit der andern in die Vergangenheit zu verlegen. Dies ist nur ein Beispiel von den Verwirrungen, in welche Sp.'s Hypothese führen müsste, wenn sie wahr wäre.

17. L. 10. B. E. Nach dem Vorstehenden wird man nun leicht bemerken, dass auch hier das »weniger ausschliessen« in dem Beweise eine Erschleichung ist; ja es ist ein Unsinn, da es innerhalb des Widerspruchs kein Mehr oder Weniger, oder keine Grade des Widerspruchs geben kann.

18. L. 11 B. Die Wirkung des Nothwendigen in diesem L. 11 beruht auf der Existenz seines Gegenstandes; der angezogene L. 9 im B. fordert aber nicht bloss die Existenz, sondern die Gegenwart für die grössere Stärke des Affektes. Existenz und Gegenwart sind aber nicht dasselbe, deshalb ist der B. fehlerhaft. Dieser Mangel ist um so bedenklicher, als L. 11 für die spätere Entwicklung des Systems unentbehrlich ist.

19. L. 12 B. Z. Die Unterscheidung zwischen möglichen und zufälligen Gegenständen in Beziehung auf die Affekte ist subtil und nur aus den an sich bedenklichen Definitionen dieser Bestimmungen abgeleitet; die Erfahrung bestätigt sie schon deshalb nicht, weil im gewöhnlichen Vorstellen diese feinen Unterscheidungen zwischen Möglich und Zufällig gar nicht gemacht werden. Ueberdem werden in dem B. des L. 12 die Definitionen IV. D. 3 nicht beibehalten. Nach D. 3 ist das Zufällige gar kein Gegensatz des Möglichen; jenes kann möglich, ja sogar wirklich sein; denn zufällig ist nach D. 3 Alles, dessen Existenz nicht durch sein Wesen (Definition) bedingt ist.

20. L. 13 B. Das zu L. 12 Bemerkte gilt auch hier; diese Lehrsätze haben keine Bedeutung, weil im Leben diese Unterschiede des philosophischen Denkens nicht beachtet werden, mithin auch auf die Affekte keinen Einfluss zeigen. Der B. für L. 12 und 13 gelingt nur dadurch, dass das Zufällige zugleich als nicht existirend

gilt. Dies ist nach Sp. nur möglich, wenn man sich zugleich etwas vorstellt, was die Existenz jenes ausschliesst. Bei dem vergangenen Gegenstand wird im B. angenommen, dass ein solches Zweite, die Existenz Ausschliessende nicht vorgestellt werde. Der eigentliche Sinn beider L. geht also dahin, dass das als existirend Vorgestellte die Affekte stärker erregt, als das, was als nicht existirend vorgestellt wird. Alle übrigen Bestimmungen, wie zufällig, möglich, vergangen, haben hierbei als solche keine Bedeutung.

21. L. 14 B. Dieser L. ist sehr dunkel. Dass das blosses Denken keinen Affekt hemmen kann, ist von Sp. IV. L. 7 ausgeführt. Dieser Satz ist verständlich und bildet den ersten Theil von L. 14. Seine Schwierigkeit liegt nur in den Schlussworten: »sofern die Kenntniss des Guten und Schlechten als Affekt aufgefasst wird« (*consideratur*). Hierbei wird auf IV. L. 8 Bezug genommen, der nicht minder dunkel ist. Diese Schwierigkeiten entspringen daraus, dass Sp. die Affekte sowohl in den Körper als in die Seele verlegt, und dass er die Affekte der Seele nur als die Vorstellungen der körperlichen Affekte behandelt. Dadurch fallen die seelischen Affekte mit dem Denken zusammen, und deshalb ist die Unterscheidung, die Sp. dennoch zwischen beiden in L. 8 durch das Wissen um die Vorstellung des Körperaffekts einzuführen sucht, unwahr, erkünstelt, und deshalb schwer zu verstehen.

22. L. 15 B. Der Kern dieses L. 15 liegt nicht in dem Gut und Schlecht, sondern in der wahren Kenntniss desselben. Gut und Schlecht sind bei Sp. nur andere Worte für Nutzen und Schaden, für Lust und Schmerz (IV. L. 8). Sp. will hier zeigen, dass das aus der wahren Kenntniss folgende und allein diesen Namen verdienende Handeln des Menschen nicht allmächtig ist, sondern von Affekten leidender Natur überwunden werden kann, und zwar, weil letztere die Macht fremder Ursachen, jenes nur die Macht des Menschen allein darstellen. Erst nun versteht man die Bedeutung der früheren L. 1, 3, 5, die in ihrer Abstraktion schwer zu fassen sind. Sie sollen, wie in der Geometrie, nur die eigentlich bedeu-

tenden Lehrsätze vorbereiten. Der Beweis von L. 15 ist logisch richtig, aber er ruht auf einer Anzahl falscher Prämissen, und es zeigt sich bei ihm die ganze Künstlichkeit, zu der das System Sp.'s sich hinaufschrauben muss, um mit der Erfahrung in Uebereinstimmung zu bleiben. Die realistische Auffassung ist hiervon frei. Danach bestehen in der Seele nicht bloss Begehren aus Lustgefühlen, sondern auch aus sittlichen Gefühlen; die Beobachtung lehrt, dass jedes von dem andern überwunden werden kann, je nach der Stärke der wirkenden äusseren Ursachen und der Empfänglichkeit des betreffenden Subjekts, welche letztere Sp. ganz übersieht, so dass er schon deshalb auf Abwege gerathen muss.

23. L. 16 B. Auch dieser L. 16 dreht sich um einen Satz, den im gewöhnlichen Leben kein Mensch bezweifelt. Sp. ist zu diesen Sätzen genöthigt, um darzutun, dass selbst die Erkenntniss des Wahren; des Wesens Gottes und seiner endlichen Zustände, von welcher Sp. im fünften Theil handelt, den Menschen nicht vor der Macht der Affekte völlig sicher stellt. Der Mensch ist nach Sp. als erkennend wohl frei und handelnd, allein diese Freiheit ist keine unbedingte oder allmächtige; sie kann fortwährend durch leidende Affekte unterbrochen werden, weil der Mensch ein Theil der ganzen Natur ist; deshalb ist selbst der weiseste Mensch nur Freier und Knecht zugleich. In diesem Punkte weicht Sp. von Cartesius und den Stoikern ab, welche eine unbedingte Macht der Vernunft über die Affekte behaupten, welche unbedingte Macht auch später Kant, Fichte und Hegel als Prinzip wieder festhalten. Die Lehre Sp.'s klingt sehr annehmbar, sie hat die Erfahrung für sich; allein sie verwickelt sich in grosse Schwierigkeiten bei den Begriffen der Zurechnungsfähigkeit, der Strafe und Busse, die ohne Annahme einer vollen Macht der Vernunft über die Affekte nicht zu begründen sind. Es wird dieses sich später zeigen.

24. L. 17 B. E. Auch hier bewegt sich Sp. noch in demselben Gedanken. L. 16 und 17 sind reine Folgesätze aus L. 15 und hätten als Zusätze zu L. 15 behandelt werden sollen.

25. L. 18 B. Der L. 18 widerspricht der Erfahrung. Die Beobachtung zeigt, dass aus der Fröhlichkeit oder Lust an sich gar kein Begehren entspringt; sie ist eben die Folge des erreichten Zieles des Begehrens, womit es erlischt. Es kann dann höchstens die Sorge um die Erhaltung dieses Zieles oder der Ursache der Lust eintreten; allein ein solches Begehren nach Erhaltung der Ursache entspringt nicht aus der Lust selbst, sondern aus der Furcht, diese Ursache zu verlieren. Deshalb entspringt nie aus der Lust selbst ein Begehren, sondern es erlischt vielmehr mit ihrem Eintritt. Der Schmerz dagegen ist die Quelle des Begehrens; er ist stets mit dem Begehren nach der Beseitigung seiner Ursache verknüpft.

Sp. übersieht diese klaren Ergebnisse der Erfahrung, weil seine Definitionen dazu nicht passen. Da er das Begehren mit dem Wesen des Menschen identificirt und die Fröhlichkeit, als Vermehrung der Macht, ebenfalls mit dem Wesen des Menschen identisch setzt, so ist sein Beweis zwar logisch richtig; allein eben deshalb hätte Sp. gegen seine als Prämissen dienenden Definitionen bedenkenlich werden sollen.

26. E. zu L. 18. In dieser Erläuterung tritt Sp. dem Prinzip der Sittlichkeit näher. Es fällt bei ihm mit dem Prinzip der Selbsterhaltung, d. h. mit dem eigenen Nutzen und mit der eigenen Lust zusammen; denn Begehren, Nutzen, Fröhlichkeit sind bei Sp. identische Begriffe. Deshalb will der Satz: dass man die Tugend um ihrer selbst willen zu erstreben habe, bei Sp. nichts sagen, weil der Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Lust bei ihm fehlt. Sp. kommt indess auf einem Umwege zu demselben Inhalt, wie ihn die christliche Moral hat. Indem der Mensch nach Sp. nur in Gemeinschaft mit Anderen seinen Nutzen voll verfolgen kann, und es für den Menschen nichts Nützlicheres giebt als seine Nebenmenschen, so ist deren Nutzen und Wohl nach Sp. für ihn ebenso nützlich als sein eigener Nutzen und seine eigene Lust, und das egoistische Prinzip verwandelt sich damit in die Forderung der Vernunft, dass Alle das für Alle Nützliche aufsuchen und thun sollen. Dieses Prinzip bleibt zwar in seinem Grundcharakter egoistisch, aber in

seinem Inhalte kann es genau mit dem Prinzip der Liebe übereinstimmen, auf welches die christliche Moral ihre Regeln gründet.

Indess erhellt, dass ein solches Prinzip an sich noch nicht zureicht, ein bestimmtes Handeln daraus für die einzelnen Fälle abzuleiten. Sp. übersieht dies gänzlich. Die Schwierigkeiten, welche bei dergleichen Moralprinzipien meist übersehen werden, entspringen wesentlich aus der Mehrheit der Arten der Lust. Dadurch kommt es, dass der Mensch fortwährend in Kollisionen zwischen den verschiedenen Arten der Lust sich befindet. Seine Kräfte reichen zur Erlangung aller Ursachen der Lust nicht hin, und er muss sich deshalb entscheiden, welcher er den Vorzug geben solle. Diese Kollisionen bestehen nicht bloß zwischen der eigenen Lust und der Lust der Anderen, sondern auch innerhalb der verschiedenen Arten der eigenen Lust. Es ist dies ein Punkt von der höchsten Wichtigkeit für jede Moral; das Nähere ist dargelegt Aesthetik I. 136. Man kommt deshalb mit dem kahlen Prinzip: seinen Nutzen zu verfolgen, oder: den Nutzen Aller zu verfolgen, nicht fort; die Ethik muss bestimmtere Regeln an die Hand geben; denn jede Handlung läuft an sich auf einen Nutzen hinaus, und ebenso hemmt auch jede Handlung an sich einen Nutzen oder eine Lust anderer Art oder anderer Menschen; mithin ist jede Handlung nach diesem Prinzip zugleich gut und schlecht, und das Prinzip lässt deshalb selbst bei der einfachsten Handlung im Stich.

Aehnliche Schwierigkeiten verknüpfen sich mit jedem anderen Prinzip; alle nähere Gestaltung desselben geräth in diese Kollisionen. Die Hauptaufgabe der Ethik ist daher, eine Lösung für diese Kollisionen zu finden, in die dergleichen Prinzipien gerathen, und gerade diese Hauptaufgabe hat Sp. bei Seite gelassen, wie die Folge ergeben wird. Er behandelt, wie der Prediger auf der Kanzel jeden Sonntag eine andere Tugend. In dieser Vereinzelung ist nichts leichter, als ihre Folge aus dem Prinzip, d. h. ihre Qualität als Tugend und moralische Pflicht darzulegen. Allein Sp. bemerkt nicht, dass jede einzelne Tugend mit den anderen in Widerspruch steht, sie hemmt, und dass deshalb die Ethik erst dann ihre wissenschaftliche Bestimmtheit erreicht, wenn sie nicht

blos die einzelnen Tugenden für sich entwickelt, sondern wenn sie zugleich die Grenzen für jede derselben geregelt hat, über welche hinaus die Tugend trotzdem, dass sie dem Prinzip entspricht, doch nicht mehr Tugend bleibt, weil sie andere Tugenden zu sehr beschränkt. Schon Aristoteles hat dies anerkannt und diese Grenzbestimmung dadurch erreichen wollen, dass er jede Tugend als ein Mittleres zweier Laster darstellte. Allein da er das Gebiet für diese Laster unbestimmt liess, so blieb natürlich auch die zwischen ihnen liegende Mitte unbestimmt, und so zeigt seine Definition der Tugend nur die Nothwendigkeit dieser Gegenbestimmung, aber erfüllt nicht selbst diese Forderung.

Aller thatsächlicher Unterschied der einzelnen ethischen Systeme und der Moral der einzelnen Völker liegt nicht darin, dass gewisse Tugenden bei ihnen ganz fehlen; vielmehr bestehen bei den rohsten Völkern dieselben Tugenden, wie bei den gesitteten; der Unterschied liegt lediglich in der verschiedenen Abgrenzung dieser einzelnen Tugenden gegen einander. Wenn bei Homer Glaukos und Diomedes, obgleich Feinde, dennoch, als frühere Gastfreunde, in der Schlacht die Waffen austauschen und Frieden zwischen sich halten, so war dies für jene Zeit Tugend; gegenwärtig wäre es Verrath, weil die Tugend der Gastfreundschaft nicht mehr auf Kosten anderer Pflichten die weite Geltung hat wie damals.

Eine Ethik ohne diese Bestimmung der Grenzen der einzelnen Tugenden hat ihre Aufgabe nur zu dem kleinsten Theile gelöst, und dies gilt nicht blos von der Ethik Sp.'s, sondern von der Ethik aller bisherigen philosophischen Systeme und ebenso von der christlichen Moral, wie die Bibel sie lehrt.

Ueberhaupt lässt die tiefere Betrachtung erkennen, dass gerade diese so wichtige Grenzbestimmung der einzelnen Tugenden gegen einander niemals aus einem sogenannten sittlichen Prinzip abgeleitet werden kann, sondern dass jede Moral in diesem Punkte ihre Ergänzung erst durch das wirkliche Leben und die Sitte der Menschen erhält.

Die Bedeutung dieser Frage kann in ihrem ganzen Umfange hier nicht dargelegt werden; der Verfasser verweist deshalb auf seine Aesthetik I. 142. Wenn Sp.

und seine Vorgänger und Nachfolger diesen Punkt unbeachtet gelassen haben, so erklärt sich dies nur daraus, dass jene Grenzbestimmung zwischen den einzelnen Tugenden, wie sie zu ihrer Zeit und in ihrem Lande bestand, durch Erziehung und Leben ihnen so zur anderen Natur geworden war, dass sie diese Art der Regelung als selbstverständlich und als die allein sittliche ansahen und das Positive und Veränderliche in dieser Grenzbestimmung gar nicht bemerkten. Wenn in früheren Zeiten oder bei anderen Völkern diese Grenzbestimmung anders lautete, so galt dem Philosophen diese Abweichung ohne Weiteres als das Unsittliche; indem die Moral seiner Zeit und seines Landes innig mit seinem Gefühl verwachsen war, bemerkte er nicht, dass die Grenzregelung zwischen den einzelnen Tugenden in seiner Moral ebenso positiv war, wie die abweichende bei anderen Völkern; dass deshalb die Ethik, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen soll, nothwendig auch diesen Punkt in Untersuchung nehmen und ermitteln muss, woher die Ethik den Halt für jene bestimmte Abgrenzung der Tugenden unter einander zu nehmen hat, ohne welche jedes Handeln für den einzelnen Fall völlig unbestimmt bleibt.

27. L. 19 B. Dieser Satz ist rein tautologisch mit früheren. Man muss nur immer festhalten, dass gut und schlecht bei Sp. keine sittlichen Begriffe sind, sondern andere Worte für den Nutzen und den Schaden, für die Lust und den Schmerz.

28. L. 20 B. E. Hier ist das Vorstehende zu wiederholen. In der E. kommt Sp. auf den Selbstmord, welcher nach seinem Prinzip als Handlung unmöglich sein soll. Sp. erklärt denselben aus der Uebermacht fremder Ursachen, wodurch das eigene Wesen, die eigene Natur überwunden werde. Allein damit ist die Bedeutung dieser Lehrsätze völlig zu nichte gemacht. Bildet die Selbsterhaltung das Wesen des Menschen, so ist, so lange dies Wesen sich erhält, der Selbstmord ein Widerspruch, also unmöglich, und doch wird man den Selbstmördern diese menschliche Natur nicht absprechen können. Das von Sp. erwähnte Beispiel des Seneca fällt sogar unter IV. L. 65, wonach die Vernunft es ist, welche gebietet, dass

man von zwei Uebeln das kleinere verfolge; Seneca hat bei seinem Selbstmorde nach Sp.'s eigenem Ausspruch sogar vernünftig gehandelt, also gewiss nicht das Wesen des Menschen verleugnet. Die Möglichkeit des Selbstmordes, ohne dass man zu künstlichen Wendungen seine Zuflucht zu nehmen hat, liegt darin, dass die Lust aus dem Leben nur eine Art der Lust neben andern ist, und dass sie mithin durch Gefühle anderer Art, insbesondere auch durch sittliche Gefühle überwunden werden kann, ohne dass dies als eine Ueberwindung durch unnatürliche Ursachen angesehen werden kann. Nur wenn man mit Sp. alles Begehren aus dem einen, sich zu erhalten, ableitet, wird die Erklärung des Selbstmordes unmöglich.

29. L. 21 B. Bei der Selbstverständlichkeit dieses L. erklärt sich seine Aufnahme nur daraus, dass Sp. in Folge seiner geometrischen Methode diesen Satz zu spätern Beweisen benutzen will.

30. L. 22 B. Z. Man kann einräumen, dass keine Tugend ohne das Streben, sich selbst zu erhalten, möglich; aber deshalb ist die Tugend noch nicht identisch mit diesem Streben, sondern dieses und das Leben ist nur die Bedingung, dass die Tugend, aber auch das Laster sich entwickeln kann. Indess steht Sp. auf einem logisch unanfechtbaren Boden, weil er in IV. D. 8 die Tugend bereits als das Wesen des Menschen definirt hat. Auffallend bleibt, dass nach L. 21 und L. 22 jeder Tod für das Vaterland, ja jede mit Lebensgefahr verknüpfte Errettung eines Menschen aus der Noth sittlich nicht gerechtfertigt werden kann; dass demnach solch Handeln keine Tugend, sondern ein Schlechtes ist. Es bleibt zweifelhaft, ob Sp. in seinem Denken auf diese Folgen seines Prinzips gekommen ist. Aus seinem Prinzip und aus L. 21 und 22 folgt aber mit Bestimmtheit, dass jede That für Andere ihre Grenze hat an der Erhaltung des eigenen Lebens, dessen Opfer nach Sp. niemals Tugend sein kann.

31. L. 23 B. Dieser Satz enthält eine neue, dem gewöhnlichen Vorstellen ganz fremde Beschränkung des Tugendbegriffs. Nur in dem Handeln im Sinne Sp.'s

(III. L. 1) ist nach ihm die Tugend enthalten. Da nun alle Veränderung in der Seele nur ein Vorstellen ist, da Sp. keine seienden Zustände in der Seele anerkennt, so folgt schon aus diesem L. 23 das Grundprinzip Sp.'s, wonach nur das Erkennen die Tugend enthält, d. h. die Kenntniss des Wesens der Dinge; denn nur die aus einer solchen Kenntniss hervorgehenden Vorstellungen haben kein Anderes zur Mitursache; nur bei ihnen ist mithin die Seele handelnd.

Der B. dieses Satzes ist im Sinne Sp.'s unanfechtbar, aber er zeigt, wohin falsche Definitionen führen. Alle geistig beschränkte oder nur im bildlichen Vorstellen sich bewegende Menschen, d. h. die grosse Mehrzahl der Menschen ist nach diesem L. zur Tugend unfähig.

32. L. 24 B. Hier tritt das egoistische Prinzip der Ethik Sp.'s in voller Offenheit und Konsequenz zu Tage; erst in IV. L. 35 kommt die Milderung hinzu, dass, weil andere Menschen mir nützlich sind, ich auch jene zu erhalten und ihren Nutzen zu fördern habe; aber immer nur um meines eigenen Nutzens willen. Jedenfalls verdient die Offenheit, mit der Sp. hier die logischen Konsequenzen seiner Prinzipien zieht, die volle Anerkennung der Wissenschaft.

33. L. 25 B. Dieser Satz ist tautologisch, weil nach Sp. das Streben, sich zu erhalten, mit dem Wesen des Dinges, was strebt, identisch ist. Deshalb ist auch IV. L. 22 nicht ein anderer Beweis dieses Satzes; denn IV. L. 22 ruht auf denselben Definitionen. Nach andern Systemen, insbesondere nach dem System des Realismus beruht allerdings die Tugend auf den Geboten eines Andern, nämlich Gottes und der übrigen Autoritäten und ist gerade dadurch ein von der Lust unterschiedenes sittliches Gefühl (Aesthetik I. 113).

34. L. 26 B. Mit diesem L. beginnt die bestimmtere Entwicklung von Sp.'s ethischem Prinzip; das Nützliche, das Fröhlichkeit-Enthaltende gestaltet sich nun zu der Erkenntniss. Erkennen ist mithin die sittliche Pflicht des Menschen; in ihr gehen nach Sp. alle andern Pflichten auf. Aber dieses Erkennen ist nach Sp. kein blosses,

rein im Wissen verharrendes, sonst unthätiges Verhalten; vielmehr hat nach Sp. der Mensch auch körperlich zu handeln, für sich und seine Nebenmenschen und deren Existenz und Fröhlichkeit zu sorgen. Die Erkenntniss ist nur die Führerin bei diesem Handeln, welche dem Menschen hierbei den rechten Weg zeigt und zugleich die störenden Affekte und Leidenschaften hemmt und abschwächt, wenn sie auch keine unbedingte Herrschaft darüber besitzt.

Sp. giebt hier zuerst im B. die Definition der Vernunft; sie ist das Wissen der zweiten und dritten Ordnung (II. L. 40 E. 2), welches den Gegensatz zum bildlichen Vorstellen ausmacht, und welches allein der unsterbliche Theil der Seele ist, während das bildliche Vorstellen mit dem Tode erlischt (V. L. 31).

Der B. ist fehlerhaft. Es ist richtig, dass aus den Definitionen Sp.'s folgt, dass die Tugend der Vernunft das Erkennen ist; allein es folgt nicht, dass das Erkennen die Tugend überhaupt ist, und gerade dieser Punkt ist für die Ethik Sp.'s die Hauptsache. Wenn Tugend überhaupt das Streben ist, sich in seinem Wesen zu erhalten, so folgt, dass es auch eine Tugend des bildlichen Vorstellens giebt und auch eine Tugend des Körpers, und nicht bloß eine Tugend der Vernunft (III. L. 9).

35. L. 27 B. Hier wird schon von der im Beweise des L. 26 erschlichenen Verallgemeinerung Gebrauch gemacht. Der B. ist übrigens fehlerhaft. Nicht das erst zur Erkenntniss Führende, sondern nur das Erkennen selbst ist gut oder die Tugend; denn nur wenn die Erkenntniss erreicht ist, tritt das Handeln der Seele ein, was erst die Tugend ist (IV. L. 23). Ebenso verbindet sich die Gewissheit erst mit der erreichten Erkenntniss; sie kann also nicht schon bei dem eintreten, was erst zur Erkenntniss führt. Man sieht, wie die geometrische Methode vor falschen Schlüssen nicht schützt.

36. L. 28 B. Indem Gott in seinen Attributen das Wesen aller Dinge enthält, gewährt die Erkenntniss Gottes nach Sp. auch die Erkenntniss des Wesens der endlichen Dinge; die Erkenntniss derselben fließt nach Art der logischen Folgerungen aus dem Wesen Gottes,

und die Dinge können deshalb ohne Erkenntniss ihres Grundes oder Gottes nicht erkannt werden; aber sie folgt, wo die Erkenntniss Gottes besteht, aus dieser von selbst. Hierauf beruht der L. 28. Es sind dies noch scholastische Ansichten. Sp. giebt selbst zu, dass die Erkenntniss Gottes keine unmittelbare für den Menschen ist; dass sie sich erst aus der Erkenntniss der Einzeldinge zusammensetzt und bildet; sie ist also nicht die Quelle des Wissens für den Menschen, sondern das Resultat; das Letzte, aber nicht das Erste.

37. L. 29 B. Dieser und die folgenden Sätze bereiten den Uebergang zu dem Handeln für Andere vor; Sp. bedarf dieses Ueberganges, weil er die Liebe zu Andern als sittliches Prinzip nicht kennt. Der L. 29 folgt richtig aus den in dem B. angezogenen Prämissen; allein er wird dadurch auch zu einem völlig inhaltsleeren. Denn nach dem B. besteht die Gemeinsamkeit in der Zugehörigkeit zu demselben Attribute Gottes. Nun gehört der Mensch nach seinem Körper zu dem Attribute der Ausdehnung, und nach seiner Seele zu dem Attribute des Denkens; alle anderen Dinge, die lebendigen wie die leblosen, gehören, so weit wir sie kennen, ebenfalls zu diesen Attributen, folglich giebt es nichts auf der Erde, was für den Einzelnen nicht ein Gemeinsames wäre; ein Nicht-Gemeinsames besteht nicht, aber dieses Gemeinsame ist auch das Dürftigste und von allem Inhalt beinah Ausgeleerte.

38. L. 30 B. Hier wird, dem Vorstehenden entgegen, die Existenz eines Nicht-Gemeinsamen behauptet und als das Entgegengesetzte bezeichnet. Dieser Begriff ist allerdings in III. L. 5 aufgestellt worden, als Das, was das Andere zerstört; allein wenn die Gemeinsamkeit nach IV. L. 29 in der Zugehörigkeit zu demselben Attribute besteht, und Gemeinsames einander nicht zerstören kann, so ist klar, dass es überhaupt kein Entgegengesetztes geben kann; denn die zu einem Attribute gehörenden Dinge sind gemeinsame, und die zu verschiedenen Attributen gehörenden Dinge haben keinen Einfluss auf einander. Dieses Bedenken ist so zu lösen, dass der einzelne Gegenstand neben dem Gemeinsamen noch Be-

sonderes hat, und dass in letzterem der Gegensatz enthalten ist.

Doch ist auch anzunehmen, dass Sp. seinen Begriff des Gemeinsamen nicht streng festgehalten hat; offenbar denkt er hier auch an ein Gemeinsames für niedere Gattungen und Arten und nicht blos an ein Gemeinsames in den höchsten Attributen. Dann sind allerdings in demselben Attribute Gegensätze möglich, allein dann passt wieder der B. zu L. 29 nicht.

Ebenso verwechselt Sp. in dem B. zu L. 30 das Gemeinsame mit dem Identischen. Er meint: Eine Sache könne nicht dieses selbst, was sie mit uns gemeinsam hat, vermindern. Allein sie kann nur sich selbst nicht vermindern. Das Gemeinsame ist aber nicht dieses selbst, sondern ein Anderes, was nur ein Gleiches mit jenem ist.

39. L. 31 B. Z. Auch in dem B. dieses L. findet sich dieselbe Verwechslung des Identischen mit dem Gemeinsamen oder Gleichen, und nur dadurch gelingt der B. Im Z. tritt Sp. der Folgerung näher, dass der Mensch für den Menschen das Nützlichste ist, und man deshalb in der Sorge für Andere nur für sich selbst sorgt.

40. L. 32 B. E. Hier wird dem Begriff des Entgegengesetzten schon ein sehr grosser Umfang gegeben; Sp. nimmt hier jede einzelne Sache schon als ein Nicht-Gemeinsames; denn sonst könnte ihr Mitwirken bei den leidenden Zuständen des Menschen nicht zu dem Nicht-Gemeinsamen, also Nicht-Guten führen. Auch nimmt Sp. den Ausdruck: »von Natur« hier gleich Wesen, während in L. 31 das Uebereinstimmen mit der Natur in einem beschränkteren Sinne gebraucht ist. Da nun das Gemeinsame nichts Anderes als das Gleiche ist, so erhellt, dass L. 32 unwahr ist, und deshalb ist auch der B. mangelhaft. Die Erfahrung und Geschichte lehrt, dass ganze Nationen, von Leidenschaften getrieben, grosse und schwere Unternehmen in gemeinsamem Wirken der Einzelnen vollbracht haben, dass also auch eine Uebereinstimmung in den Leidenschaften möglich ist, und dass der Zusatz: »von Natur« eine sophistische Aushilfe ist.

41. L. 33 B. Hier wird die Folgerung aus L. 32 gezogen. An sich beweiset L. 33 zu viel; denn wenn die fremden Ursachen immer von einander unterschieden sein sollen, so ist kein Grund vorhanden, weshalb nicht auch die einzelnen Menschen total von einander unterschieden sind; dann würde für die einzelnen Menschen selbst als Handelnde (nicht Leidende) kein Gemeinsames bestehen.

42. L. 34 B. E. Man muss in diesem L. 34 das Wort: »können« betonen; wollte man es als müssen verstehn, so wäre der B. unzureichend; denn er ist nur für die Traurigkeit geführt; es giebt aber auch leidende Zustände der Fröhlichkeit.

Die E. ist sophistisch. Auf diese Weise kann jede Gleichheit in Ungleichheit verwandelt werden, und ebenso jede Ungleichheit in Gleichheit; denn beide Begriffe gehören zu einer Beziehungsform und sind so untrennbar wie Ursache und Wirkung (E. 37). Der Schlusssatz der E. klingt sehr bedeutend; allein wenn nach IV. L. 30 das Gemeinsame nicht schlecht, d. h. nie schmerzlich sein kann, der Hass aber auf dem Schmerze oder der Traurigkeit beruht, so ist dieser Schlusssatz nur tautologisch mit L. 30 und verliert deshalb mit diesem selbst nach No. 38 seine Bedeutung.

43. L. 35 B. Z. 1. 2 E. Dieser L. 35 bildet das Haupt-Fundament in der Ethik Sp.'s für das Verhalten der Menschen zu einander. Es wäre unrichtig, wenn man Sp., weil er hier die Vernunft nennt, zu den Philosophen zählen wollte, welche, wie die Stoiker, wie Kant, Fichte und Hegel, die Vernunft zu dem Prinzip der Ethik und zur Quelle ihres Inhaltes erheben. Sp. lässt vielmehr das Handeln aus dem Begehren, aus dem Streben jedes Dinges, in seinem Sein sich zu erhalten, hervorgehn; die Vernunft ist nach Sp. nicht die Schöpferin dieses Inhaltes und des Wesens der Dinge; man kann aus ihr nicht das Einzelne und Besondere ableiten; sie ist nicht selbst das Wesen der Dinge, sondern sie ist nur ein Zustand des Denkens, als Attributes Gottes, und es steht ihr das Attribut der Ausdehnung (des Körperlichen) mit gleichem Werthe und gleicher Selbstständig-

keit gegenüber. Nur vermöge des Parallelismus beider Attribute ist die zureichende Vorstellung oder die Erkenntniss auch die wahre Vorstellung oder die mit dem körperlichen Gegenstand übereinstimmende Vorstellung.

Der B. dieses wichtigen L. 35 ist mangelhaft. Nach Sp. ist das Wesen des einzelnen Menschen nicht identisch mit dem, was man jetzt die Natur oder den Begriff des Menschen nennt; das Wesen ist nach Sp. nicht ein den vielen Einzelnen Gemeinsames, sondern das Wesen ist individuell; das Wesen dieses einzelnen Menschen ist von dem Wesen jenes einzelnen Menschen verschieden (S. 3); dies muss deshalb auch von der Vernunft gelten, so weit sie zu dem Wesen des einzelnen Menschen gehört, und folglich ist das, was die Vernunft des einen Menschen gebietet, nicht nothwendig dasselbe mit dem, was die Vernunft des andern gebietet. Der Schluss Sp.'s: »was »der menschlichen Natur gut ist, ist es auch jedem Einzelnen,« gilt für den gewöhnlichen Begriff der Natur, aber nicht für Sp., bei dem die Natur oder das Wesen jedes Menschen individuell ist.

Dieser Mangel ist eine Folge des schwankenden Begriffes vom Wesen. Er wird von dem Leser weniger empfunden, weil Sp. das Wort Natur hier zwar nicht in seinem Sinne, aber in dem Sinne gebraucht, wie er im gewöhnlichen Vorstellen besteht.

Insofern also das Wesen jedes einzelnen Menschen individuell ist, besteht neben dem Gemeinsamen auch das Verschiedene oder Entgegengesetzte darin, und insofern die Vernunft nur die Entwicklung dieses Wesens des Einzelnen ist, ist ihr Ergebniss oder das Handeln des Einzelnen nicht nothwendig immer übereinstimmend, sondern auch entgegengesetzt.

Dies lehrt denn auch die Erfahrung; es ist unmöglich, dass alle Menschen ein durchaus gleiches Leben führen; das Handeln eines Jeden wird individuell durch die Eigenthümlichkeit seiner Anlagen, seiner Kräfte, seiner äussern Verhältnisse, und so ist unvermeidlich, dass der Nutzen und das Wohl des Einzelnen mit dem des Andern in Widerstreit geräth. Deshalb kann keine Ethik sich der Regelung dieser Kollisionen entziehen; Kant versucht es z. B. in der Art, dass er Jedem eine gleiche Portion

von Freiheit zuspricht und nach dieser Abmessung das Machtgebiet jedes Einzelnen bestimmt.

Es ist unzweifelhaft, dass die Menschen einander nützen können, und dass durch ein gemeinsames Handeln der Nutzen gesteigert werden kann; allein diese Gemeinsamkeit hat ihre Grenze, wie z. B. das Eigenthum, die Ehe und vieles Andere zeigt; die Umwandlung des Eigenthums in einen kommunistischen Gemeinbesitz würde den Nutzen für den Einzelnen und den Ertrag für das Ganze mindern statt vermehren, weil die Antriebe des Fleisses erlöschen.

Es ist also gerade die Aufgabe der Ethik, diese Gemeinsamkeit der Menschen zu regeln und ihre Gestaltungen und somit auch ihre Schranken gegen die Individualität zu bestimmen. Diese, die schwierigste Aufgabe der Ethik, lässt Sp. ganz bei Seite. Er begnügt sich, einfach auf die Vernunft zu verweisen; allein es ist gerade die Sache der Wissenschaft, das, was die Vernunft in dieser Hinsicht bestimmt, zu entwickeln. Auch die Geometrie, als Wissenschaft, fließt aus der Vernunft ab; aber deshalb darf sich der Mathematiker nicht begnügen, den Schüler bei Betrachtung der Gestalten einfach auf die Vernunft zu verweisen; sondern er muss die einzelnen Lehrsätze, welche die Vernunft daraus abzuleiten vermag, auch in ihrem bestimmten Inhalte und in ihrer Begründung darlegen. Erst dies ist die Geometrie.

So erhellt, dass das hier von Sp. mit so viel Wichtigkeit aufgestellte Prinzip, nach der Vernunft zu leben, für sich hohl und formal ist. Jede einzelne Handlung ist bei der unvermeidlichen Kollision ihrer mit andern Arten der Lust sowohl nützlich oder gut, als schädlich oder schlecht; mit jenem kahlen Prinzip ist also für das bestimmte Handeln noch durchaus nichts erreicht.

44. L. 36 B. E. Indem Sp. die Erkenntniss zu dem höchsten sittlichen Ziele des Einzelnen erhebt, entgeht er allerdings den Kollisionen zwischen den verschiedenen Arten der Lust und des Nutzens, aus denen die ganze Schwierigkeit der Ethik hervorgeht. Das Erkennen ist ein innerlicher Akt des Einzelnen, welcher dem gleichen Akt des Andern nicht hinderlich sein kann. Allein bei der körperlichen Natur des Menschen ist es mit dem Er-

kennen nicht abgethan; es muss auch für die äussern Bedingungen der Erkenntniss, für die Bedürfnisse des Lebens gesorgt werden, und hier treten sofort die Kollisionen hervor, welche oben (S. 130) angedeutet worden sind. Es ist also ungenügend, wenn eine Ethik sich nur auf das Erkennen, als das höchste Gut, beschränkt und die übrigen unvermeidlichen Gebiete des Handelns deshalb ausser Acht lässt.

45. L. 37 B. E. 1. Auch dieser L. 37 beschränkt sich auf das Erkennen und dreht sich in seinem Beweise nur in den bekannten formalen Definitionen. Der B. gelingt nur, weil eben das Erkennen für sich zu keinen Kollisionen führt, und, wie Sp. sagt: »Alle sich dessen erfreuen können.«

In der E. geht Sp. zu andern Tugenden über; er spricht von Religion, von Frömmigkeit und Ehrbarkeit; das sind Tugenden, die nicht auf die Erkenntniss abzielen. Hier hätte Sp. wenigstens bemerken sollen, dass zwischen diesen Tugenden Kollisionen bestehen, und dass mit der blossen Anweisung, der Vernunft zu folgen, die Wissenschaft sich nicht begnügen darf, sondern den einzelnen sittlichen Gestaltungen und Begrenzungen näher treten muss. Allein die scholastische Philosophie haftete Sp. noch so fest an, dass er dies Leere und Formale seiner Verweisung auf die Vernunft nicht bemerkte und meinte, das Sittliche damit auch nach seinem Inhalte bestimmt zu haben.

Ein Beispiel, wie wenig diese Verweisung auf die Vernunft für das einzelne Handeln genügt, giebt Sp. selbst in dem Verhalten des Menschen zu den Thieren. Er befreit den Menschen von allen Pflichten gegen die Thiere, »weil deren Natur von der menschlichen Natur verschieden sei.« Dann würde auch folgen, dass die Thiere uns nichts nützen (IV. L. 29). Da dies aber der Erfahrung widerspricht, so müssen die Thiere dieses Nutzens wegen etwas Gemeinsames mit den Menschen haben (IV. L. 30. 31); sie sind also von den Nebenmenschen in Betreff des Nützlichen nur dem Grade nach verschieden, und deshalb muss auch die Grundlage des Verhaltens zu den Thieren dieselbe sein, wie für das Verhalten zu den Nebenmenschen; d. h. man muss auch den Nutzen

der Thiere mit befördern. Dieses Beispiel zeigt, wie formal die Lehrsätze des Sp. sind.

46. E. 2 zu L. 37. Sp. behandelt hier die Grundlage des Staats und des Rechts. Es ist bei Sp. der Gegensatz von Moral und Recht noch nicht vorhanden; deshalb stellt er Verdienst und Sünde (*meritum et peccatum*), welches Moral-Begriffe sind, mit Recht und Unrecht als gleichbedeutend in dieser E. zusammen. Trotzdem schwebt dem Sp. ein Unterschied beider vor; denn in E. 1 dieses L. handelt Sp. von der Frömmigkeit, von der Ehrbarkeit als Tugenden, die unmittelbar aus dem Gebot der Vernunft folgen, und nicht erst aus dem Gebot des Staats. Dieser wichtige Punkt wird indess von Sp. nicht weiter verfolgt.

In der E. 1 handelt Sp. von dem Leben und Verhalten des Menschen, der nach der Vernunft handelt. Dieser bedarf des Staates nicht; Sp. stimmt hier mit Augustin überein; weil indess die Menschen den leidenden Affekten sich nicht ganz entziehen können, so muss nach E. 2 auch eine Einrichtung getroffen werden, welche durch Erweckung entgegengesetzter Affekte den schädlichen Affekten entgegentritt. Dies ist die Staatsverbindung; in ihr wirkt lediglich die Furcht vor der Strafe, dass die Menschen in Eintracht leben; ausserhalb des Staates giebt es deshalb kein Recht und kein Unrecht, keine Sünde, kein Eigenthum. Sünde und Verdienst sind nach Sp. nur äusserliche Begriffe, welche nicht die Natur der Seele ausdrücken.

In dieser Auffassung ist Wahres und Falsches so vermischt, dass Beides kaum zu trennen ist.

Wenn Sp. Verdienst und Sünde für den Naturzustand in E. 2 leugnet, in E. 1 aber ein sittliches Verhalten auch ohne Staat aus der Vernunft ableitet, so ist dieser Widerspruch nur dadurch zu lösen, dass man unter Naturzustand den thatsächlichen Zustand der Menschen versteht, wo sie von den Affekten geleitet werden, während in E. 1 ein idealer Zustand behandelt wird.

Sodann lässt Sp. die Frage unbeantwortet, woher der Staat den Inhalt für seine Gesetze zu nehmen hat; ob hier Alles von der Willkür der Herrschenden abhängt, oder ob sie hierbei sich von der Vernunft leiten lassen sollen.

Ferner erkennt man leicht den Mangel, dass der Staat nur durch Furcht zusammengehalten werden soll. Sp. konnte nicht anders, da bei ihm die sittlichen Gefühle, also auch die Vaterlandsliebe, ganz fehlen. Die Stellung Sp.'s als Jude im 17. Jahrhundert, wo sein Volk von aller Staatsgemeinschaft noch ausgeschlossen war, und mithin patriotische Gefühle sich nicht entwickeln konnten, mag dabei eingewirkt haben.

Trotzdem hat Sp. einige Wahrheiten getroffen; dahin gehört, dass ein Staat nicht Selbstzweck ist, sondern nur Mittel für das Wohl des Einzelnen; ferner: dass das Recht nur ein positives, von dem Willen der Staatsmacht, als Autorität, abhängiges ist. Sp. vermag jedoch nicht den Begriff des Sittlichen zu gewinnen; er kommt nicht über die Furcht hinaus. Dennoch liegt hier der Kern der Frage, und es ist die Aufgabe der Ethik, zu zeigen, wie aus der blossen Thatsache der Gewalt vermöge ihrer Unermesslichkeit sich der Begriff der Sittlichkeit ihrer Gebote für den Einzelnen in Folge seiner Schwäche gegenüber dieser erhabenen Macht entwickelt.

47. L. 38 B. Mit L. 38 ist die Lehre von dem positiven Recht wieder verlassen; Sp. geht nun wieder zu dem Natürlichen und Sittlichen zurück, was sich auch ohne Staatsverbindung bloß aus dem Vernunftgebote entwickelt. Sp. beginnt mit L. 38 eine Reihe näherer Bestimmungen dieser Vernunftgebote, wie sie oben, als zur Ethik gehörend, gefordert worden sind. Indess werden diese Sätze ergeben, dass Sp. auch hier sich nur in dem ganz Allgemeinen hält, und dass er insbesondere jede Entwicklung einzelner sittlicher Gestalten, wie Vertrag, Eigenthum, Ehe, Familie, Gemeinde, Kirche, Staat, ebenso wie Christus, verabsäumt. Je mehr eine Ethik sich im Allgemeinen hält, desto leichter werden allerdings ihre Gebote. Der L. 38 ist übrigens die nothwendige Folge, wenn die Seele nur durch den Körper zur Erkenntniss gelangen kann, und diese das höchste Gut ist.

48. L. 39 B. E. Auch dieser L. ist die logisch richtige Folge der in dem B. erwähnten Lehrsätze. Interessant ist nur Sp.'s Begriff des Todes, welcher von

dem gewöhnlichen so abweicht, dass man nach Sp. auch bei lebendigem Leibe sterben kann. Der Satz ist aber, wie viele andere Sp.'s, ohne praktische Bedeutung, weil die Merkmale des neuen Begriffes so unbestimmt gehalten sind (ein anderes Verhältniss von Bewegung und Ruhe der Theile des Körpers), dass damit für die Beurtheilung des einzelnen Falles nicht das Mindeste geboten ist. Die L. 38 und 39 gehören übrigens zu den Sätzen, welche Sp. nur als Unterlagen für spätere vorausschickt; auf ihnen beruht die spätere Unterscheidung zwischen vernünftiger Lust und unvernünftiger (Uebersmass).

49. L. 40 B. Auch dieser Satz bleibt rein formal; die Hauptfrage: Welches Einzelne führt zu dem einträchtigen Leben? bleibt dabei unbeantwortet. Hier war der Ort, die einzelnen sittlichen Gestalten, wie Ehe, Familie, Staat, auf diesen Zweck zu prüfen. Auch übersieht Sp., dass die Vernunft unter Umständen auch zum Kampfe treibt, insbesondere wenn Einer sich von der Leidenschaft zum Angriff gegen einen Andern bestimmen lässt, mag dieser Andere ein Volk oder ein Einzelner sein.

50. L. 41 B. Da bei Sp. gut, nützlich, fröhlich, Macht, Wesen fortwährend als identisch behandelt werden, folgt dieser L. von selbst. Die Lust ist damit auch das Sittliche; doch erhält dieser Satz in dem Folgenden einige Beschränkungen.

51. L. 42. B. Hier beginnen die Ableitungen aus den L. 38 und 39. Sp. fühlte, dass nicht jede Lust gebilligt werden kann; es kommt also darauf an, einen Massstab für die unzulässige Lust zu finden. Nachdem dieser Massstab in L. 39 gesetzt ist, entspringt daraus der Begriff des Uebersmasses, womit Sp. einen Grad der Lust bezeichnet, der nicht mehr vernunftgemäss ist, weil er die Erkenntniss, das höchste Gut, hemmt. Damit hat Sp. anerkannt, was oben verlangt worden ist. Es ist dies derselbe Begriff, den Aristoteles so bezeichnet, dass die Tugenden die Mitte zwischen zwei Lastern halten sollen. Das Folgende wird indess ergeben, dass Sp. diese Grenzbestimmung nur in sehr unvollkommener Weise vollzieht.

Der B. von L. 42 ist logisch richtig; dessenungeachtet ist L. 42 unpraktisch, weil ein Merkmal des Wohlbehagens von Sp. nicht gegeben ist. Woher will man erkennen, dass bei einer Lust alle Theile des Körpers das gleiche Verhältniss innehalten?

52. L. 43 B. Auch hier ist die Definition der Wollust so, dass man kein Kennzeichen ihrer hat. Diese Definition ist überdem zweifelhaft. Wenn sie wahr wäre, müsste jeder Beischlaf unsittlich sein, denn während seiner sind die übrigen Thätigkeiten des Körpers allemal unterdrückt. Mithin beweist der Satz zu viel.

In L. 43 tritt zuerst der Satz auf, dass der Schmerz mittelbar gut ist, wenn er von einer schlechten Lust abhält. Man sieht, die Ethik Sp.'s ist eine reine Lehre der Klugheit.

53. L. 44 B. E. Es ist auffallend, dass Sp. hier das Uebermass der Liebe nur in dem Uebermass der Wollust (*titillatio*) findet. Es kann offenbar auch in der Liebe zu Kindern, zu Freunden u. s. w. ein Uebermass eintreten; aber freilich war der Beweis dieses Uebermasses für Sp. kaum zu führen.

Auch die E. hält sich ganz im Unbestimmten. Die Hauptfrage: wo oder wann beginnt in einer Lust das Uebermass, bleibt unbeantwortet; wer kann in dem einzelnen Fall untersuchen, ob der ganze Körper oder nur ein Theil erregt ist?

54. L. 45 B. Z. 1. 2 E. Dieser L. 45 geht zu weit. Nach Sp. ist jeder Schmerz mit der Vorstellung eines Menschen als Ursache desselben Hass und deshalb schlecht. Dann ist auch alle Selbsthülfe gegen Beschädigung unrecht; denn nach Sp. geschieht die Vertheidigung gegen den, der mich schlägt, schimpft, bestiehlt, aus Hass, ist also »niemals gut«. Man sieht, wie bedenklich dergleichen Folgerungen aus willkürlichen Definitionen sind. Auch der Krieg ist dann niemals zu rechtfertigen.

In der E. zeigt Sp. die Heiterkeit seiner Moral. Sie ist durchaus seinem Prinzip entsprechend und macht im Gegensatz zu der Moral der Evangelien und der Kirchen-

väter einen höchst wohlthuenden Eindruck. Es spricht für die Geistesstärke Sp.'s, dass er trotz des vielen Ungemachs, was er in seinem Leben zu erdulden hatte, dennoch an diesen heitern Lebensansichten festgehalten hat.

55. L. 46 B. E. Hier führt das egoistische Prinzip Sp.'s dennoch zu demselben Gebot, wie es die christliche Moral aus ihrem entgegengesetzten Prinzip der Liebe begründet. Der L. beweist indess zu viel; denn es giebt viele Fälle der Vertheidigung, wo man auf diese nur langsam wirkende Macht der Liebe nicht warten kann.

56. L. 47 B. E. Der B. dieses L. gelingt für die Hoffnung nur dadurch, dass die Hoffnung falsch defintirt ist (S. 94). In der E. nähert sich Sp. der Lehre der Stoiker von dem Gleichmuth der Seele. Da die Erkenntniss indess nur das Wesen der Dinge aufschliesst, die unendliche causale Reihe der endlichen Dinge aber von dem Menschen nie übersehen werden kann, von diesen aber seine Lust und sein Schmerz bestimmt wird, so kann alle Erkenntniss die Hoffnung und die Furcht nicht ausschliessen, und es ist kein Grund vorhanden, weshalb der Mensch nicht auch die Freude der Hoffnung geniessen soll. Es kann auch hier nur das Uebermass getadelt werden, aber nicht die Hoffnung an sich. Gleiches gilt für die Furcht, als Mittel zur Thätigkeit.

57. L. 48. 49 B. Diese L. folgen aus dem Satze, dass die Erkenntniss das höchste Gut ist, folglich jedes falsche Wissen schlecht ist. (In dem B. zu L. 49 enthalten alle Ausgaben von Sp.'s Ethik falsche Allegate. Es muss heissen: IV. D. 28; nicht IV. D. 29 und 27).

58. L. 50 B. Z. E. Auch hier stellt Sp. als Ideal die aus der Erkenntniss folgende Ruhe der Seele, wie die Stoiker, hin. Diese Richtung ist bei einem Philosophen, dessen Streben nur der Erkenntniss zugewandt ist, sehr natürlich; alle Gefühle und Aufregungen stören ihn in seinen Forschungen und Betrachtungen. Allein der L. 50 ist schon deshalb falsch, weil das Gefühl des Mitleides ein nothwendiger, aus der Liebe folgender Affekt ist, der durch kein blosses Denken und Wissen zu hindern ist.

Sodann ist dieses Gefühl eine wesentliche Stütze des sittlichen Handelns; es kann deshalb auch hier nur das Uebermass getadelt werden, zumal die Behauptung Sp.'s, dass das Mitleiden die Macht des Handelns mindere, falsch ist. Jenes Handeln aus Erkenntniss, was Sp. hier vertheidigt, führt zu dem Prinzip Kant's, wonach alles Gefühl von dem sittlichen Handeln ausgeschlossen bleiben soll, während es gerade die Aufgabe der Ethik ist, die Lust-Gefühle sich als Gehülfen zu erhalten, wo sie dem sittlichen Gebot nicht widersprechen.

59. L. 51 B. E. Nach III. L. 59 kann jeder Affekt der Fröhlichkeit auch aus der Vernunft entstehn; deshalb geht der B. dieses L. viel weiter als der Satz selbst. Die Hauptsache bleibt auch hier die Grenze, das Uebermass; letzteres ist auch bei dem Wohlwollen, wie bei der Liebe (IV. L. 44) möglich; Sp. scheint dies aber nicht anzunehmen.

60. L. 52 B. E. Die Selbstzufriedenheit stellt Sp. sehr hoch. Sie ist eben jene Seelenruhe, welche schon Epikur als das Höchste hingestellt hat; sie ist die Freiheit von den Affekten. Indess ist die Selbstzufriedenheit im gewöhnlichen Sinne kein Gefühl der Lust, sondern ein sittliches Gefühl, was aus der Erfüllung des sittlichen Gebots hervorgeht und den Gegensatz zu den Gewissensbissen bildet (Aethetik I. 118); dann muss allerdings dieses Gefühl anders als hier begründet werden. Sp. stellt sich dieser Auffassung so nahe, als ihm bei seinem System möglich ist.

61. L. 53 B. Im gewöhnlichen Sinne gehört die Niedergeschlagenheit (*Humilitas*) zu dem sittlichen Gefühl der Reue; es ist das Wiedereintreten des sittlichen Gefühls in seine Macht über die Lustgefühle, nachdem vorher die Lustgefühle die Oberhand gehabt haben und den Menschen zu dem Bösen bestimmt haben. Insofern gehört diese Niedergeschlagenheit offenbar zur Tugend. Sp. kann dies nicht anerkennen, weil seine Tugend nur Fröhlichkeit und Macht zu handeln und zu erkennen ist und deshalb jede Schwäche von sich abhält, selbst wenn sie zum Guten führt.

62. L. 54 B. E. Das Vorstehende ist hier zu wiederholen. In der E. erkennt Sp. den Nutzen der Niedergeschlagenheit und Reue an; er sucht in ihnen den Weg, der zu dem Leben nach der Vernunft führt, d. h. zu dem sittlichen Handeln. Hier ist Sp. dem wahren Begriff dieser Gefühle sehr nahe, und nur seine Prinzipien hindern ihn, die volle Wahrheit zu erreichen. Ueberall tritt hier das Ideal eines affektlosen, nur im Erkennen lebenden Weisen bei Sp. hervor; daher diese Beseitigung aller, selbst der sittlichen Gefühle, welche sich mit diesem Ideal nicht vertragen.

63. L. 55. L. 56 B. Z. E. Diese Sätze gelten nur von der Eitelkeit oder von dem Stolze, der sich auf eingebildete Vorzüge stützt. Es giebt aber auch einen wahren Stolz, wie oben bemerkt worden (S. 96); für diesen passen diese Sätze und Beweise nicht.

64. L. 57 B. E. Auch dieser L. 57 gilt nur von der Eitelkeit oder dem Stolze auf eingebildete Vorzüge. In der E. berührt Sp. einen wichtigen Punkt, der später (L. 68) noch bestimmter erörtert wird. Sp. deutet an, dass das Schlechte nur relativ hier gelte; dann, wenn bloß der Nutzen des Menschen betrachtet werde; aber nicht, wenn der Gang der Dinge im Allgemeinen oder die allgemeine Ordnung der Natur betrachtet werde. Im letzten Falle giebt es nach Sp. nichts Schlechtes. Hieraus erklärt sich auch, weshalb die Ethik Sp.'s überhaupt nicht von Pflichten spricht und keine Gebote kennt. Da bei Sp. sich Alles, auch das menschliche Handeln mit Nothwendigkeit vollzieht, und keine Wahlfreiheit besteht, so kann die Ethik Sp.'s nur eine Beschreibung des Handelns, nach Art der Naturbeschreibung innerhalb der Physik sein. Beide Wissenschaften entwickeln die in ihrem Gebiete geltenden Gesetze; beide können auch andeuten, was dem Menschen nützt und schadet; aber Gebote, Pflichten sind in der Ethik so wenig am Orte, als Pflichten der Pflanzen in der Physik. Diese Auffassung hat neuerdings Schleiermacher wieder aufgenommen.

65. L. 58 B. E. Das zu L. 51 Bemerkte ist hier zu wiederholen. In der E. wird der Ruhm wegen seiner

Vergänglichkeit bekämpft. Hier fällt Sp. aus seiner strengen konsequenten Methode; es ist etwas ganz Neues, dass die Freude nicht gesucht werden solle, weil ihre Ursache vergänglich ist. Dies hätte besonders begründet werden sollen. Es ist dies ein Grund, der zwar in vielen Moralsystemen auftritt, aber der zu viel beweist; denn es giebt keine Freude und keine Macht, welche nicht der Gefahr des Unterganges ausgesetzt wäre; selbst die Erkenntniss ist nicht davon ausgenommen; Krankheiten, Stumpsinn, hohes Alter können auch diesen Besitz schmälern und gefährden.

66. L. 59 B. E. Nachdem Sp. im Vorstehenden die Gefühle behandelt hat, geht er nun zu dem Begehren über. Diese Trennung ist jedoch, wie Sp. selbst bemerkt, nicht durchführbar; Sp. beschränkt sich deshalb auf einzelne hierher gehörende Fragen.

Die hier gebotenen Beweise für L. 59 sind nach den Definitionen des Sp. logisch richtig. Allein die Hauptfrage ist dadurch umgangen, ob überhaupt das blosses Denken und Erkennen im Stande ist, den Willen und das Handeln des Menschen zu bestimmen. Für Sp. konnte diese Frage nicht entstehen, weil bei ihm aller Einfluss zwischen Seele und Körper fehlt, und beide nur parallel mit einander gehn; mithin kann das Handeln der Seele nur im Denken und Erkennen bestehn. Allein diese Sätze sind nur aus willkürlichen Definitionen und Prinzipien, aber nicht aus der Beobachtung des Seienden abgeleitet; deshalb steht die Erfahrung auch mit ihnen in Widerspruch, so weit die Beobachtung hier einen Anhalt bieten kann. Diese lehrt, dass das Denken allein den Willen und das Handeln des Menschen nicht ursächlich bestimmt, sondern dass nur ein hinzutretendes Gefühl das Wollen und Handeln erweckt. Deshalb kann Jemand eine vollständige Kenntniss der Moral, des Guten und Schlechten haben und dennoch wegen der Schwäche seines sittlichen Gefühls schlecht handeln. Früher hat Sp. selbst anerkannt, dass die blosses Kenntniss des Guten nicht zureicht, die Affekte zu hemmen (IV. L. 14). Dies steht mit L. 59 in Widerspruch. Uebrigens ist diese Meinung, dass das Denken allein den Willen und das Handeln bestimmen können, auch in die spätern Systeme von Kant

und Fichte übergegangen; ihr Begriff des Guten beruht gerade darauf, dass nicht das Gefühl, sondern das Denken den Willen dabei bestimmt; das Beispiel in der E. wird bei L. 68 erörtert werden.

67. L. 60 B. E. Wenn man auch die theoretische Wichtigkeit dieses L. zugiebt, so bleibt doch derselbe ohne Bedeutung, weil die Frage, ob ein Affekt sich nur auf einige oder auf alle Theile des Körpers bezieht, gar nicht aus der Beobachtung oder auf einem andern Wege zu beantworten ist. Der Satz gehört daher zu den vielen Sätzen der scholastischen Philosophie, welche zwar aus selbst gemachten Definitionen logisch richtig abgeleitet sind, aber zur Erkenntniss des Seienden nicht das Mindeste beitragen.

68. L. 61 B. Auch für diesen L. 61 gilt das vorstehend Bemerkte. Es fragt sich, welches Begehren entspringt aus der Vernunft? Denken, Ueberlegen ist bei jedem, auch dem schlechten Handeln; umgekehrt kann das blosses Denken und Erkennen nie den Willen und das Handeln erwecken. Die Vernunft mag die Wahrheit oder Erkenntniss gewähren; allein woran soll der Einzelne seine Erkenntniss als wahre erkennen? Jeder meint, die Wahrheit und Erkenntniss zu besitzen. Die subjektive Ueberzeugung ist ein trügerischer Massstab, wie oben (S. 74) gezeigt worden. Deshalb muss eine Ethik sich nicht mit dieser formalen Verweisung auf die Vernunft begnügen, sondern den bestimmten Inhalt, der aus der Vernunft folgt, entwickeln.

Der L. 71 ist überdem rein tautologisch, denn die Vernunft ist das Gute selbst.

69. L. 62 B. E. Auch dieser L. 62 ist tautologisch. Denn die Vernunft oder das Erkennen geht nur auf das Wesen, nicht auf die zeitliche Dauer der Dinge. Indem die Vernunft deshalb die Unterschiede von vergangen, gegenwärtig und zukünftig nicht kennt, können auch diese Bestimmungen auf das von ihr ausgehende Handeln keinen Einfluss üben.

Auch hier kommt das Ideal der Weisen wieder hervor. Allein, da auch der Weise in der Zeit leben muss

und deshalb die Dauer der Dinge nicht unbeachtet lassen kann, so reicht seine Weisheit oder Vernunft für sein einzelnes Handeln nicht hin, und es folgt deshalb aus diesem L., dass auch der weiseste nur der Vernunft folgende Mensch sich dem Irrthum und den leidenden Affekten nicht entziehen kann, oder dass, wie Sp. sagt, die Kenntniss des Guten nur abstrakt ist. Dieses Ergebniss ist schlimmer, als die Erfahrung lehrt, und nur die Folge davon, dass Sp. eine mangelhafte Definition der Erkenntniss aufgestellt hat. Dieselbe geht in Wahrheit nicht bloß auf das Wesen, sondern auch auf die Dauer der Dinge und kann auch in Bezug auf diese Bestimmung zu Gesetzen gelangen. Jene Trennung zwischen Wesen und zeitlicher Dauer ist ein Rest scholastischer Philosophie, von dem sich Sp. nicht hat befreien können, und der seine ganze Ethik beherrscht.

70. L. 63 B. Z. E. Dieser L. hat, wie viele andere der Ethik, wenn man die Worte in ihrem gewöhnlichen Sinne nimmt, eine hohe Bedeutung. Er sagt dann, dass man das Gute und Rechte um sein Selbst willen thun müsse. Allein im Sinne Sp.'s ist das Gute mit dem Nützlichen und dem Freudigen identisch, und dann ist dieser L. werthlos, weil es sich von selbst versteht, dass man das Fröhliche und Nützliche um seiner Selbst willen begehrt, und nicht um eines Uebels willen, was sich an die Unterlassung knüpft.

Ueberhaupt ist der »Gegensatz« bei Sp. hier sophistisch. Es ist ebenso nothwendig, das Schlechte zu fliehen, wie das Gute zu begehren; in den meisten Fällen ist das Eine nicht identisch mit dem Andern. Sp. denkt hierbei offenbar an die christliche Lehre, wonach den Guten ein Lohn, eine Seligkeit in jener Welt erwartet und den Schlechten eine Strafe. Diesen Beweggründen will Sp. entgegen treten. Im gewöhnlichen Sinne ist dies auch richtig; allein Sp. hat in seinem System kein Sittliches, sondern nur ein Nützliches, und deshalb ist diese anscheinend hohe Sittlichkeit bei Sp. nur ein Schein. Auch das Handeln in Führung der Vernunft geht bei Sp. nur auf den Nutzen, die Macht und Selbsterhaltung.

Das Beispiel mit der Medizin ist unverständlich; denn auch der nach der Vernunft handelnde Kranke nimmt

die Medizin nur, um den Tod zu vermeiden, d. h. um wieder gesund zu werden; dieses sind keine Gegensätze. Die L. 65. 66 sagen dies ausdrücklich.

71. L. 64 B. Z. L. 64 und L. 68 sprechen den wichtigen Satz aus, dass die Begriffe von gut und schlecht nur unzureichende, d. h. unwahre Begriffe sind, und dass in der zureichenden Erkenntniss diese Begriffe nicht enthalten sind. Diese Sätze bezeichnen das System Sp.'s am schärfsten; sie sind die konsequente Folge seines Prinzips, dass die Welt und Gott ein und dasselbe sind. So wie es in Gott oder in der Totalität des Wissens keine Unwahrheit giebt, und alles Falsche nach Sp. nur Folge davon ist, dass der Gegenstand vereinzelt und nicht in seiner Totalität aufgefasst wird, so entspringt auch das Schlechte und Gute nur aus der Betrachtung eines Geschehens in seiner Vereinzelung, herausgerissen aus der Totalität der Natur-Ordnung und nur in Beziehung auf den Nutzen des Menschen aufgefasst. In der Totalität ist alles Geschehen eine Folge des Wesens Gottes. Die zeitlichen Vorgänge fließen nach Art der geometrischen Lehrsätze aus dem Wesen Gottes. Hier kann also nur von Nothwendigkeit die Rede sein; Alles ist, und Alles ist nothwendig, und Alles folgt aus dem Wesen Gottes. Da kann von gut und schlecht keine Rede sein. Nur wenn das einzelne Geschehen bloß in Beziehung auf den Menschen betrachtet und beurtheilt wird, kann der Begriff des dem Menschen Nützlichen und somit auch der des Guten und Schlechten sich bilden. Deshalb sind auch die verworfensten Handlungen der Menschen, z. B. der Muttermord Nero's, wie Sp. in einem seiner Briefe sagt, bei einer Auffassung des Ganzen, der Totalität des Geschehens, nicht schlecht, aber auch nicht gut, sondern nur nothwendig. Alle Bedenken dagegen entspringen nur daraus, dass man gut und schlecht als kontradiktorische Gegensätze behandelt und meint, jede Handlung müsse nothwendig eines von Beiden sein. In der Totalität der Betrachtung ist sie vielmehr Keines von Beiden, sondern nur eine nothwendige Folge der Natur-Ordnung oder Gottes. Man sehe IV. L. 73 E.

Wenn trotz der logischen Konsequenz dieser Lehre das natürliche Gefühl sich ihr entgegensetzt, so kommt

es daher, dass das Sittliche eben eine andere Natur hat, als Sp. ihm einräumt. Es ist nicht bloß ein Nützliches und nicht bloß ein Relatives, was seinen Inhalt durch eine Beschränkung der Betrachtung auf den Menschen erhält, sondern es ist ein in sich selbst Festes und Bestimmtes und durchaus kein bloß Relatives; es hat als Sittliches auch keinen Zusammenhang mit dem Natürlichen und mit dem Nützlichen.

Nach dem realistischen System hat das Sittliche seine Quelle in den Geboten der erhabenen Autoritäten; nach den idealistischen Systemen hat es seine Quelle in den Geboten der Vernunft als solcher. So gilt für beide Auffassungen der sittliche Inhalt als ein fester, für sich bestehender, der dadurch sich nicht ändert, dass die Betrachtung des Naturlaufs in weiterer oder engerer Ausdehnung herbeigezogen wird. »Du sollst nicht stehlen;« »Du sollst Vater und Mutter ehren;« dieses ist ein fester sittlicher Inhalt, der sich nicht ändert, mag man die Welt dabei im Grossen oder im Kleinen betrachten.

Diese Auffassung bildet den Gegensatz zu dem System Sp.'s. Da das sittliche Gefühl im Gegensatz zu den Lust-Gefühlen eine Thatsache ist, welche nicht wegzuleugnen ist, und der Streit sich höchstens um die Ableitung desselben bewegen kann, so ist das System Sp.'s, welcher ein sittliches Gefühl gar nicht kennt, jedenfalls in der Unwahrheit, und daraus erklären sich die vielen erkünstelten und erzwungenen früheren Sätze. Allein da nach realistischen Auffassung (Aesthetik I. 113) die Quelle des Sittlichen nur eine positive ist und aus dem Willen der erhabenen Autoritäten sich ableitet, so trifft Sp. insofern die Wahrheit, als zuletzt auch die Gebote der Autoritäten aus dem Nutzen und der Lust derselben hervorgehn, und die Lust mithin mittelbar auch die thatsächliche Grundlage für den Inhalt des Sittlichen bildet. Das System Sp.'s steht deshalb der Wahrheit näher als die Systeme Kant's, Fichte's und Hegel's, welche das Sittliche ausschliesslich aus der Vernunft ableiten wollen und kein Band zwischen ihm und der Lust anerkennen; aber es steht der Wahrheit ferner als das realistische System, welches allein die schwierige Frage zu lösen vermag, wie es möglich ist, dass das sittliche Soll aus einem

natürlichen Ist entspringen kann. Das Nähere ist dargelegt Aesthetik I. 113 u. ff.

72. L. 65 B. Z. Dieser L. 65 stimmt genau mit der Erfahrung, allein er vereinigt sich schwer mit L. 63.

73. L. 66 B. Z. E. Auch dieser Satz stimmt mit der Erfahrung, je weniger die Gegenwart als solche beachtet wird, desto weniger werden die Güter nach der Zeit ihres Eintretens in die Existenz abgeschätzt. Allein der B. dieses L. ist insofern mangelhaft, als es sich in der Wirklichkeit nicht um das Wesen der Dinge allein handelt, sondern auch um ihre zeitliche Dauer und Existenz. Ein Gut, für dessen Existenz gar keine Ursache vorliegt, kann die Vernunft nicht gleich behandeln mit einem, für dessen baldige Existenz eine Ursache erkannt ist. Die Vernunft muss deshalb im wirklichen Handeln sich auch auf die Frage der zeitlichen Existenz der Dinge einlassen, und da die Gewissheit der Existenz sinkt, wenn der Zeitpunkt der Verwirklichung in die Ferne rückt, so muss selbst die Vernunft ein nur zukünftiges Gut deshalb geringer schätzen als ein gegenwärtiges und somit gewisses Gut. Sp. bewegt sich hier in Abstraktionen, welche in der Wirklichkeit nie Platz greifen können.

74. L. 67 B. Dieser L. 67 ist eine Besonderung von L. 63. In dieser Besonderung tritt seine Unwahrheit und sein Widerspruch mit L. 65. 66 mehr hervor. Der Mensch, der sein Leben erhalten will, muss auch die Todesgefahren vermeiden und deshalb an diese Gefahren denken und sein Handeln danach bestimmen. Das Schlechte liegt nur in dem Uebermasse; die Sorge, das Leben zu erhalten, darf nicht übertrieben werden. Das rechte Mass, also die Hauptsache, wird aber von Sp. nicht bezeichnet.

Sp. hatte wohl hier jene religiösen Orden und Sekten im Sinne, welche das Sittliche und Gott Wohlgefällige in einer strengen Askese und Entbehnung setzten.

75. L. 68 B. E. Der L. 68 ist bei L. 64 behandelt. In der E. erkennt Sp. an, dass die Menschen nicht

frei geboren werden, d. h. dass die Erkenntniss erst erworben werden muss, und dass deshalb die Begriffe von gut und schlecht für den Menschen bei seiner mangelhaften Kenntniss unentbehrlich sind. In der E. führt Sp. im Gegensatz zu dem Geiste des Alten Testaments aus, dass die von Gott den Menschen gegebenen Gebote (das Gute und das Schlechte) nur dessen Nutzen bezweckt haben und aus keiner blossen Willkür Gottes abgeflossen sind. Es ist dies eine Umwandlung der biblischen Lehren in philosophische Gedanken, wie es später Hegel in grösserem Massstabe vollzogen hat.

76 L. 69 B. Z. E. Dieser L. spricht ausdrücklich aus, dass der freie Mensch auch die Gefahren vermeidet, also auch an das Uebel und Schädliche denkt; der L. steht insofern in Widerspruch mit L. 67.

77. L. 70 B. E. Der L. 70 wird durch die ihm beigefügte E. so ziemlich wieder aufgehoben. Sp. tritt in der E. dem wirklichen Leben näher, und da zeigen sich so viele Rücksichten und so viele Kollisionen des Nützlichen, dass keine einzelne Regel eine unbedingte Geltung in Anspruch nehmen kann, und dass das wahre Sittliche deshalb erst in den Grenzen liegt, welche den verschiedenen Regeln oder Nützlichen gegen einander gezogen werden. Die wichtigste Frage der Ethik ist deshalb nicht die nach den Tugenden an sich, sondern nach ihrer gegenseitigen Begrenzung und nach dem Fundamente, aus dem diese Begrenzung abzuleiten ist. Sp. hat diese Punkte ganz unberührt gelassen.

78. L. 71 B. E. Auch in der E. zu diesem L. kommt Sp. auf die zahlreichen Kollisionen der einzelnen Tugenden, ohne doch auf diese Frage in ihrer Allgemeinheit einzugehen. Er würde dann bemerkt haben, wie wenig die Formel: »In Leitung der Vernunft handeln,« hinreicht, die Schwierigkeiten in diesen steten Kollisionen der einzelnen Tugenden zu lösen.

79. L. 72 B. E. Diese Stelle ist die einzige, wo Sp. von der Tugend der Wahrhaftigkeit spricht. Sp. erklärt hier alles Lügen unbedingt für unsittlich; selbst

um sein Leben gegen einen Mörder zu schützen, darf man nach dieser E. denselben nicht belügen. Die Gründe, womit Sp. seinen Satz vertheidigt, bestehen darin, dass er das Verkehrte und Widersinnige der Lüge damit zeigt, dass er sie als allgemeines Handeln und als Handeln aller Menschen auffasst. Aber die Frage ist hier nicht, ob die Lüge als allgemeine Regel gelten solle, sondern ob als Ausnahme für einzelne Fälle. Auch diese Frage gehört zu den oft erwähnten Kollisionen der Tugenden. Es ist Tugend, sein Leben zu erhalten; es ist auch Tugend, dem Andern die Wahrheit zu sagen. Beide Tugenden sind hier in Kollision; im Sinne Sp.'s kann jede dieser Tugenden ihre unbedingte Geltung fordern. Da nun dies unmöglich ist, so muss deshalb die Ethik zwischen den Gebieten der einzelnen Tugenden Grenzen ziehn, über welche hinaus die eine der andern zu weichen hat. So muss hier die Wahrhaftigkeit der Lebenserhaltung weichen, während in andern Fällen eine kleine Unannehmlichkeit oder Störung durch Lügen nicht abgewendet werden darf, mithin die Wahrheit hier noch in ihrem Gebiete ist. Statt dessen beharrt Sp. bei der unbedingten Wahrhaftigkeit. Aber jede andere Tugend hat als solche das gleiche Recht; deshalb ist mit solchen, durch ihre Konsequenz leicht blendenden Sätzen keine Ethik zu begründen.

80. L. 73 B. E. Der L. 73 enthält eine tiefe und schöne Wahrheit, welche später Rousseau mit seiner Ueberschätzung des Naturzustandes verkannt hat. Der Satz ist indess in der aufgestellten Allgemeinheit nicht zu beweisen und auch unwahr. Die Gesetze eines Staates können so schlecht, so der Vernunft widersprechend gedacht werden, dass der freie Mensch dadurch in seinem Nutzen und in seinem Handeln mehr beschränkt wird, als wenn er in der Einsamkeit lebte; in solchem Falle gilt der L. nicht. Indess ist der L. nicht in dieser Uebertreibung zu verstehn. Er will zweierlei sagen: 1) ein vernünftiger Mensch, wenn er einmal in einem Staate lebt, fügt sich dessen Gesetzen, wenn sie auch den Regeln der Vernunft nicht entsprechen sollten; 2) der Mensch ist dem Menschen so nützlich, so unentbehrlich, dass nicht leicht ein Staat gefunden werden kann, wo das gemeinsame Leben nicht dennoch dem Ein-

zelen mehr Nutzen gewährt, als wenn er ganz in Einsamkeit lebte. In diesem Sinne enthält der Lehrsatz eine grosse Wahrheit.

In der E. wird das Handeln des freien Mannes näher beschrieben. Unter Seelenstärke versteht Sp. das Handeln, welches durch die Erkenntniss bestimmt wird, oder das freie Handeln (III. L. 59 E.). Es bildet insofern den Gegensatz zu dem Handeln aus Affekten. Dass das Denken den Willen nicht bestimmen kann, ist früher (S. 149) dargelegt worden. Sp. verwechselt das sittliche Gefühl mit der Erkenntniss; jenes, aber nicht diese kann im Gegensatz der Lustgefühle den Willen bestimmen; sonst wäre es unmöglich, dass der Mensch das Bessere erkennt und doch das Schlechte thut, wie Sp. selbst sagt (IV. L. 17 E.).

Am Schluss der E. berührt Sp. den Trost gegen Leiden, welcher in der Erkenntniss der Nothwendigkeit alles Geschehens liegt. Es ist dies nicht der blinde Fatalismus, der dabei die Begriffe von gut und schlecht als absolute festhält und das Dasein des Schlechten nur mit der Nothwendigkeit entschuldigt; sondern es ist jene aus der vollen Erkenntniss des Weltganzen hervorgehende Ruhe, bei welcher die Begriffe von gut und schlecht ganz verschwunden sind. Es bleibt dann nur der Schmerz als solcher zu bekämpfen, und dafür giebt die Vorstellung seiner Unvermeidlichkeit allerdings einen Trost, wenngleich nicht in dem Extrem, wie die Stoiker meinen. Diese Macht des Denkens über die Affekte und den Schmerz bildet den Inhalt des V. Theils der Ethik; Sp. nimmt sie nur als eine beschränkte.

81. Anhang S. 5. Sp. erkennt in dem Beginn des Anhangs selbst an, dass die Lehrsätze dieses IV. Theiles nicht übersichtlich geordnet sind, sondern nur nach Art der Geometrie so, dass der spätere aus den frühern bewiesen werden kann. Man vermisst deshalb die leicht fassliche und übersichtliche Ordnung des Inhaltes bei Sp. Er hat der Methode diese Uebersichtlichkeit zum Opfer gebracht, ohne doch die Gewissheit und die Allgemeinheit der Beweise, wie in der Geometrie, zu erreichen.

Die S. 1—5 setzen ausdrücklich die Erkenntniss als das Ziel des sittlichen Handelns; Alles erhält seinen

sittlichen Werth nur nach dem Masse, als es dieses Ziel befördert oder nicht. Macht, Glück, Seelenruhe sind nach Sp. nicht etwas Besonderes neben dieser Erkenntniss, sondern mit ihr identisch oder mindestens untrennbar. Die Seligkeit besteht in dieser Seelenruhe. Die Bedenken gegen diese Ueberschätzung der Erkenntniss sind oben dargelegt worden. Auch bei ihr kann ein Uebermass eintreten, und die Lust aus dem Wissen (Aesthetik I. 97) bedarf ebenso wie jede andere ihrer Grenzbestimmung, über die hinaus sie ein Fehler wird. Nur die falschen Definitionen, von denen Sp. ausgeht, können dies verdecken.

82. Anhang S. 6. 7. Auch diese Sätze ruhn nur auf den falschen Definitionen. An sich ist es unbegreiflich, weshalb ein gemeinsames Handeln, bei dem der Mensch entweder seinen Nebenmenschen oder die Naturkräfte mitbenutzt, um einen Erfolg zu erreichen, als ein Leiden gelten und nicht zu dem Guten gehören soll. Nach Sp. ist nur das gut, was aus der Natur des einzelnen Menschen allein, als seiner zureichenden Ursache folgt. Sp. hat vielleicht das gemeinsame Handeln und das bewusste, absichtliche Benutzen der Naturkräfte in seinen Begriff des Leidens nicht einschliessen wollen, aber nach seinen Worten hat er es gethan.

83. Anhang S. 8. 9. Wichtig ist in S. 8 der Zusatz: nach seiner Meinung. Sp. hat bisher nur das für gut erklärt, was aus der Vernunft oder der Erkenntniss, d. h. aus der Wahrheit folgt; hier soll auch das aus der Meinung Folgende recht sein. Dieser Widerspruch ist indess nur die Folge eines nachlässigen Sprachgebrauchs. In der Totalität der Natur ist Alles nothwendig, und also auch dies durch die Meinung bestimmte Handeln; mit Rücksicht auf die Natur des Menschen und danach gemessen, genügt aber die Meinung nicht; da ist nur das Vernünftige gut. Sp. hätte das Wort »Recht« nicht für das Handeln aus der Meinung gebrauchen sollen.

84. Anhang S. 10—13. Diese Sätze zeigen, dass Sp. weit entfernt ist, in seiner Ethik das Ideal eines Staates oder einer Gesellschaft darzulegen, dem die Mensch-

heit nachzustreben habe. Sp. weiss, dass alles Handeln nothwendig ist, und dass deshalb die Welt durch solche Ideale nicht geändert werden kann. Seine Ethik ist deshalb nur beschreibend; er zeigt, was dem Menschen in dem Handeln und Verhalten zu einander nützlich ist, und was schädlich; genau so wie ein Oekonom lehrt, was der Getreidepflanze für ihre Entwicklung nützt oder schadet. Sp. ist aber weit entfernt, aus dieser Erkenntniss Gebote für das menschliche Handeln abzuleiten. Sp. sucht nur die Erkenntniss zu stärken und zu erweitern; das Uebrige findet sich dann nach seiner Ansicht von selbst.

Wenn dagegen eine Ethik das sittliche Handeln aus den Geboten der sittlichen Autoritäten ableitet, wie dies in dem realistischen Sinne geschieht, so bilden diese Gebote zwar den Inhalt der Ethik und für das Leben die Motive des Handelns; aber dennoch stimmt solche realistische Auffassung mit Sp. darin überein, dass sie als Wissenschaft sich der eigenen Gebote ganz enthält. Nach dem realistischen System wird das sittliche Handeln durch die Gebote der Autoritäten bestimmt, aber diese Gebote gelten und wirken nicht, weil sie wahr oder vernünftig sind, sondern weil sie von Wesen mit unermesslicher Macht, d. h. von erhabenen Autoritäten ausgehn. Die Wissenschaft hat deshalb an diesen Geboten ihren Inhalt; aber sie selbst fügt keine eigenen Gebote hinzu, weil sie nicht zu den Autoritäten gehört, und deshalb ihre Gebote nicht die sittliche Natur erlangen. Nur die idealistischen Systeme verkennen die Natur des Sittlichen, und indem sie meinen, das Sittliche sei ein Wahres, was seinem Inhalte nach aus der Vernunft abgeleitet werden könne, stehn sie nicht an, ihre Bücher mit eigenen Geboten und sittlichen Aussprüchen anzufüllen, die aber erfolglos verhallen.

85. Anhang S. 14—17. In S. 16 wird die Furcht als ein unzuverlässiges Motiv der Rechtlichkeit dargelegt; dennoch wird die Staatsverbindung von Sp. nur auf die Furcht gegründet. Dies ist kein Widerspruch, weil der Staat bei Sp. nur ein Nothbehelf für die Unfreien ist, und der Freie des Staates nicht bedarf.

Die Schwierigkeiten bei der Armenpflege übergeht Sp.; wahrscheinlich hat er sie auch übersehn. Auch hier

handelt es sich um Kollisionen verschiedener Tugenden. Jede Armenunterstützung ist gut, weil sie dem Armen das Leben, die Kraft erhält, und jede Unterstützung ist schlecht, weil sie dessen Thätigkeit und Fleiss lähmt, sobald er sicher auf die Unterstützung rechnen kann. Daher die Schwierigkeiten, mit welchen die Gesellschaften bei dieser Aufgabe zu kämpfen haben. Gegenüber denselben zeigt sich die grosse Dürftigkeit solcher Sätze, wie die hier in S. 17, die nur möglich sind, weil der Autor die Schwierigkeiten gar nicht bemerkt.

86. Anhang S. 18—20. Wenn selbst die Liebe und die geschlechtliche Gemeinschaft nur aus der Freiheit der Seele hervorgehn soll, d. h. aus der Erkenntniss und Seelenruhe, so sind damit die Affekte hierbei ausgeschlossen; die Ehe, die Begattung ist dann eine kalte, widerliche Aktion des Verstandes. Aus diesem Beispiel erhellt, wie auch die Erkenntniss ihre Schranken gegen die Affekte hat, und wie auch hier Alles auf die Grenzbestimmung zwischen den einzelnen Tugenden ankommt.

87. Anhang S. 25. Hier kehrt der falsche, oben (S. 151) gerügte Gegensatz wieder. Das Lob der Tugend schliesst den Tadel des Lasters nicht aus; Eines ist so nothwendig und nützlich als das Andere; aber Beide können in ein Uebermass verfallen, was sie zu einem Fehler macht.

88. Anhang S. 29. Auch hier tritt der Weise, nur der Erkenntniss Lebende, als das Musterbild Sp.'s hervor. Es ist dies die Einseitigkeit der Philosophen; was von ihnen gilt, erheben sie zur Regel für Alle. Wenn alle Menschen nur nach der Erkenntniss im Sinne Sp.'s streben und sonst sich auf das Nothwendige (Wenige) beschränken wollten, so wären die Nationen nie zum Reichthum gelangt, und doch hat erst dieser Reichthum den Ausbau der Wissenschaften und die Erkenntniss möglich gemacht. So geniessen die Philosophen die Früchte des Reichthums in Gemächlichkeit und lassen dabei nicht ab, gegen denselben zu predigen.

89. Anhang S. 32. Der hier für das Unglück und den Schmerz gebotene Trost der Unvermeidlichkeit des-

selben ist allerdings nicht vermögend, den Schmerz selbst aufzuheben; auch sagt Sp. dies nicht; allein er enthält doch eine Beruhigung, die namentlich alles unnütze Klagen und alle Vorwürfe gegen die Vorsehung u. s. w. fernhält. Die Religion kann allerdings einen grössern Trost bieten, indem sie den Unglücklichen auf die Seligkeit in jener Welt verweist. Die Philosophie vermag dies nicht; es ist wesentlich, dass sie dies weiss und offen anerkennt; sie kann nur die Wahrheit bieten, und es ist ein Zeichen von Sp.'s Geistesgrösse, dass er schon vor zweihundert Jahren dies offen ausgesprochen hat.

90. Schluss des IV. Theiles. Mit diesem IV. Theile ist die Ethik Sp.'s, soweit sie nach seinem System überhaupt möglich ist, abgeschlossen und vollendet. Im V. Theile folgen nur noch einzelne psychologische und pädagogische Mittel, um das Gute sicherer zu verwirklichen, und die Lehre von der in dem vernünftigen Handeln liegenden Seligkeit und Unsterblichkeit. Die eigentliche Tugendlehre ist ausschliesslich in diesem IV. Theile gegeben. Das sittliche Prinzip ist danach die Erkenntniss; das Sittliche wohnt deshalb nur der Seele inne; Alles, was zur Erkenntniss führt, ist gut; das Gegentheil schlecht. Aus der Erkenntniss allein folgt das Handeln und die Freiheit des Menschen. Nur der in der Vernunft Handelnde, d. h. der der Erkenntniss folgende Mensch ist frei. Zugleich enthält dieses Handeln die Verwirklichung des Wesens und der Macht des Menschen und ist deshalb auch die höchste Fröhlichkeit und das Nützlichste. So fallen alle jene Ziele, welche andere Systeme einzeln verfolgen, bei Sp. in eines zusammen; sie sind sämmtlich identisch oder wenigstens untrennbar von der Erkenntniss.

Indem in der Erkenntniss das Handeln und die Freiheit ebenso betont ist, wie die Fröhlichkeit und der Nutzen, kann man zweifeln, ob die Ethik Sp.'s zu den Systemen gerechnet werden darf, welche lediglich auf die Lust und den Nutzen erbaut sind; Sp. selbst schwankt in seinen Ausdrücken; bald ist die Selbsterhaltung und damit die Fröhlichkeit das Rechte und die Tugend des Menschen; bald stellt er als solches die Vernunft und die Erkenntniss hin. Dies ist nur deshalb kein Wider-

spruch, weil Fröhlichkeit, Handeln, Freiheit und Erkenntniss bei Sp. untrennbar sind, also jedes das andere vertreten kann.

Dabei stellt Sp. das Ideal eines Weisen nicht als das Ziel auf; Sp. weiss, dass kein Mensch aus seinem Wesen und aus der allgemeinen Ordnung der Natur heraus kam. Deshalb verdammt Sp. nicht die leidenden Affekte und das Laster; er zeigt nur, dass jene dem Uebermaass ausgesetzt sind, und beide einen geringeren Grad von Glück gewähren.

Mit der vollen, das Ganze erfassenden Erkenntniss verschwinden die Begriffe von gut und schlecht; Alles ist dann nur die nothwendige Folge von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes. Gut und Schlecht sind nur verworrene Vorstellungen, weil sie das Einzelne nicht in seinem Zusammenhange mit Gott und der Welt, sondern vereinzelt und nur in Beziehung auf den Menschen auffassen.

Die Bedenken gegen dieses System sind bei den einzelnen Lehrsätzen oben dargelegt worden. Trotz dieser Bedenken muss die Grossartigkeit der Grundgedanken bewundert werden; je länger man bei ihnen verweilt, desto mehr fühlt man sich von ihnen erfasst und angezogen. Trotz des mangelhaften Ausdrucks liegen ihnen tiefe Wahrheiten zu Grunde. Leider sind diese von der spätern Philosophie nicht aufgenommen und fortgebildet worden. Selbst Hegel steht in der Ethik Sp. fern. Das Sittliche ist bei Hegel wieder das Absolute, nicht das Verworrene und Mangelhafte. Dennoch liegt gerade in diesem Gedanken die Grösse Sp.'s. Aller Fortschritt in der Wissenschaft des Sittlichen (nicht im Sittlichen selbst) kann nur in einer Entfaltung und klaren Begründung dieses Gedankens bestehn. Ein Anfang dazu ist anderwärts (B. IX. dieser Bibliothek) versucht worden.

Fünfter Theil.

Von der Macht des Verstandes oder der menschlichen Freiheit.

1. Vorrede. Die Ueberschrift dieses und des vierten Theiles ist nicht ganz richtig. Der vierte Theil handelt zu seinem grösseren Theile schon von dem durch die Vernunft bestimmten Handeln, d. h. von der Freiheit. In diesem fünften Theile werden nur einzelne Mittel untersucht, durch welche die Macht der Vernunft über die Affekte gesteigert werden kann.

Deshalb ist auch der erste Satz der Vorrede unwahr. Der Begriff der Freiheit ist bereits im vierten Theile gegeben.

Die von Sp. in dieser Vorrede gegebene Widerlegung von Cartesius' Hypothese über die Verbindung zwischen Seele und Körper mittelst der Zirbeldrüse wird jetzt Niemand bekämpfen; allein die Einheit, welche Sp. dafür zwischen Seele und Körper in dem Parallelismus ihrer Zustände gesetzt hat, ist nicht minder grossen Bedenken unterworfen, wie früher dargelegt worden.

2. A. 1. Dieser Satz folgt aus III. L. 5, wo der Begriff des Entgegengesetzten gegeben worden ist. Der Satz ist nicht unbedingt wahr; zwei Kräfte, z. B. die zwei gleichen Gewichte in einer Wageschale, sind einander entgegengesetzt, und der Druck oder die Ruhe der Wageschale wird nur durch das Fortbestehn beider entgegengesetzten Kräfte bedingt. Ueberhaupt enthält der Begriff des Druckes das Gegentheil von diesem Axiom.

3. A. 2. Dieses Axiom folgt weniger aus III. L. 7 als aus der Definition der Ursache I. A. 3. 4. Weil diese Definition aber falsch ist, ist es auch dieses Axiom. Nur bei der Bewegung wird in der modernen Physik dieses

Axiom festgehalten; daher der Satz, dass die Summe der Bewegung oder Kraft in der Welt ebenso wenig sich vermehrt oder vermindert wie der Stoff. Aber der Satz hat keine Gültigkeit für die ursächliche Verbindung zwischen Körper und Seele, welche Spinoza allerdings nicht kennt.

4. L. 1 B. Man hat bei diesem L. 1 und seinem B. Mühe, den kausalen Einfluss zwischen Körper und Seele fern zu halten. Sp. kennt nur ein Parallel-Laufen der Zustände in beiden, was aber, wie dieser L. zeigt, hier nur noch in den Worten von der Ursachlichkeit verschieden ist. Uebrigens ergeben die L. 29. 30. 31 dieses Theils V., dass L. 1 nicht bloß vom bildlichen Vorstellen (*imaginari*) zu verstehn ist, sondern auch von der Erkenntniss des Wesens der Dinge. Bisher hat Sp. diesen Parallelismus zwischen Körper und Wesen nur für das bildliche Vorstellen dargelegt und erläutert (S. 63), aber nach V. L. 29—31 sind auch die ewigen Wahrheiten und die dritte Ordnung des Wissens an Körperliches gebunden und laufen mit dem Wesen des eigenen Körpers parallel; eine Hypothese, deren bestimmtere Gestaltung noch grosse Schwierigkeiten bietet, da das körperliche Bild von dem Wesen des Körpers (V. L. 31) ein schwer zu fassender Gedanke ist.

5. L. 2 B. Dieser L. 2 ist richtig; allein die ganze Bedeutung liegt in dem Wenn. Es fragt sich, wie soll die Seele es anfangen, von dem Gefühl die Vorstellung seiner Ursache zu trennen, z. B. von der Liebe die Vorstellung des Geliebten? Darüber bleibt Sp. die Antwort schuldig, und doch ist ohnedem der L. werthlos. Er widerspricht überdem der Nothwendigkeit, mit der nach Sp. die einzelnen Vorstellungen in der Seele sich unabänderlich folgen.

Dieser L. 2 bildet das erste Mittel, wodurch nach Sp. der Verstand seine Macht über die Affekte ausübt.

6. L. 3 B. Z. Dieser L. 3 bezeichnet das zweite Mittel gegen die Affekte. Der B. ist aber schwer zu verstehn. Wenn eine Vorstellung verworren ist, so ist nicht wohl abzusehn, wie eine Vorstellung von dieser

Vorstellung klar und bestimmt oder zureichend sein kann. Die Vorstellung der Vorstellung ist doch nur das Wissen von ihr selbst oder das Bewusstsein derselben, und deshalb von ihr nicht unterschieden. Ist nun die Vorstellung selbst verworren, so ist es auch das Bewusste darin. Die Meinung Sp.'s kann nur dann verstanden werden, wenn man den Affekt als einen seienden Zustand der Seele gelten lässt. Von einem solchen kann eine zureichende Vorstellung gebildet werden, aber nicht von einer verworrenen Vorstellung. Sp. meint wohl, dass die Erkenntniss der Natur der Affekte überhaupt, ihrer Zufälligkeit, ihrer Unsicherheit, ihrer Gefährlichkeit dazu dient, den einzelnen in der Seele auflodernden Affekt zu hemmen und ihm seine Kraft zu nehmen. Deshalb gebraucht Sp. in dem Z. das Wort „bekannt“. Diese Ansicht ist in vieler Beziehung wahr; obgleich nicht von so grossem praktischen Gebrauche, als Sp. meint. Denn solche Erkenntniss setzt schon eine Seelenruhe voraus, welche sich mit der Natur des Affektes schwer verträgt. Ist der Affekt stark, so kann diese Erkenntniss nicht Platz greifen, und ist die dazu nöthige Seelenruhe gewonnen, so ist der Affekt schon gezähmt, und es bedarf der Erkenntniss seiner Natur nicht noch ausserdem.

7. L. 4 B. Z. Dieser L. 4 will den L. 3 erläutern. Der B. ist aber dürftig; denn nach II. Ln. 2 hinter II. L. 13 besteht das Gemeinsame der Körper-Affekte nur in dem Attribut der Ausdehnung und in der Ruhe oder Bewegung. Diese beiden Bestimmungen sind aber sehr arm an Inhalt, und wenn man nur dieses von den Affekten klar erkennen kann, so ist die Eigenthümlichkeit der Affekte damit lange nicht erschöpft und die Erkenntniss noch sehr unvollständig.

Der Z. ist sehr dunkel, eine Folge der Dunkelheit von L. 3, welcher nicht abzuhelfen ist, da Sp. die Affekte der Seele nicht als seiende Zustände, nicht als Gegenstände des Vorstellens behandelt, sondern als Vorstellungen selbst.

8. E. zu L. 4. Der erste Theil dieser E. bestätigt, die Erläuterung, welche unter No. 6 von L. 3 gegeben worden ist. Der Sinn beider von Sp. hier behandelten

Hilfsmittel gegen die Affekte ist der, dass die Seele von dem Affekt zu dem Nachdenken übergehen soll. Allein in diesem Mittel wird schon seine Wirkung antizipirt; ist dies Nachdenken dem vom Affekt erfassten Menschen möglich, so ist auch der Affekt selbst schon überwunden. Die ganze Schwierigkeit liegt in diesem Uebergange, und dafür giebt Sp. kein Mittel an. Sp. hat dabei wohl nur an seine eigene Natur gedacht; er war durch seine Kränklichkeit, durch sein einsames, in das Nachdenken versunkene Leben den Affekten weniger ausgesetzt; sein Drang nach Erkenntniss, als Charakterzug, schützte ihn gegen die Affekte. Bei der Schwäche der in ihm auftretenden Affekte und bei der Stärke seiner Liebe zur Erkenntniss war bei ihm allerdings es ausführbar, dass jene durch diese gemässigt und gehemmt werden konnten. Allein diese Eigenthümlichkeit des Philosophen ist bei andern Menschen selten vorhanden, und deshalb sind bei diesen jene Mittel von geringem Erfolge. Deshalb ist eben das sittliche Gefühl, die Achtung so wichtig für das menschliche Handeln. In der Achtung vor den Geboten der erhabenen Autoritäten ist ein Gefühl enthalten, welches den Gefühlen der Lust oder den Affekten an Stärke nicht nachsteht, und welches deshalb weit kräftiger den Verlockungen der Sünde sich entgegenstellt als die blosser Lust aus dem Wissen, auf welche die von Sp. vorgeschlagenen Mittel hinauslaufen, und welche bei den wenigsten Menschen in einem erheblichen Grade besteht (Aesthetik I. 97).

Der II. Theil der E. ist zweideutig. Es scheint demnach, als wenn das Sittliche gar nicht in dem Inhalte des Handelns, sondern nur in seiner Ursache enthalten sein soll. Sp. hat dies vielleicht so gemeint; allein die angebliche Gleichheit in dem ersten, den Ehrgeiz betreffenden Fall trifft nicht den Inhalt, da jeder von beiden bei dem »Nach seinem Sinne leben« ein anderes Handeln im Sinne hat. Das Sittliche und Unsittliche ist vielmehr allemal im Inhalte verschieden, sobald die betreffende Handlung in ihrer Totalität aufgefasst wird, und nicht blos Einzelnes herausgerissen wird.

9. L. 5 B. Der B. beruht darauf, dass die Seele bei der Vorstellung des Nothwendigen, Zufälligen und

Möglichen noch an Anderes als an den Gegenstand selbst denkt, oder: dass der Gegenstand dann nicht als die alleinige Ursache des Affektes vorgestellt wird. Dennoch ist der L. 5 unwahr, da Sp.'s Definitionen der Liebe und des Hasses falsch sind. Die Liebe geht von der Lust des Geliebten aus; diese bestimmt den Affekt des Liebenden. Die sonstigen Beziehungen und Zustände des Geliebten sind gleichgültig. Deshalb kann ich eine Sklavin heftig lieben und eine Freie hassen, obgleich Beide mir dieselbe Wohlthat erwiesen haben, also Ursache der gleichen Fröhlichkeit sind.

10. L. 6 B. E. Der L. 6 ist in Wahrheit der höchste Trost, welchen die Philosophie gegen das Leiden und den Schmerz bieten kann. Es ist deshalb von Interesse, zu erfahren, wie Sp. diesen Satz begründet. Da ergiebt sich denn allerdings nur eine sehr mechanische Ableitung. In dem Begriffe des Nothwendigen ist nach Sp. die ganze unendliche Reihe der wirkenden Einzeldinge mit gesetzt, folglich zerstreut sich die Seele, wenn sie an diese Vielen bei ihrem Schmerze denkt. — Allein gegen diese Ausführung spricht, dass das Nothwendige eine Wissensart ist, welche in die Seele eintreten kann, ohne dass die Gründe der Nothwendigkeit in das Wissen mit einzutreten brauchen (*E.* 62). Sodann ist der Affekt eben mehr als ein Vorstellen; er ist ein Fühlen, und von dem Vorstellen höchstens nur erweckt. Die Erklärung des Sp. kann deshalb nur Dem genügen, der streng an Sp.'s früheren Sätzen festhält:

Die beruhigende Wirkung der Nothwendigkeit wirkt nach der Erfahrung mehr bei dem Schmerz als bei der Freude. Hier erscheint sie ohne Einfluss auf deren Stärke; im Gegentheil, ein Spieler erfreut sich um so mehr seines Gewinnes, je mehr er ihn als das nothwendige Ergebniss seiner Berechnungen nimmt. Wenn bei dem Schmerz die Nothwendigkeit eine Milderung bewirkt, so liegt dies nur in der Abhaltung aller den eigentlichen Schmerz verstärkenden Affekte, die ohnedem leicht hinzutreten. Insbesondere sind es die Vorwürfe gegen sich oder Andere; gegen den Arzt, der das Kind hätte retten können; gegen den General, der die Schlacht hätte gewinnen können u. s. w., welche als solche Verstärkungen des Schmerzes in den

meisten Fällen sich eindringen, aber durch den Gedanken der Nothwendigkeit des Uebels abgehalten werden.

Eine weitere Begründung dieses wichtigen L. 6 wird nicht möglich sein. — Das Beispiel Sp.'s mit den kleinen Kindern ist falsch; denn diese Kinder leiden keinen Schmerz und sind meist glücklicher als die Grossen; sie bedürfen deshalb nicht des in der Nothwendigkeit liegenden Trostes. Dies würde selbst für den Fall gelten, dass nicht alle als Kinder geboren würden. Nur das falsche Urtheil der Erwachsenen, welche die Zustände der Kinder nur nach ihrer eigenen Empfänglichkeit beurtheilen (Aesthetik I. 107), könnte bei diesen ein Bedauern veranlassen, was aber ohne Grund wäre. Der Schmerz ist ein Positives und nicht bloß ein Beziehungsurtheil, was seine Grundlage wechseln könnte.

11. L. 7 B. Der B. beruht auf dem Sp. eigenthümlichen Begriff des Gemeinsamen. Nur dieses bildet den Gegenstand des Erkennens; das Gemeinsame ist aber in allen Einzelnen enthalten, also immer gegenwärtig, und deshalb kann es die aus dem bildlichen Vorstellen entspringenden Affekte überwinden, deren Gegenstände nicht immer gegenwärtig sind. — Man sieht, auch diese Erklärung ist sehr mechanisch. Der Satz verliert übrigens schon deshalb an seiner praktischen Bedeutung, weil das Gemeinsame, was immer gegenwärtig ist, nur die zwei Attribute Gottes und die Bewegung und Ruhe umfasst; diese wenigen Bestimmungen sind aber so inhaltsleer und abstrakt, dass sie von den meisten Menschen gar nicht als solche besonders gefasst werden, und in keinem Falle gegen die Affekte etwas vermögen.

12. L. 8 B. L. 9 B. L. 8 gilt nur, wenn die einzelnen Ursachen in ihrer Wirksamkeit sich gleich stehn. Der B. von L. 9 gelingt nur, weil nach Sp. die Affekte der Seele Vorstellungen sind und zum Wissen der Seele gehören. Sind sie aber seiende Zustände, so fehlt der Beweis, und dass sie dies sind, ist leicht nachzuweisen (Aesthetik I. 4).

13. L. 10 B. E. Wenn man den Inhalt dieses L. 10 in die gewöhnliche Sprechweise übersetzt, so sagt er,

dass der besonnene Mensch vermag nach Grundsätzen zu handeln. Dies ist gewiss richtig; denn die Besonnenheit ist eben jener Zustand, wo keine sonstigen Affekte dem Nachdenken und Ueberlegen hindernd in den Weg treten. Die Besonnenheit ist aber selbst ein seiender Zustand und bezeichnet eben jenes Gleichgewicht der Gefühle und Begehren, wo kein einzelnes die Uebermacht besitzt. Sp. dagegen kennt nur wissende Zustände in der Seele. Deshalb gilt ihm Alles als schlecht, was das Erkennen hindert; ein Satz, der in dieser Allgemeinheit nicht aufrecht zu halten ist, wie oben (S. 162) gezeigt worden ist.

Die E. bespricht ein pädagogisches Mittel. Der Mensch soll in Zeiten der Ruhe über das rechte und nützliche Handeln nachdenken und diese Grundsätze an Beispielen des Lebens sich veranschaulichen und einprägen; dann werden solche Grundsätze sich auch in Zeiten der Aufregung wirksam zeigen. Dieses ist zwar nicht genau der Gedanke des L. 10, indess ist es ein Schutzmittel, freilich nur ein schwaches. Der weit stärkere Schutz gegen die Affekte liegt in den sittlichen Gefühlen, welche aus den Geboten der Autoritäten entstehen und den Affekten der Lust weit kräftiger entgegengetreten können als jene blossen Uebungen des Gedächtnisses, von denen Sp. spricht.

14. L. 11 B. Es bleibt dunkel, was Sp. hier unter beziehn (*referri*) versteht. Es kann das Gemeinsame im Sinne Sp.'s gemeint sein (das Begriffliche E. 16) oder auch das mit dem Bilde durch Beziehungen Verbundene, also seine Ursache; erst die folgenden Lehrsätze erläutern dies. Unter Bild ist hier das Körperliche zu verstehn, welches mit dem bildlichen Vorstellen korrespondirt (II. L. 17). Man trifft wohl den Gedanken Sp.'s am richtigsten, wenn man z. B. sagt: der Geldgeiz wird leichter erregt als die Leidenschaft, Bücher zu sammeln, denn das Geld bezieht sich auf mehr Dinge als die Bücher.

15. L. 12 B. Dieser L. mit seinem B. zeigt, dass unter dem Beziehn des L. 11 auch das Gemeinsame gemeint ist.

16. L. 13 B. Dieser L. zeigt, dass in dem Beziehn des L. 11 auch die nur durch die Gesetze des Gedächtnisses in der einzelnen Seele verbundenen Vorstellungen mit gemeint sind.

17. L. 14 B. Der L. 14 klingt sehr bedeutend, weil der Leser unter Gott in der Regel den Gott seiner Religion versteht. Allein der Gott, den Sp. meint, ist todt und kalt; er ist keine Person; er hat weder Verstand noch Willen, noch Gefühl; er ist nur der Inbegriff der zeitlosen Wesen der Einzeldinge, zu einem Ganzen verbunden. Aus diesem Gesamtwesen fließen die endlichen Dinge als seine Zustände mit Nothwendigkeit ab. Der Gott Sp.'s gleicht mehr der Definition eines Kreises, aus der sich die Lehrsätze desselben ableiten, als dem Gott der christlichen Religion. So verstanden, sinkt dieser L. 14 zu einem blossen Satz der Logik herab. Wenn Gott durch seine Attribute in jedem Einzeldinge enthalten ist, wenn diese als Zustände ohne ihre Substanz, d. h. ohne Gott nicht gedacht werden können, so muss allerdings jede Betrachtung eines Endlichen zur Vorstellung Gottes führen; dies ist dann ein blosses Denkgesetz.

18. L. 15 B. L. 16 B. Auch diese Sätze verlieren ihre hohe Bedeutung, wenn man sie im Sinne Sp.'s versteht. Die Liebe in diesem Satze ist nicht die wahre Liebe, die in dem Glücke des Geliebten aufgeht, sondern es ist nur die eigene Lust, mit der Vorstellung ihrer Ursache. Ist Gott nur das zeitlose Wesen der Dinge, so kann die menschliche Seele, als ein Zustand des Denkens, Gott nur als die wissenschaftliche, das Wesen der Dinge enthaltende, ganz unpersönliche und gefühllose Wahrheit erfassen. Gott ist dann nur ein anderes Wort für Wissenschaft und Philosophie, und so verwandeln sich beide Sätze in den einen: dass der Philosoph die Philosophie am meisten liebt, ein Urtheil, was Kant nicht einmal als ein synthetisches würde haben gelten lassen.

19. L. 17 B. Z. L. 17 folgt unzweifelhaft aus den früheren Definitionen Sp.'s; allein da diese selbst willkürlich sind, so schwebt das ganze System in der Luft und entbehrt der Bürgschaft, dass ihm das Seiende

entspricht. Dieser Einwand trifft jedes System, welches die einzige Vermittelung zwischen Sein und Wissen verschmährt, welche dem Menschen in der Wahrnehmung gegeben ist. Ist Gott nur ein System von ewigen Wahrheiten oder Definitionen des Wesens der Dinge, je nach den zwei Attributen des Denkens und der Ausdehnung, so kann natürlich von Gefühlen bei Gott keine Rede sein. Der wahre Beweis dafür liegt darin, dass die Gefühle kein Wissen sind. Spinoza muss den Beweis aber anders führen.

20. L. 18 B. Z. E. Auch bei diesen Sätzen muss man sich hüten, dem Worte Gott religiöse Vorstellungen unterzuschieben. Aber selbst im Sinne Sp.'s ist der Beweis erkünstelt, weil der Lehrsatz III. L. 59, auf dem der Beweis wesentlich ruht, erkünstelt und bedenklich ist. Man muss übrigens festhalten, dass Sp. nur von Denen spricht, die Gott erkennen, d. h. zureichende Vorstellungen von ihm haben; für das bildliche Vorstellen von Gott gilt der Satz nicht; da ist ein Hass Gottes sehr wohl möglich.

21. L. 19 B. Die Liebe Gottes ist nach Sp. nur in der Erkenntniss Gottes; diese weiss eben, dass Gott keine Affekte hat, folglich kann sie auch keine Gegenliebe wollen.

21b. L. 20 B. E. Auch hier halte man fest, dass unter der Liebe zu Gott die Freude an der Philosophie zu verstehn ist, nichts weiter. Nur weil das Wissen des einen Menschen nie durch das Wissen der andern beschränkt werden kann, folgt der L. 20. Auch hier liegt die hohe Bedeutung des Satzes nur darin, dass unter Gott der religiöse, persönliche Gott verstanden, d. h. dass der L. 20 missverstanden wird.

22. E. zu L. 20. Der zweite Satz der E. bestätigt, dass es sich bei den von Gott handelnden Sätzen L. 14 bis L. 20 nur um die Erkenntniss der Wahrheit handelt, und dass diese Sätze nur als Mittel gegen die Affekte von Sp. hier geboten worden sind. In der Aufzählung dieser Mittel hat Sp. noch das wichtigste aus L. 6 über-

sehn, nämlich die Auffassung alles Geschehens als eines nothwendigen.

23. E. zu L. 20. Die übrigen Sätze der E. wiederholen das Lob der Erkenntniss. Sie können nur gelten, wenn die Seele selbst nichts als ein Wissen ist, und die Gefühle und das Wollen der Seele zu blossen Vorstellungen umgewandelt werden. Ist diese Auffassung Sp.'s aber unwahr, so sinkt die Erkenntniss und die aus ihr fliessende Lust nur zu einer Art der Lust herab, welcher andere Arten, wie die Lust aus der Macht, aus der Ehre, aus der Schönheit, aus dem Leben u. s. w., mit gleichem Rechte gegenüberstehn, und es fehlt völlig an einem Grunde, weshalb die Erkenntniss das höchste Ziel und das sittliche Prinzip für den Menschen sein soll. Selbst die Begriffe des Handelns und der Freiheit, welche Sp. nur in dem Erkennen findet, haben in ihrer richtigen Auffassung einen andern Sinn wie oben (S. 117) gezeigt worden ist. Nur die unnatürlichen Definitionen, von denen Sp. ausgeht, konnten zu dieser ausschliesslichen Verherrlichung des Erkennens führen.

Wenn Sp. im Schlusssatz dieser E. sagt, dass er mit dem Vorstehenden alle Mittel gegen die Affekte erschöpft habe, so hat er doch das wichtigste und mächtigste vergessen, nämlich das sittliche Gefühl der Achtung vor den Geboten der Moral und des Rechts. Ein grosser Theil dessen, was Sp. von der Macht der Erkenntniss oder des Denkens über die Affekte aussagt, hat seine Wahrheit nur darin, dass er das sittliche Gefühl mit dem Erkennen verwechselt.

24. L. 21 B. Sp. geht mit diesem L. zu der Frage der Unsterblichkeit der Seele über. L. 21 und sein Beweis ist logisch richtig aus den früheren Definitionen abgeleitet; ist die Seele nur die Vorstellung ihres Körpers und nichts weiter, so kann man gegen diesen L. nichts einwenden; aber es steht ihm entgegen, dass diese Prämisse selbst eine Voraussetzung ohne Beweis ist.

25. L. 22 B. L. 23 B. E. Der Kern von L. 22 liegt in dem Worte Wesen. Dasselbe ist nach Sp. nicht ein Gemeinsames oder Begriffliches von vielen Din-

gen, sondern das Wesen ist so individuell wie die einzelne Sache; jenes ist nur frei von der zeitlichen Existenz der Sache; das Wesen der einzelnen Dinge steht ausserhalb der Zeit, ist ewig und fällt deshalb mit dem Wesen Gottes zusammen, dessen Inhalt es bildet. In diesem Sinne ist L. 22 zu fassen, und dann wird auch L. 23 verständlich. Das Wesen der Seele, welche das zeitlose Wesen ihres Körpers spiegelt, ist vermöge seiner Zeitlosigkeit nothwendig dem Vergehn entnommen, was nur in der Zeit möglich ist; es fällt deshalb in Gott.

Uebrigens geht dieser B. weiter und beweist auch die Ewigkeit des Wesens des Körpers, der in Gottes Attribut der Ausdehnung enthalten ist und mit dem Inhalt des Attributes des Denkens parallel geht, so dass Sp. sagen kann: Beide sind Eins; der Unterschied fällt nur in die Auffassung ihrer. Doch bleibt auffallend, dass Sp. diese Unsterblichkeit des Körpers nach seinem Wesen nicht ausgesprochen hat. Es hindert ihn daran seine Definition des menschlichen Körpers, welcher in seinen Elementen fortwährend wechselt; deshalb scheute sich Sp., den schwer damit zu vereinenden Begriff des Wesens des Körpers in Bezug auf seine Ewigkeit weiter zu verfolgen.

Da nach Sp. die Unsterblichkeit der Seele sich nur auf ihre wahre und zureichende Vorstellung von dem Wesen der Dinge beschränkt, das bildliche Vorstellen des Einzelnen aber mit dem Tode aufhört, so ist nur das wissenschaftliche oder philosophische Wissen der Inhalt der unsterblichen Seele, und sie kann deshalb von dem Wissen Gottes, welches denselben Inhalt hat, nicht mehr unterschieden werden. Deshalb ist die Seele, als erkennende, ein Theil Gottes selbst, und umgekehrt ist die Seele die Verwirklichung des Wissens Gottes. Dieses Ineinanderfliessen ist nicht abzuhalten; es wird später in L. 36 auch auf die Gefühle ausgedehnt.

Man hat diese Einheit Gottes und der Menschen vielfach als die höchste Weisheit gepriesen, und Hegel hat sie zur Grundlage seiner Philosophie genommen. Sie gewährt dem nach Vereinigung mit dem Unendlichen zugewendeten Gefühle der Liebe und der Ehrfurcht und Anbetung die höchste Befriedigung; deshalb wird diese Einheit von Allen, in denen das religiöse Gefühl zu einer

hohen Lebendigkeit entwickelt ist, mit Zähigkeit festgehalten; deshalb bildet sie auch die Grundlage der Auffassungen Schleiermacher's. Allein dieses Alles kann das Denken nicht hindern, ihre Schwäche darzulegen; denn die Wahrheit kann nicht von dem Gefühl, sondern nur von den Fundamentalsätzen abhängen (E. 60. 68).

Zunächst ist klar, dass die Persönlichkeit des Einzelnen mit diesem Begriff der Unsterblichkeit nicht bestehen kann; die einzelne Seele zerfließt zu einem Theile der wissenschaftlichen Wahrheit, dieses Wissen als ein für sich bestehendes, ausserhalb des Seienden, gedacht (Aesthetik I. 23). Damit ist der religiöse Begriff der Unsterblichkeit vernichtet, der an der lebendigen Persönlichkeit haftet; ebenso verlieren sich damit jene Trostgründe, welche die moderne Bildung aus dem Wiedersehn der Geliebten, aus der Fortdauer der Persönlichkeit, aus dem Wachsen der Erkenntniss in jenem Leben abgeleitet hat. Die Unsterblichkeit der Seele ist bei Sp. zu einem blossen Wissen allgemeiner Wahrheiten herabgesunken, wie sie z. B. jedes Lehrbuch der Geometrie enthält. — Endlich ist die Hauptfrage, ob die Seele blos ein Wissen ist, und ob ein solches ohne Sein bestehen kann, von Sp. nicht gelöst, sondern nur durch willkürliche Definitionen umgangen, welche zwar den Grund zu seiner Hypothese enthalten, denen aber der Beweis ihrer Wahrheit fehlt.

26. L. 24. 25. 26. Da das Erkennen das Wesen der einzelnen Dinge erfasst, und das Wesen zu Gott gehört, so muss nothwendig die Erkenntniss des Gottes mit der Zahl der erkannten Einzeldinge zunehmen. Die intuitive Erkenntniss ist bei II. L. 40 erörtert. Sp. scheint ihren höheren Werth in die Unmittelbarkeit und damit in die grössere Stärke ihrer Gewissheit zu legen. Diese L. 24—26 zeigen, dass für Sp. die Erkenntniss oder das System der ewigen Wahrheiten mit Gott identisch ist, sofern er unter dem Attribute des Denkens aufgefasst wird.

27. L. 27 B. Hier ist nicht die Seelenruhe des christlichen Frommen gemeint, sondern die Seelenruhe des Philosophen, der in seiner Erkenntniss und dem

Glück, das sie gewährt, sich gegen jedes Unglück genügend gesichert weiss, während der Fromme diese Sicherheit aus der Allmacht und Vorsehung Gottes ableitet.

28. L. 28 B. In diesem L. liegt die Rechtfertigung der Methode und des Systems von Sp. Während nach dem Prinzip des Realismus das Sein und sein Inhalt nur durch Wahrnehmung erfasst und in das Wissen übergeführt werden kann, und das Allgemeine nur erst aus dem wahrgenommenen Einzelnen durch begriffliches Trennen ausgesondert und gewonnen werden kann, ist bei Sp., wie später bei Hegel, die Wahrnehmung vielmehr die Quelle des Irrthums und kein Mittel, die Wahrheit zu gewinnen. Diese entwickelt sich nur aus den Prinzipien oder aus der zureichenden Vorstellung der Attribute Gottes (V. L. 25), aus denen dann der weitere Inhalt oder das Besondere abfließt in der Art, wie die geometrischen Lehrsätze aus den Definitionen der Gestalten sich ableiten.

Sp. hat in seiner Ethik ein Beispiel davon gegeben, was mit solcher Methode erreicht werden kann; es kann ein abschreckendes genannt werden; denn die grossen Wahrheiten, welche in dem Werke eingehüllt liegen, sind nicht auf diesem deduktiven Wege von Sp. gewonnen worden, sondern auf dem induktiven, nur dass er es sich selbst nicht gestehen will.

Dieser Irrthum Sp.'s verdient Entschuldigung, denn Sp. stand am Ausgange der scholastischen Zeit; aber wunderbar muss die Wiederaufnahme dieses Prinzips unter dem Namen der dialektischen Entwicklung bei Hegel erscheinen, nachdem Kant kurz vor Hegel die scholastischen Begriffe so gründlich zerstört hatte.

29. L. 29 B. E. Die Lehrsätze 24 bis 33 stellen die Natur des philosophischen Wissens dar. Wie später entschiedener bei Hegel, beginnt auch schon bei Sp. die Erhebung der Philosophie zu einem seienden Wesen; Hegel nennt sie die Idee, welche Wissen und Sein zugleich ist; Sp. nennt sie Gott, welcher das Wesen der Dinge ist; als Cogitatio im Wissen, als Ausdehnung im Sein. Alle diese Lehrsätze beschäftigen sich mit der Natur, der dritten Art des Wissens, welche Sp. auch

das philosophische Wissen nennen könnte. Dieses Wissen giebt nach L. 27 die höchste Seelenruhe; es erfüllt die Seele ganz, so dass sie nur strebt, dieses ihr Wissen auszudehnen (L. 25. 26); es ist deduktiver, nicht induktiver Natur (L. 28); es ist frei von der Zeitlichkeit; sein Inhalt ist nur das zeitlose Wesen der Dinge, deren Totalität Gott ist. Diesem ewigen Wissen entspricht ein ewiges Sein in dem Wesen des Körperlichen. Sp. ist genöthigt, diesen Parallelismus zwischen Leib und Seele auch bis zu der dritten Art des Wissens auszudehnen.

30. L. 30 B. Das philosophische Wissen kann deshalb Gott erkennen; Gott ist trotz seiner Unendlichkeit der menschlichen Erkenntniss erreichbar. In der dritten Art des Wissens werden die Dinge in ihrer Ewigkeit, d. h. in ihrer Unendlichkeit erfasst, und da Gott mit dem Wesen der Dinge oder der Natur identisch ist, so erkennt damit die Philosophie Gott selbst; sie ist ihr eigener Gegenstand geworden. Hegel schliesst seine Phänomenologie mit dem gleichen Gedanken. Die Unendlichkeit der vielen Attribute Gottes ist hierbei kein Hinderniss, weil die Attribute in Wahrheit Eins sind und sich nur durch die Auffassung unterscheiden.

Der alte Streit der Philosophie über die Erkennbarkeit Gottes ist hier von Sp. bejahend entschieden. Später ist diese Erkennbarkeit von Kant und Schleiermacher wieder bestritten worden. Dieser Streit entspringt aus der Unkenntniss der Beziehungsformen. Das Unendliche kann von der menschlichen Seele nur als Verneinung der Grenze oder des Bestimmten vorgestellt werden (*E.* 36); insoweit ist diese Vorstellung klar und von der menschlichen Seele erfassbar; aber sie bleibt ohne Inhalt; sie ist als Verneinung nicht das Bild eines Seienden, sondern nur eine Beziehung des Denkens. Allein die Seele verlangt auch nach einem Unendlichen im Sein; es soll einen Inhalt haben, und so geräth sie in den Widerspruch; denn das Unendliche als ein Seiendes muss beschlossen, vollendet, fertig sein; aber das Unendliche kann von der menschlichen Seele nur als ein Nie-zu-Vollendendes gefasst werden.

Man kann deshalb sagen, dass in jenem Streite beide

Theile Recht haben; das Unendliche als Verneinung ist von der Seele zu fassen; das Unendliche als ein Seiendes ist der Seele unerreichbar.

Sp. hat dieses Dilemma dadurch umgangen, dass er die Unendlichkeit nur als Beseitigung des Zeitlichen auffasst; deshalb ist ihm das zeitlose Wesen der Dinge schon das Unendliche. Man bemerkt leicht, dass diese Unendlichkeit nicht die unbedingte ist, sondern eine beschränkte, und dass Sp.'s Erkenntniss des Unendlichen sich gerade auf den Inhalt richtet, welcher darin beschränkt, d. h. nicht unendlich ist.

31. L. 31 B. E. Sp. sucht hier dem Einwurfe zu begegnen, dass das Unendliche von der endlichen Seele nicht erkannt werden könne. Für Sp. ist die in der dritten Art erkennende Seele selbst unendlich oder ewig.

32. L. 32 Z. L. 33 B. E. Im L. 32 führt Sp. zuerst seinen höchsten Begriff ein, die geistige Liebe zu Gott. Wenn man indess die gewöhnlichen Vorstellungen von diesen Worten fernhält und sie im Sinne Sp.'s fasst, so ist damit nur die Freude an der Philosophie bezeichnet; die Philosophie hat bei Sp. zugleich die Natur eines seienden Wesens angenommen.

Da die Seele mit ihrer dritten Art des Wissens ewig ist, d. h. ausserhalb der Zeit steht, so kann sie auch keinen zeitlichen Anfang haben; wobei man indess nicht an eine unendliche Dauer, sondern nur an eine zeitlose Existenz zu denken hat.

Natürlich ist damit die Wahrheit dieser Sätze für die realistische Auffassung nicht erwiesen; vielmehr erscheint eine solche Abtrennung des Seins von der Zeit wohl im Denken ausführbar, aber ihre Möglichkeit im Sein ist damit noch nicht entschieden (*E.* 13). Es fehlt dafür aller Anhalt; nur die Wahrnehmung könnte diesen Anhalt bieten; aber für das Zeitlose ist sie unmöglich.

Es bleibt dabei auffallend, dass Sp. mit solchem Eifer für die Beseitigung der Zeit auftritt, während er doch den Raum als ein Attribut Gottes behandelt, also zu den ewigen Wahrheiten rechnet. Zeit und Raum laufen aber so parallel, dass die Philosophie sie entweder beide als Schein behandeln muss, wie Kant thut, oder dass beide

als seiend und gegenständlich genommen werden müssen. Die Auffassung Sp.'s kann noch als ein Rest scholastischer Philosophie angesehen werden.

33. L. 34 B. Z. E. Der L. 34 ist tautologisch. Da nur das Erkennen und die zureichenden Vorstellungen das Ewige der Seele ausmachen, aus zureichenden Vorstellungen aber nur ein Handeln und nie ein Leiden folgt, so kann das Letztere nur in dem bildlichen Vorstellen des Einzelnen seinen Sitz haben.

Auch hier muss man sich hüten, mit den Worten »Leiden und Handeln« die Begriffe des gewöhnlichen Lebens zu verbinden.

Sp. legt in dieser E. ebenso wie in der E. zu L. 23 ein Gewicht für seine Sätze darauf, dass die Menschen sich der Ewigkeit ihrer Seele bewusst seien; die Menschen sollen nach E. L. 23 diese Ewigkeit fühlen und erfahren. Indess ist dies kein Wissen, was auf eine innere oder äussere Wahrnehmung sich stützt, sondern was aus der religiösen Lehre und Erziehung in den Glauben aufgenommen worden ist; ein solcher Glaube kann keinen Halt für die Philosophie bieten und nicht als Beweis angerufen werden.

34. L. 35 B. Dieser L. 35 erhält seine volle Deutlichkeit erst durch L. 36; beide verrathen gleichsam den letzten und geheimsten Gedanken Sp.'s, wonach Gott erst in dem Menschen wirklich wird; ein Gedanke, den Hegel wieder aufgenommen hat.

35. L. 36 B. Z. Die Einheit zwischen Gott und der menschlichen Seele, welche dieser L. ausspricht, wird von Sp. zwiefach bezeichnet: als die Einheit der Theile mit dem Ganzen, und als Darlegung (*explicatio*) Gottes durch das Wesen der Seele. Die erste Einheit ist eine Beziehungsform (E. 40), welche allgemein bekannt und verständlich ist, welche aber vielfach mit der seienden Einheitsform des Aneinander verwechselt wird. Die andere Einheit, die Darlegung Gottes durch die Seele, ist schwer zu verstehen; es ist derselbe Gedanke, der im zweiten Theile der Ethik viel vorkommt und dort bereits erörtert worden ist (S. 54). Dort konnte er auch als ein

theilweises und deshalb mangelhaftes Vorstellen (der Seele) angesehen werden, was in der Totalität des göttlichen Vorstellens zwar enthalten ist, aber hier eben durch diese Totalität seine Ergänzung erhält und damit von dem Mangel des Falschen befreit wird. Es liegt also auch dieser Einheit die Beziehungsform des Ganzen und der Theile unter.

Eine solche Einheit wird aber schwerlich die begeisterten Anhänger Sp.'s und des Pantheismus befriedigen; sie verlangen nach einer innigern, eindringendern Einheit zwischen Gott und der menschlichen Seele. Sp. gebraucht dafür auch die Worte: die Dinge sind in und durch Gott. Allein auch mit diesen Worten kommt man über die Einheit der Theile mit dem Ganzen oder der Wirkung mit der Ursache oder der Accidenzen mit der Substanz nicht hinaus.

Man sieht, dass diese Einheit, dieses *Ἐν καὶ παν* leichter ausgesprochen als philosophisch entwickelt ist. Indem keine Einheit die Unterschiede aufgeben kann, ist sie für das Gefühl der Achtung, was zu einem völligen Aufgeh'n und Verschwinden des Ich's in das Unendliche drängt, immer nicht innig genug; dieses Gefühl fühlt sich durch den kleinsten Unterschied noch verletzt. Giebt nun das Denken dem Gefühle nach, und beseitigt es den Unterschied gänzlich, so ist zwar dieser Anstoss vertilgt, aber damit auch die Einheit verschwunden; an ihre Stelle ist die Einerleiheit getreten, und Gott und Seele sind als solche in diesem Brei nicht mehr erkennbar, und das Gefühl ist abermals nicht zufrieden.

So quält das religiöse Gefühl des Menschen wie ein unartiges Kind sein Denken; es soll ihm eine Einheit zwischen Gott und dem Menschen schaffen, welche das Unmögliche leiste und ausführe. Daher dieses fortwährende Forschen der Theologen und Philosophen nach einer solchen Einheit. Dies Forschen bleibt um so unklarer, je weniger man sich bisher bemüht hat, den wichtigen Begriff der Einheit und ihrer Arten für sich zu untersuchen (*E.* 52). Da keine Einheit, welche die Philosophie bisher geboten hatte, dem Gefühl entsprach, so schuf Hegel die Einheit des Widersprechenden und glaubte in ihr die Lösung gefunden zu haben. Es ist dies dieselbe Lösung, welche die christliche Religion für

viele ihrer Dogmen benutzt hat (Dreieinigkeit, Gottmensch, Blut und Wein im Abendmahl); eine solche Lösung mag im Glauben an ihrem Orte sein, wo die Fundamentalsätze der Wahrheit sich den Aussprüchen der Autoritäten unterordnen; in der Philosophie kann jedoch eine solche Verkehrung ihres zweiten Fundamentalsatzes nicht zugelassen werden, ohne alles Wissen zu vernichten.

In dem Z. ist Sp. selbst mit seiner im L. 36 gesuchten Einheit nicht zufrieden und bezeichnet die Einheit Gottes und der Seelen in einer Weise, welche die Einheit in die Einerleiheit auflöst. Man sieht, wie dieser Kampf des Fühlens und Denkens auch in ein und demselben Kopfe besteht und ihn bald zu den Unterschieden, bald zur Einerleiheit treibt.

36. E. zu L. 36. In dieser E. giebt Sp. noch einen Anhalt für seinen Begriff des Intuitiven oder der dritten Art des Wissens. Hier ist dieses Wissen dem deduktiven entgegengestellt, welches von dem Allgemeinen ausgeht; dieses Deduktive soll nur die zweite Art des Wissens bilden; das intuitive Wissen soll dagegen von den Einzeldingen ausgehen und aus ihnen ihre Abhängigkeit von Gott erkennen. — Da diese Ansicht auf Unkenntniß der Natur des Wissens beruht, so ist es unmöglich, diese unklare Darstellung Sp.'s völlig verständlich zu machen; die Unklarheit ist vielmehr hier die untrennbare Folge der Unwahrheit. Erst wenn man anerkennt, dass das Seiende nur durch Wahrnehmung erreicht werden kann, und dass das begriffliche Trennen das Allgemeine aus diesem Wahrgenommenen nur aussondert, aber dabei die Begriffsstücke ein Seiendes bleiben, wie der ganze Gegenstand, und erst wenn daneben die Natur der Beziehungsformen erkannt ist, verschwindet dieser Nebel von verschiedenen Arten der Erkenntniß der Wahrheit, und es zeigt sich, dass es nur eine Art des Wissens giebt, welche für alle Menschen und für alle Gegenstände sich aus den beiden Fundamentalsätzen der Wahrheit ableitet (E. 66).

37. L. 37 B. E. Die Liebe zu Gott oder vielmehr zur Philosophie ist nach Sp. zugleich die stärkste; nichts

kann sie überwinden. — Das Axiom, was die E. erwähnt, ist das im vierten Theile unmittelbar vor L. 1 stehende.

38. L. 38 B. E. Die Liebe zu Gott oder zur Philosophie schützt am stärksten vor den Affekten und vor der Todesfurcht. Der B. dieses L. ist nach den Prämissen leicht; er hat aber durch die Hereinziehung der Quantität etwas Abstossendes, und er verliert seine Kraft, sobald die Seele keine blosse Grösse ist. — Bei der Todesfurcht kommt es z. B. nicht auf die Grösse des ewigen Theiles der Seele an, sondern auch auf die Qualität desselben; haftet das Gefühl stärker an dem Untergehenden (an den Einzeldingen, an den Einzelvorstellungen) als an dem bleibenden Theile der Seele, so ist die Todesfurcht damit nicht zu widerlegen, dass der ewige Theil der Seele der grössere sei. Man kann das kleinere und geistesschwächere Kind mehr lieben als das grosse und mit der dritten Art des Wissens ausgestattete Kind, und die Furcht vor dem Verlust jenes kann deshalb mit der Grösse von diesem nicht beseitigt werden.

39. L. 39 B. E. Nach der gewöhnlichen Ansicht ist ein geschickter Körper nicht sofort mit einer philosophischen Seele verbunden; sondern die reicheren und vielfacheren Wahrnehmungen jenes geben der Seele nur die Mittel, sich ein allgemeines oder philosophisches Wissen daraus zu bilden. Darauf führt auch nur der L. IV. 38, welcher als Beweis citirt ist. Indess ist Sp. durch seinen Parallelismus zwischen Körper und Seele genöthigt, das reichere Wissen der Seele als unmittelbar mit einem geschickten Körper gegeben zu behaupten; ein Satz, der in dieser Fassung der Erfahrung widerspricht.

Immerhin bleibt es ein Vorzug der Ethik Sp.'s, dass er über die Sorge für die Seele und ihre Erkenntniss nicht die Ausbildung des Körpers zurückstellt, wenn man auch seinen Gründen in ihrer geometrischen Fassung nicht beitreten kann. Auch ist der L. zu weit gefasst. Nur das Wahrnehmen gehört hierher; dieses bildet die Grundlage der Erkenntniss und beschafft seinen Inhalt. Für die Erkenntniss ist deshalb nur der Theil des Körpers von Wichtigkeit, der das Wahrnehmen vermittelt. Dagegen erscheinen alle anderen Geschicklichkeiten, wie

Tanzen, Reiten, die Künste eines Jongleurs und Seiltänzers, ohne Einfluss auf die Erweiterung des Wissens. — Auch hätte Sp. bemerken sollen, dass die Ausbildung des Körpers und die Ausbildung des Wissens mit einander kollidiren; das Eine beschränkt das Andere; auch hier musste deshalb die Ethik sich nicht mit dem Lobe von beiden beruhigen, sondern die Grenze zwischen beiden Tugenden bestimmen.

40. L. 40 B. Z. In II. D. 6 ist die Vollkommenheit identisch mit Realität gesetzt; ein Beweis fehlt dafür; ebenso fehlt der Beweis, dass mit der Zunahme der Realität das Handeln des Gegenstandes steigt; aus III. L. 3 E. folgt dies nicht; im Gegentheil, je mehr Seiendes ein Gegenstand enthält, um so mehr kann er mit anderen zum gemeinsamen Handeln zusammentreten; solches gemeinsame Handeln gilt aber für die Einzelnen, die dabei nur partiell mitwirken, nach Sp. als ein Leiden. Der L. 40 ist deshalb ohne Beweis. In dem B. wird nun das Vollkommene zugleich für das Bessere erklärt, und daraus abgeleitet, dass der Verstand (eigentlich das Wissen zweiter und dritter Art) besser und vollkommener sei als die anderen Theile der Seele. Auch hier ist ein Beispiel, wie Sp. ein und dasselbe Wort in verschiedenem Sinne benutzt. Ist Vollkommenheit identisch mit Realität, so muss man sich den L. 40 gefallen lassen; allein am Schluss wird dieses Wort in dem Sinne des Besseren verstanden, was etwas durchaus Anderes und Unbewiesenes ist.

X **41. E. L. 40.** Diese E. ist sehr wichtig, weil hier Sp. noch einmal auf die Einheit Gottes und der menschlichen Seele zurückkommt. Danach ist das Wesen (der erkennende Theil) jeder einzelnen menschlichen Seele von Ewigkeit her in dem Attribut des Denkens Gottes enthalten (I. L. 21), aber nur als ewiger Zustand (*modus*) des Attributs. Trotz dieses Ausschlusses der Zeit lässt Sp. doch eine Seele aus der andern folgen, und die ganze unendliche Folge dieser ewigen Zustände der Seelen macht den Verstand (*intellectus*, nicht das Denken, *cogitatio*) Gottes aus. Dieses Alles ist schwierig; die Dunkelheit kommt von der Verwechslung der Folgen aus dem Er-

kenntnissgrunde mit den Wirkungen aus den Ursachen; eine Verwechselung, die bei Sp. durchgehends Statt hat und mit seinem Prinzip der Substanz zusammenhängt. Die Folgen sind allerdings zeitlos; aber dann sind sie auch alle zugleich und gehören dann zu dem Inhalt des Attributs und nicht zu seinen Zuständen. Letztere sind in der Zeit und entwickeln sich deshalb in einer unendlichen Reihe von Ursachen und Wirkungen. Die Dunkelheit entspringt hier nur daraus, dass Sp. hier ein Drittes erstrebt, nämlich ewige Zustände, die weder Attribut noch reiner Zustand sein können und deshalb unfassbar sind. (Man sehe die Erläuterungen zu I. L. 21, 22 u. 23.)

42. L. 41 B. E. In Th. IV. ist das vernünftige Handeln als das Sittliche dadurch hergestellt, dass es allein ein Handeln ist und die Freiheit enthält; Sp. kann deshalb mit Recht sagen, dass er seine Ethik nicht auf die Unsterblichkeit der Seele gegründet habe. Für die heutige Zeit hat dieser Satz weniger Bedeutung; allein für Sp.'s Zeitgenossen war es ein grosser Gedanke; denn noch hundert Jahre nach ihm haben Mendelssohn und Kant erklärt, dass die Moral ohne das Fundament der persönlichen Unsterblichkeit allen Halt verliere.

43. L. 42 B. Der L. 42 ist nur der veränderte Ausdruck desselben Gedankens, den L. 41 enthält. Da Tugend und Lust bei Sp. identisch sind, so hat der L. 42 für das System Sp.'s keine grosse Bedeutung. Nur im gewöhnlichen Sinne der Worte aufgefasst, erhält der L. 42 jene erhabene Bedeutung, welche ihn zu dem würdigen Schlussstein des ganzen Werkes macht. Der Lohn des sittlichen Handelns liegt in diesem selbst. Mehr sagt Sp. hier nicht; er erkennt an, dass damit nicht alle Schmerzen des Lebens gehoben und beseitigt werden können; er weiss, dass der Mensch als Theil der Natur den leidenden Affekten unterworfen bleibt; allein dies hindert Sp. nicht, die Seligkeit oder die höchste Lust in die Tugend, d. h. in das Handeln, d. h. in das Erkennen zu verlegen. Diese Seligkeit ist ihm weniger Lust als Seelenruhe; damit nähert sich Sp. der Seelenruhe, welche aus dem befriedigten sittlichen Gefühle, aus der Befolgung der Gebote der erhabenen Autoritäten entspringt,

und so trifft Sp. am Schluss seiner Ethik mit den Resultaten der auf realistischer Grundlage erbauten Ethik wieder zusammen.

44. E. zu L. 42. In dieser E. wird die Erkenntniss wieder offen als das höchste und als das sittliche Ziel hingestellt. Es ist merkwürdig, dass zu den Folgen des sittlichen Lebens nach Sp. auch die Unsterblichkeit gehört. Der Unwissende, der nur im bildlichen Vorstellen bleibt, kommt aus dem Leiden nie heraus, und mit seinem Tode hört sein Dasein auf; nur der Weise, welcher philosophisch erkennt, hört niemals auf zu sein. Die Unsterblichkeit der Seele wächst also mit ihrer Erkenntniss.

Mit diesen Betrachtungen schliesst Sp. den V. Theil. Es erhellt, dass die eigentliche Ethik bereits mit dem IV. Theile abgeschlossen ist. Dieser V. Theil beschäftigt sich nur mit Zusätzen und zerfällt in drei Abschnitte. Der erste handelt von den Mitteln, durch welche das Denken die Affekte hemmen und beschränken kann; dieser Abschnitt geht bis L. 20. Der zweite Abschnitt handelt von der Unsterblichkeit der Seele und geht von L. 21 bis L. 23. Der letzte Abschnitt handelt von der dritten Art des Wissens oder von der Philosophie und von den Wirkungen derselben auf das Gefühl, Begehren und Handeln des Menschen und von der mit ihr verbundenen Seligkeit und Unsterblichkeit, von L. 24 bis zu Ende.

45. Ende der Ethik. Wenn bis hier versucht worden ist, an den einzelnen Sätzen dieses Werkes sein Verständniss durch Erklärungen und Kritik zu vermitteln, so darf doch der Leser der Ethik nicht meinen, den Inhalt des Werkes mit einmaligem Lesen sich ganz aneignen zu können. Es gehört dazu ein wiederholtes Lesen und Ueberdenken und Vergleichen der einzelnen Sätze. Im Allgemeinen ist dieser Weg besser als das Studiren der vielen Schriften Anderer, welche über Sp. vorhanden sind. Je mehr der Leser bei dem Autor selbst bleibt, desto mehr wird er ihn allmählich verstehen lernen, und aus diesem Verständniss wird sich allmählich Liebe zu ihm und Bewunderung seiner Grösse in einem Maasse entwickeln, dass er Mühe haben wird, seine Selbstständig-

keit zu wahren und sich dem Autor nicht ganz gefangen zu geben.

Sp.'s Ethik gehört trotz ihrer vielen Mängel zu den erhabensten Werken des menschlichen Geistes, an welches noch die fernsten Zeiten mit Verehrung herantreten werden. Sie gleicht den dunkeln Oelgemälden alter Meister, die nur, wenn man sie in sein Wohnzimmer nimmt und täglich mit ihnen verkehrt, allmählich ihre Klarheit, ihren Reichthum entfalten und durch ihre Grossartigkeit fesseln.

Die Mängel des Werkes sind die Folge, dass Sp. meinte, mit dem Denken allein die Wahrheit erreichen zu können. Deshalb verkennt er die Natur der blossen Beziehungen, bemerkt deren Inhaltlosigkeit nicht, und deshalb entgeht ihm, dass die Seinsbegriffe, welche er seinem System daneben zu Grunde legt, ihren Ursprung doch nur aus der Erfahrung haben, aber um so leichter in Irrthum führen, je weniger der Autor diesen Ursprung zugiebt; je mehr er deshalb ihre Prüfung verabsäumt und sich verleiten lässt, mit solchen ungereinigten Begriffen ein System aufzubauen, das selbst bei der vollendetsten Konsequenz und Harmonie in den Lüften schwebt und keine Gewähr für seine Wahrheit bieten kann. Auf diesem falschen Prinzip beruht auch die Meinung Sp.'s von dem Werthe der geometrischen Beweisführung; diese Methode ist keine besondere, der Geometrie eigenthümliche, sondern die allgemeine des logischen Schliessens (*E.* 79). Eben deshalb ist man nicht im Stande, mit ihr einen neuen Inhalt zu gewinnen; die Besonderung des Allgemeinen muss auch bei ihr aus der Erfahrung entlehnt werden, und damit fällt die angebliche Untrüglichkeit dieser Methode, deren Werth in der Geometrie nur auf der Einfachheit und Anschaulichkeit ihrer Begriffe beruht, welche die Erschöpfung der unendlichen Einzelfälle eines Lehrsatzes durch Anschauung ermöglicht (*E.* 79).

Aber hinter dieser mangelhaften Form und hinter diesen Erschleichungen und Fehlern der Ableitung verbirgt die Ethik Sp.'s einen Inhalt, der durch seine Grösse und Erhabenheit um so mehr in Erstaunen setzt, je tiefer man in ihn eindringt. Dahin gehört insonderheit die Befreiung der Philosophie von den Fesseln des religiösen Glaubens, welche Cartesius noch nicht abzuschütteln

wagte; erst Sp. vollzog diese Befreiung in einem Maasse und in einer Entschiedenheit, dass die Philosophen selbst noch hundert Jahre später ihm zu folgen sich kaum getrauten. Dahin gehört ferner die Reinigung des Gottesbegriffes, oder richtiger, die Beseitigung desselben und die Zurückführung Gottes auf die Substanz der Welt. Es gehört ferner dahin die Beseitigung des Begriffes der Wahlfreiheit und die von moralischen Beziehungen freie Betrachtung der Affekte als natürlicher Zustände; endlich die Begründung des Sittlichen auf das Seiende, auf die Gesetze der Selbsterhaltung und des Nutzens. Allerdings hat Sp. dabei das sittliche Gefühl der Achtung und seinen Gegensatz zur Lust verkannt; allein er hat dennoch die richtige Ahnung gehabt, dass das in der menschlichen Gemeinschaft geltende Sittliche nur ein Positives ist, was blos auf der Macht des Gebietenden beruht, und dass das letzte Ziel aller ethischen Entwicklung sein muss, das Sittliche mit dem Nutzen und der Lust in volle Uebereinstimmung zu bringen, so dass zuletzt für den vernünftigen Mann jenes Gebot der Autoritäten entbehrt werden kann, und die Erkenntniss des Wahren und Nützlichen zureicht, um ihm und Andern ein seliges Leben zu bereiten (Bd. IX. der Philos. Bibliothek).

E n d e.