

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Erläuterungen zu Benedict von Spinoza's Ethik

Kirchmann, Julius H. von

Berlin, 1871

Descartes' Prinzipien der Philosophie.

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

Descartes' Prinzipien der Philosophie.

Erster Theil.

1. Widmung (S. 1.). Diese Widmung rührt, wie der Inhalt ergiebt, nicht von Spinoza her; auch kann sie nach den darunter stehenden Buchstaben weder von Jarrig Jellis noch von Ludwig Meyer herrühren; wahrscheinlich bezeichnen diese Anfangsbuchstaben die Namen der mehreren Freunde des Spinoza, welche ihn zur Herausgabe dieser Schrift bestimmt und dabei geholfen haben. Der Sinn dieser in schwülstigen lateinischen Distichen abgefassten Widmung ist weniger eine Verherrlichung des Descartes als des Spinoza, da der Werth des Buches wesentlich wegen seiner Form und mathematischen Darstellungsweise gerühmt wird, die von Spinoza herrührt. Indem die Philosophie bis dahin noch nicht so streng in dieser Form behandelt worden war, konnte die Widmung sagen: „es habe bisher an einem solchen „Beispiele gefehlt.“ Der Schluss will sagen, dass dieses Beispiel nicht ohne Nachfolge bleiben möge, wobei freilich dem Wort „Beispiel“ Gewalt angethan worden ist.

2. Vorrede (S. 1.). Ludwig Meyer war einer der vertrautesten Freunde Spinoza's, auf dessen und anderer Freunde Zureden er ihnen gestattete, das Werk herauszugeben, da Spinoza wegen seiner Uebersiedlung nach Voorburg dieses Geschäft nicht wohl selbst besorgen konnte. In dem neunten seiner gesammelten Briefe vom 17. Juli 1663 sagt Spinoza wörtlich: „Ich habe in die „Herausgabe gewilligt, unter dem Beding, dass einer der „Freunde dem Werke eine Vorrede beifüge, als Wink für „die Leser, dass keinesweges all das in der Schrift Enthaltene als meine Ansicht zu betrachten sei, da ich gar „Manches darin aufstelle, von dem ich gerade das Gegen-

„theil annehme; dies sollte mein Freund mit einem und dem andern Beispiele belegen.“ In Erfüllung dieser Bitte ist diese Vorrede von Jellis und Meyer abgefasst.

3. Vorrede. (S. 3.) Die Grundsätze (Axiome) haben, nach dem Vorgange des Aristoteles, ihre Wahrheit in sich selbst; sie sind selbstverständlich und ein Beweis kann für sie nicht geführt werden. Die Heischesätze (*Postulate*) sind Forderungen, etwas zu thun, dessen Ausführung ebenso selbstverständlich wie jene Grundsätze ist. Den Gegensatz der Axiome bilden die Lehrsätze, welche eines Beweises bedürfen, und den Gegensatz der Postulate die Aufgaben, welche der Auflösung und des Beweises von deren Richtigkeit bedürfen.

4. Vorrede. (S. 3.) Es ist damit das Werk von Descartes über die Geometrie gemeint, in welchem zuerst jene algebraische und analytische Behandlung der höhern Geometrie begründet wurde, welche den Alten völlig unbekannt war, indem diese ihre Beweise nur in streng geometrischer Weise geführt hatten.

5. Vorrede. (S. 5.) Es ist der Anhang zu Descartes' Entgegnung auf die zweite Reihe von Einwürfen gegen seine Meditationen gemeint, wo er selbst die wichtigsten Sätze seiner Philosophie auf mathematische Weise darzustellen und zu begründen versucht hat. Eine Uebersetzung dieses Anhanges, auf den sich Spinoza in diesem Werke oft bezieht, ist Bd. XXV, 124 u. f. befindlich.

6. Vorrede. (S. 5.) Die Stelle ist in der Antwort des Descartes auf die zweiten Einwürfe enthalten; man sehe Bd. XXV. 126.

7. Vorrede. (S. 6.) Descartes hat die synthetische Darstellung seiner Philosophie bereits selbst in den „Prinzipien der Philosophie“ (Bd. XXVI.) gegeben; nur die äussere geometrische Form hat er weggelassen; Meyer hat dies nicht bemerkt, weil ihm diese letztere Form als die Hauptsache galt.

8. Vorrede. (S. 7.) In dem oben erwähnten neunten Briefe von Spinoza wird dies von Diesem selbst bestätigt.

Er sagt da: „Dem Wunsche meiner Freunde gemäss, machte ich mich auch sofort an die Ausarbeitung des ersten Theiles und brachte ihn in vierzehn Tagen zu Stande.“ Auch sollte „der Styl des Manuscripts in seiner Gegenwart von den Freunden gefeilt werden.“

9. Vorrede. (S. 7.) Man darf diese Stellen nicht so verstehen, als wenn das Manuscript des Spinoza in dieser Weise abgekürzt oder verändert worden wäre; sondern sie sprechen von den Abkürzungen, Auslassungen und Veränderungen, welche sich Spinoza bei der Umarbeitung der Schrift des Descartes erlaubt hat.

10. Vorrede. (S. 7.) Der Kenner der Philosophie des Spinoza wird leicht bemerken, dass deren Inhalt hier sehr undeutlich, ja zum Theil unrichtig vorgetragen wird, obgleich man gewöhnlich annimmt, dass Meyer damals schon in dem Besitz einer Abschrift von des Spinoza angeblichem Erstlingswerk gewesen, welches den Titel führte: „Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück.“ Spinoza soll es in den Jahren 1654 und 1655 ausgearbeitet haben, und dasselbe enthält schon den wesentlichen Inhalt seiner späteren Ethik. Indess unterliegt diese Annahme über eine so frühe Abfassung dieser Schrift über Gott erheblichen Bedenken, welche in dem Vorwort zu B. XLIII. (Spinoza's Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes) näher ausgeführt werden sollen. Dann erklärt sich auch die mangelhafte Darstellung Meyer's hier.

11. Vorrede. (S. 8.) Trotz der guten Absicht und dem festen Willen, nur die Lehre des Descartes in dem hier folgenden Werke darzustellen, welche Meyer hier dem Spinoza beilegt, hat Spinoza selbst dies doch nicht genau inne halten können, wie die Erläuterungen zu dem Werke hier ergeben werden. Auch ist es zweifelhaft, ob diese Absicht bei Spinoza für den Anhang, welcher des Spinoza metaphysische Gedanken bietet, ebenso streng bestanden hat wie für die Darstellung der Prinzipien der Philosophie von Descartes. Spinoza sagt zwar in seinem neunten Briefe, „dass er diese Schrift einem Jünglinge, welchem er seine eigenen Ansichten nicht offen mit-

„theilen wollte, diktirt habe“, und „dass man nicht Alles, was die Abhandlung enthalte, als das Seinige ansehen solle“; allein schon hieraus erhellt, dass dies nicht ohne Ausnahmen und nicht im strengsten Sinn von Spinoza gemeint worden ist.

Wer übrigens dieser Jüngling gewesen, ist unbekannt; Kuno Fischer vermuthet, es sei Albert Burgh gewesen, welcher später zur katholischen Religion übertrat, und von welchem der zudringliche Brief No. 73 der Sammlung vorhanden ist.

12. Vorrede. (S. 9.) Diese Druckfehler sind selbstverständlich bei den späteren Ausgaben und bei dieser Uebersetzung berichtigt worden.

13. Th. I. Einl. (S. 9.) Die Zeit, in welcher Spinoza diese Schrift abgefasst und welche von seinen übrigen Schriften ihr vorausgegangen sind, ist nicht ganz sicher festzustellen. Im April 1663 hat Spinoza das Manuscript mit nach Amsterdam gebracht und dort den ersten Theil nachträglich zugefügt. Allein wenn das Uebrige von ihm abgefasst und diktirt worden, ist weniger genau zu ermitteln. Spinoza sagt in seinem neunten Briefe vom 17. Juni 1663 an Oldenburg, „dass er die Schrift vor dem (*antehoc*) diktirt habe.“ Es ist dies also in Rhynsberg geschehen, wohin er sich 1660 von Amsterdam aus zurückgezogen hatte. Hiernach steht nur fest, dass das Werk zwischen 1660 und April 1663 abgefasst, worden ist. — Die „Abhandlung über Gott, den Menschen und sein Glück“ soll Spinoza nach der jetzt herrschenden Ansicht schon vorher vollendet und seinen Freunden in Abschriften mitgetheilt haben. Indess ist dies zweifelhaft, obgleich es richtig sein mag, dass Spinoza die Grundgedanken seiner späteren Ethik damals bereits gewonnen hatte. Ob Spinoza seine Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes schon vor dieser Schrift verfasst gehabt, wie Kuno Fischer behauptet, ist ebenfalls zweifelhaft, indess hier nicht von Bedeutung, da diese Abhandlung die hier behandelten Fragen nicht berührt. Alle übrigen Schriften des Spinoza sind erst später als dieses Werk geschrieben. Die weitere Ausführung über die Zeitfolge der einzelnen Schriften von Spinoza wird in dem

Vorworte zu B. XLIII. (Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes) erfolgen.

14. Th. I. Einl. (S. 9.) Dies ist ein bedenkliches Zugeständniss gegen die Vortrefflichkeit der mathematischen Methode für philosophische Gegenstände. Wenn diese Methode wirklich die beste auch für die Philosophie ist, wie Spinoza thatsächlich durch seine Ethik zu zeigen versucht hat, so können solche Ausnahmen, wie sie hier Spinoza macht, nicht zulässig sein; ist aber umgekehrt diese Methode der umfassenden und gleichzeitigen Auffassung des philosophischen Inhaltes hinderlich, so kann sie nicht die beste und allgemeingültige sein.

Indess ist dieser Grund von Spinoza hier nur hervorgeholt, weil er fühlte, dass hier für den Anfang und insbesondere für den allgemeinen Zweifel an Allem die mathematische Methode nicht anwendbar sei; diese muss von festen, inhaltlichen Anfängen ausgehen, während das allgemeine Zweifeln alles Feste vernichtet und als blosse Möglichkeit jeder Aufstellung eines festen Inhaltes in mathematischer Form widersteht. Man sehe B. XXV. B. 24, Erl. 7.

15. Th. I. Einl. (S. 10.) In der Darstellung des Spinoza wechselt hier der Positiv sehr oft mit dem Coniunctiv der Zeitworte. Dies ist an sich kein angenehmer Styl, konnte aber in der Uebersetzung nicht verbessert werden, weil der Coniunctiv hier immer andeutet, dass in dieser Form die eigenen Ansichten des Descartes unmittelbar wiedergegeben werden. Der Inhalt dieser Stelle ist übrigens aus § 43, 47. I. der Prinzipien entnommen.

16. Th. I. Einl. (S. 11.) Des Descartes eigene Darstellung dieser Zweifel ist enthalten in der Meditation I. (B. XXV. Bd. 19.) und § 1—7, Th. I. der Prinzipien der Phil. (B. XXVI. A. I.)

17. Th. I. Einl. (S. 12.) Dies ist der Inhalt der zweiten Meditation. (B. XXV. B. 25.)

18. Th. I. Einl. (S. 12.) Dies wird von Descartes in seiner dritten Meditation ausgeführt. (B. XXV. B. 39.)

19. Th. I. Einl. (S. 12.) Man sehe deshalb das Nähere in Erl. 14 zur zweiten Meditation von Descartes.

20. Th. I. Einl. (S. 13.) Man sehe den Anfang der dritten Meditation bei Descartes, und § 8, 9. I. seiner Prinzipien.

21. Th. I. Einl. (S. 14.) Man sehe § 29 und folg. Th. I. der Prinzipien des Descartes und dessen dritte Meditation.

22. Th. I. Einl. (S. 14.) Diese Ausführungen über den Willen sind bei Descartes enthalten § 31—44, Th. I. der Prinzipien, und in Betreff der einfachen Vorstellungen in § 48—76, Th. I. der Prinzipien.

23. Th. I. Einl. (S. 15.) Der Beweis des Descartes enthält allerdings einen fehlerhaften Cirkel, wie in Erl. 52 zur fünften Meditation (B. XXV. B. 90) näher ausgeführt ist. Deshalb sucht auch Spinoza hier diesen Beweis zu verbessern, und man wird bemerken, dass bei dieser Verbesserung schon die eigenen Prinzipien des Spinoza aus seiner Ethik einfließen.

24. Th. I. Einl. (S. 16.) Nämlich Descartes sagt: Selbst mein Zweifeln, mein Irren ist ein Denken und beweiset mithin mein Dasein; deshalb ist selbst der Umstand, dass Gott unser Denken irre führt, ein Beweis für unser Dasein. Dagegen kann jener geometrische Satz von den Winkeln des Dreieckes nicht ebenfalls in dieser Weise zum Beweise seiner Wahrheit benutzt werden.

25. Th. I. Einl. (S. 17.) Was zunächst den schwerfälligen Ausdruck und Styl in diesem Beweise anlangt, so so liegt er theils in der starren, sich ganz isolirenden Denkweise des Spinoza, anderntheils erklärt er sich aus der Eile, mit der dieser erste Theil der Prinzipien von Spinoza in Amsterdam in 14 Tagen und wahrscheinlich unter mancherlei störenden Besuchen seiner Freunde abgefasst worden ist.

In der Sache selbst ruht dieser schärfere Beweis, welchen Spinoza hier zur Unterstützung von Descartes

bietet auf dem Grundgedanken Spinoza's, dass das Wesen Gottes sein Dasein nothwendig einschliesse. L. 11, Th. I. der Ethik (B. IV, 16); daraus folgt, dass Gott, als vollkommenes Wesen, auch höchst wahrhaftig ist, also auch den Verstand des Menschen nicht so eingerichtet haben kann, dass er in dem, was er klar und deutlich erkennt, irrt. Nun werde klar erkannt, dass aus der Vorstellung von Gott oder aus dem Wesen Gottes auch sein Dasein folge, folglich sei auch jenes Kriterium der Wahrheit zuverlässig. — Man wird leicht bemerken, dass auch dieser Beweis sich in demselben fehlerhaften Cirkel dreht wie der des Descartes. Wenn Spinoza das Dasein Gottes aus seinem Wesen ableitet, so kann er dies nur mittelst fester Gesetze des Denkens, die er als zur Wahrheit führend anerkennt. Es ist, wie bei dem *Cogito ergo sum*; die Gewissheit und Wahrheit dieses analytischen Urtheils ruht auf der Unmöglichkeit des Widerspruchs (Erl. 14 zur zweiten Meditation B. XXV, B. 38); also ist der Fundamentalsatz des Denkens, wonach das sich Widersprechende nicht ist, die Grundlage dieses Beweises. Auch hier ruht die Gewissheit und Wahrheit ebenso auf einem Denkgesetz, dessen Wahrheit über allen Zweifel gestellt wird. Allein diese „Erhebung über allen Zweifel“ steht in Widerspruch mit der unbedingten Möglichkeit, dass Alles falsch sein kann, und dass ein allmächtiger Urheber unseres Daseins unseren Verstand so eingerichtet haben kann, dass selbst diese Denkgesetze unrichtig sind. So steht also diese unbeschränkte Möglichkeit jeder Grundlage entgegen, von der aus man einen Schritt zu irgend einer Wahrheit thun will; diese Möglichkeit erschüttert in ihrer Schrankenlosigkeit jedes, auch das gewisseste Denkgesetz und gestattet mithin auch nicht, von dem Wesen Gottes auf sein Dasein und von dem *Cogito* auf mein Dasein zu schliessen. Will ich dies erreichen, so muss ich zuvor die Allmacht oder Möglichkeit beschränken, und dafür fehlt die Berechtigung oder der Beweisgrund. — Dies zeigt, dass die letzten Fundamente der Erkenntniss durchaus nicht bewiesen werden können, sondern dass der Mensch sich hier bei der Nothwendigkeit beruhigen muss, mit welcher diese Gesetze innerhalb seiner Seele wirksam sind und zugleich die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit untrennbar mit sich führen. — Dies gilt, selbst wenn man den

ontologischen Beweis für das Dasein Gottes dem Descartes und Spinoza zugiebt; aber es gilt natürlich noch in höherem Grade, wenn dieser Beweis sich als ein solcher darlegen lässt, welcher gar nicht aus den Fundamentalsätzen der Erkenntniss abgeleitet werden kann, sondern auf der Verwechslung des gedachten Seins mit dem wirklichen Sein beruht.

26. Th. I. Einl. (S. 17.) Diese Vorausschickung ist im Allgemeinen nicht im Stande, die eigenen Ausführungen des Descartes in seinen Meditationen und Prinzipien über die hier behandelten Fragen zu ersetzen; dieser Auszug hier ist weder gut abgefasst, noch ist er vollständig; wesentliche Einwendungen gegen seine Ausführungen, welche Descartes ausführlich zu widerlegen sucht und welche erst die volle Begründung herbeiführen sollen, bleiben hier unerwähnt; es ist deshalb rathsam, mit diesem Auszuge die Quellen selbst zu vergleichen.

27. Th. I. Def. 1. (S. 18.) Diese Definition ist aus dem Anhang zu den Meditationen (B. XXV. B. S. 124) wörtlich entnommen und dort bereits erläutert. In § 9. I. der Prinzipien ist ein ähnlicher Satz enthalten. Dies, „unmittelbar“ ist ein Zusatz gegen die Prinzipien, der von Spinoza nicht glücklich gewählt ist; denn im Denken kommt auch viel Vermitteltes vor, und selbst frühere Vorstellungen kommen oft erst durch Vermittelung anderer in uns wieder zum Bewusstsein, während Descartes nur die körperlichen Zustände in seiner Erläuterung ausschliesst.

Dass diese Definition übrigens die Zustände des Wissens und des Seins innerhalb der Seele auf eine unzulässige Weise durcheinander mengt, ist bereits in Erl. 10. und 11 zu den Meditationen dargelegt. Auch soll nur das bewusste Denken als solches gelten; dieses Selbstbewusstsein ist aber schon bei dem Wissen nicht immer deutlich vorhanden, und noch mehr fehlt dasselbe gar oft bei den seienden Zuständen der Seele, d. h. bei den Gefühlen und Begehungen. Ferner hat dieses Bewusstsein seine Grade, vermöge deren es allmählich in das Unbewusste übergehen kann, ohne doch die Natur eines seelischen Zustandes zu verlieren.

Was die eigene Ansicht des Spinoza hier anlangt, so giebt Spinoza keine Definition des Denkens in seiner Ethik; er giebt in D. 3, II. daselbst nur eine Definition von den Vorstellungen, die aber tautologisch ist; in A. 2, II. der Ethik heisst es nur: „Der Mensch denkt;“ dagegen werden in A. 3, II. die Liebe, das Begehren und alle Affekte zu den Zuständen des Denkens gerechnet, und in L. 49, II. wird das Wollen, d. h. das Bejahen und Verneinen, zu dem Vorstellen gerechnet.

Hieraus erhellt, dass Sp. in dieser Frage sich nicht von Desc. entfernt hat.

Uebrigens ist diese Definition mehr Nominal- als Realdefinition; sie giebt nur an, was der Autor unter dem Worte Denken befassen will; aber sie geht nicht sachlich auf die Natur des Denkens ein und löst dasselbe nicht in seine Bestandtheile oder Merkmale auf. Freilich war dies nicht gut möglich, weil das Denken in seiner wahren Bedeutung ein elementarer Zustand der Seele ist, der nicht durch Definitionen, sondern nur durch die eigene bewusste Ausübung des Denkens kennen gelernt werden kann. Aber deshalb sollte man sich auch aller Definitionen des Denkens lieber enthalten.

28. Th. I. Def. 2. (S. 18.) Es findet sich in den Hauptwerken des Descartes keine dieser Def. 2. entsprechende Stelle. Die Art. 19 u. f. I. Buch der Schrift: Von den Leidenschaften, handeln von den Vorstellungen, aber in einem anderen Sinne. Auch die Stelle in der Medit. II. (man sehe Erl. 10 dazu) enthält nicht das hier von Sp. Gesagte. Indess ist die Annahme, dass jeder bildlichen Vorstellung in der Seele ein ihr entsprechender Vorgang in dem Gehirn vorhergehe, von Desc. in Art. 23, I. Leidenschaften, aufgestellt, und in dem Anhang zu den Meditationen ist diese Definition wörtlich aufgestellt, wie sie Sp. hier übernommen hat. Sp. selbst geht in seiner Ethik viel weiter; nach ihm sind die Attribute der Ausdehnung und des Denkens an sich identisch und „nur auf zwei Weisen ausgedrückt.“ Deshalb besteht nach Sp. in der Seele überhaupt keine Vorstellung, die nicht auch einen ihr entsprechenden Zustand in dem menschlichen Körper hat. (L. 7, E.; L. 12, 13, 17, II.; L. 1, V. Ethik.)

Der in dieser Def. 2 ausgedrückte Gedanke ist übrigens schwer verständlich; im Ganzen wiederholt diese Def. 2 nur, dass das Selbstbewusstsein der Gedanken das Wesen der Vorstellung bildet; dies ist aber schon allgemein von allem Denken in Def. 1 gesagt.

29. Th. I. Def. 3. (S. 18.) Diese Def. 3 mit ihrer Erläuterung ist wörtlich aus dem Anhang von Descartes abgeschrieben. Die Stelle ist dort in Erläut. 21 der Meditationen (B. XXV, 51) erklärt. Diese scholastischen Begriffe stimmen genau mit der in B. I. 66. dargelegten realistischen Ansicht. Nach letzterer ist der Inhalt eines Gegenstandes mit dem Inhalte seiner Vorstellung identisch, und darauf beruht die Wahrheit der letzteren. Gegenstand und Vorstellung unterscheiden sich nur durch die Form; in dem Gegenstande ist der Inhalt von der Seinsform durchzogen und gleichsam versteinert; in der Vorstellung ist dagegen dieser Inhalt von der Wissensform durchzogen und dadurch geistiger, feiner und beweglicher gehalten, wenn es überhaupt erlaubt ist, diese Ausdrücke hier bildlich zu benutzen. Die *realitas* der Scholastiker ist nun genau dieser Inhalt, welcher in dem Gegenstande und seiner Vorstellung derselbe ist; das „*formalis*“ bezeichnet die Seinsform, das „*objectiva*“ die Wissensform, in der dieser Inhalt befasst ist. Die Scholastiker haben hier gleichsam instinktmässig die Wahrheit getroffen. Das „*formalis*“ könnte also mit „wirklich“ und das „*objectiva*“ mit „gewusst“ ganz treffend übersetzt werden, wenn es nicht darauf ankäme, diese scholastischen Kunstausrücke als solche hervortreten zu lassen. Das *formalis* kommt von dem *εἶδος* (*forma*) des Aristoteles, welcher in seiner Metaphysik dieses *εἶδος* für das allein Wirkliche erklärt. Das *objectiva* will sagen, dass der Inhalt der Vorstellung kein in der Seele erst erzeugter ist, sondern dass er von aussen, d. h. von einem Gegenstande zugeführt worden ist. Hiernach werden diese an sich auffallenden Kunstausrücke leicht verstanden und behalten werden können.

Bei Sp. kommen diese Ausdrücke in seinen Abhandlungen über die Verbesserung des Verstandes und in den Briefen vor, er gebraucht sie da in demselben hier erklärten Sinn; dagegen finden sie sich in seiner Ethik nicht; an deren Stelle tritt da die *Essentia* und die *Existentia*. Die *Essentia*

schwankt indess bei Sp. zwischen dem reinen Inhalt in dem obigen Sinne und zwischen dem bereits in der Wissensform befassten Inhalt; während die *Existentia* die Seinsform der *Essentia* bedeutet. Dies mag daher kommen, dass bei Sp. diese Auffassung noch nicht in voller Klarheit bestand; er trennte den Inhalt nicht von der Form, und deshalb war ihm die *Essentia* eines Dinges zwar nicht im Sein vorhanden, aber sie war doch schon in die Wissensform gefasst.

30. Th. I. Def. 4. (S. 18.) Diese Def. 4 ist ebenfalls wörtlich dem Anhang von Desc. entnommen; nur die Erläuterung ist von Sp. zugesetzt, und man kann nicht sagen, dass Sp. damit glücklich gewesen ist, da sie den Begriff der *Realitas eminentis* ebenso dunkel lässt, wie es die Definition thut, ja mit ihr nicht einmal übereinstimmt. Denn in der Def. 4 wird das *eminentis* (überwiegend) auf den Inhalt des Gegenstandes in Verhältniss zu dem Inhalte in seiner Vorstellung bezogen; jener soll überwiegend gegen diesen sein. Dagegen bezieht Sp. in seiner Erl. das *eminentis* auf den Inhalt eines Gegenstandes (Ursache) zu dem Inhalt eines andern Gegenstandes (Wirkung), wodurch der Begriff der *Realitas objectiva* ganz verschwindet, obgleich doch jene Begriffe von *Realitas formalis* und *eminentis* nur als Beziehungen auf diese eine Bedeutung haben. Vergleicht man damit den Anhang von Desc. Def. 5, so sieht man, dass Desc. sich vor diesem Fehler wohl gehütet hat. Dergleichen zeigt, dass Sp. diesen ersten Theil seiner Arbeit sehr flüchtig in Amsterdam ausgearbeitet hat.

31. Th. I. Def. 5. (S. 19.) Diese Definition mit Erläuterung ist wörtlich aus Def. 5 des Anhanges von Desc. übernommen. — Die Definition selbst ist schwerfällig, trifft aber mit dem B. I. der philosophischen Bibl. S. 47 gegebenen Begriff zusammen, woraus erhellt, dass die Substanz eine blosse Beziehung ist, welche dadurch, dass man alle Eigenschaften und Zustände und überhaupt alles Wahrnehmbare und Veränderliche von der Substanz in die Accidenzen verlegt hat, der Wahrnehmung völlig entzogen ist, und dass sie damit nur zu einem Gedankendinge sich gestaltet, von den man dann leicht die Unveränderlichkeit, die Ewigkeit u. s. w. behaupten kann, weil

dies nur Wiederholungen des in der Definition Gesetzten sind; aber von dem es durchaus unbeweisbar bleibt, dass es neben oder hinter seinen Eigenschaften und Zuständen wirklich besteht.

Sp. hat wahrscheinlich, weil ihm die Definition von Desc. zu schwerfällig war, in seiner Ethik I., Def. 3 eine andere gegeben; danach ist Substanz „das, was in sich ist und durch sich vorgestellt wird.“ Indess ist damit nur der Ausdruck, nicht der Sinn der Definition des Desc. geändert. Auch giebt Desc. in § 51, I. der Prinzipien schon eine ähnliche Definition von der Substanz. Dieses „in sich“ und „durch sich“ ist nur die verhüllte Beziehung auf die Zustände und Eigenschaften der Substanz, d. h. auf ihre Accidenzen, wie Def. 5, I. Ethik, klar ergibt. Unter „in sich“ kann man nichts Inhaltliches, nichts Bejahendes denken; es wird erst verständlich durch die Hinzunahme seines Gegentes, der Accidenzen, und deshalb ist die Substanz auch bei Spinoza nur eine Beziehungsform, die er aber als solche verhüllt, weil er sie den seienden Gegenständen überzieht, insbesondere dem religiösen und inhaltreichen christlichen Gotte. Dadurch ist die Mehrheit seiner Leser getäuscht worden; man glaubte an der Substanz das Seiende in höchstem Grade, das *ὄντως ὄν* des Plato zu haben; allein die Substanz ist nur der Mantel, der dem Seienden übergezogen wird. Indem man sich nur an diesen Mantel hielt und aus demselben die bekannten analytischen Sätze, wie sie in Th. I. der Ethik Sp's. aufgestellt sind, ableitete, die lauter Tautologien und Wiederholungen des Substanzbegriffes sind, kam man damit keineswegs zur Erkenntniss des darunter verhüllten seienden Gegenstandes. Man spann dabei vielmehr aus dieser Beziehungsform nur ein Netz von einzelnen, bereits in ihr *implicite* enthaltenen Sätzen, welches Netz aber auf jeden Gegenstand passt, den es beliebt mit diesem Mantel der Substanz zu bekleiden.

32. Th. I. Def. 6. (S. 19.) Diese Def. 6 ist wörtlich aus Def. 6 des Anhangs von Desc. entnommen und dort erläutert.

33. Th. I. Def. 7—10. (S. 19.) Auch diese Def. 7—10 sind wörtlich mit ihren Erläuterungen aus dem Anhang von Desc. entnommen.

Während Desc. nur Substanzen und deren Accidenzen kennt, hat Sp. in seiner Ethik zwischen beide noch die Attribute der Substanz eingeschoben (Def. 4, I. Ethik); es ist dies die Folge seines strengeren Denkens in Vergleich zu Desc. Desc. gebraucht das Wort: Attribute zwar auch häufig, aber immer nur als synonym mit Accidenz und sagt dies ausdrücklich in § 56, I. Prinzipien. Es ist schon oben bemerkt, dass nach der Auffassung des Desc. aller Inhalt der Substanz in ihre Accidenzen fällt; in der Substanz bleibt nur das Tragen und Einen der vielen Accidenzen; Desc. nahm daran keinen Anstoss; allein Sp. fühlte, dass die Substanz selbst auch einen Inhalt haben müsse, wenn sie nicht zu einer leeren Beziehungsform sich verflüchtigen solle; deshalb erfand er seinen Begriff der Attribute, welche das Wesen der Substanz ausmachen sollen. Damit meint Sp. offenbar ihren Inhalt, wie man aus den Attributen des Denkens und der Ausdehnung ersieht, welche er später der Substanz beilegt. Dies sind inhaltliche und, im Sinn Sp's., seiende Bestimmungen, wodurch er die Leere der Substanz auszufüllen sucht. Auch hier ist Desc. dem Sp. schon andeutend vorausgegangen, wie § 63, I. Prinzipien ergibt, wo Desc. sagt: „Das Denken und die Ausdehnung können als das angesehen werden, was die Natur der denkenden und ausgedehnten Substanz ausmacht.“ Näher betrachtet, zeigen sich indess diese Bestimmungen nur als ein begrifflicher Auszug aus den Accidenzen der Substanz; so ist das Denken nach Desc. und Sp. nur das Allgemeine oder Begriffliche von den besonderen Zuständen des Wahrnehmens, Erinnerns, Einbildens, Begehrens, Wollens u. s. w. Gehören nun diese Arten des Denkens zu den Zuständen (*modi*), so ist kein Grund vorhanden, ihr Gemeinsames oder das Denken zu etwas Anderem, d. h. zu dem Attribut der Substanz zu machen; denn als solch allgemeines Denken besteht es nicht für sich, sondern immer nur in der Besonderung seiner Zustände oder Accidenzen. Man sieht also, wie Sp. hier rein willkürlich verfahren ist und in dem Bestreben, seine Substanz mit einem Inhalt zu erfüllen, sie zu einem Zwitterding zwischen Seiendem, und blosser Beziehungsform gemacht hat, welche unnatürliche Verbindung einer der Hauptgründe für das schwere Ver-

ständniss der Ethik Spinoza's in Vergleich zu den Schriften des Descartes ist.

34. Th. I, Heischesätze. (S. 19.) Diese Heischesätze befinden sich im Anhang von Descartes hinter den Definitionen. (Bd. XXV, B. 131.) Was Sp. hier über sie bemerkt, ist zweideutig; entweder enthalten sie etwas zur Sache Gehörendes, dann musste Sp. sie in seine Darstellung übernehmen; oder nicht, dann brauchte es keiner Ermahnung, sie zu lesen. Die wahre Sachlage ist die, dass diese Heischesätze des Desc. zum grössten Theile nur pädagogischer Natur sind; sie enthalten Ermahnungen, wie man seinen Verstand üben und vorbereiten solle. Der Rest sind Sätze, die nicht als Postulate gelten können, z. B. dass die Vorstellung Gottes sein Dasein einschliesse.

Aus diesen Gründen hat sie Spinoza mit Recht übergangen.

35. Th. I, Gr. 1. (S. 20.) Woher Sp. diesen Grundsatz aus den Schriften des Desc. entnommen, ist nicht zu ersehen. Der Gedanke ist dem Aristoteles entlehnt, nach welchem das apodiktische Wissen nur durch logische Schlussfolgerung erlangt und zugleich auf diesem Wege die Erkenntniss vermehrt werden kann. Letzteres ist allerdings eine Täuschung, und Desc. selbst hat diesen Weg am wenigsten eingehalten, vielmehr hat er all sein reiches Wissen aus der Beobachtung entnommen.

36. Th. I, Gr. 3. (S. 20.) Es ist dies sehr natürlich, weil die Wahrnehmung ein solches Dritte nicht bietet; aber für ein System, welches mit dem Denken allein das Seiende erkennen will, ist dieser Satz nicht passend.

37. Th. I, L. 1. (S. 20.) Dieser Lehrsatz findet sich in dieser Form nicht bei Descartes. In seinem *Cogito ergo sum* ist nur das Dasein des denkenden Ich's festgestellt, und Desc. hat wohl mit Recht diesen Lehrsatz nicht aufgestellt, da er eine leere Tautologie enthält; denn wenn mein Wissen nur ein Zustand meines Ich's ist, so kann das Wissen ohne das Ich nicht bestehen und folglich kann, so lange wir über das Dasein unseres Ich's noch

ungewiss sind, auch von den Zuständen des Ich's, d. h. von seinem Wissen keine Gewissheit behauptet werden. Deshalb muss auch Sp. den Satz für selbstverständlich erklären, und er hätte deshalb nicht als Lehrsatz, sondern als Grundsatz aufgestellt werden sollen.

38. Th. I, L. 2. (S. 20.) Auch dieser Lehrsatz findet sich in dieser Form nicht bei Desc. Dieser stützt das *ego sum* auf das *ego cogito*; indess ist dieses *cogito* nur eine Besonderung des Seins; das Sein ist schon in dem *Cogito* unmittelbar als das Allgemeinere enthalten und kann deshalb durch einen blossen Verstandesschluss oder durch ein analytisches Urtheil daraus ausgesondert werden. (Erl. 3 zu Th. I. der Prinzipien, und Erl. 14 zu den Meditationen.) Indess kann nach Desc. das Sein des Ich's ohne jede Besonderung und rein an sich ohne Zusatz nicht wahrgenommen werden; dieses Sein ist immer entweder ein Wahrnehmen oder Erinnern oder Zweifeln u. s. w., d. h. ein Denken. Nur für diese besondern Zustände besteht nach Desc. die unmittelbare Gewissheit, und erst aus diesen besondern Zuständen wird das darin enthaltene allgemeine Sein des Ich's ausgesondert. In diesem Sinne ist also der Lehrs., wie ihn Sp. hier vorträgt, gegen die Ansicht von Desc.; das „Ich bin“ ist nicht durch sich selbst, d. h. in seiner reinen Allgemeinheit gewiss.

39. Th. I, L. 3. (S. 21.) Auch dieser Lehrsatz findet sich bei Desc. nicht in dieser Form; aber es ist richtig, dass Desc. in Meditation 6 allerdings ausführt, dass die Gewissheit von dem Dasein körperlicher Gegenstände einschliesslich des eignen Körpers nur aus dem Dasein Gottes und seiner Wahrhaftigkeit abgeleitet werden könne, also nicht das Erste in der Gewissheit sei. Man sehe auch § 1, II. der Prinzipien.

40. Th. I, L. 4. (S. 21.) Hier erkennt Sp. selbst an, wie in Erl. 38 geltend gemacht worden, dass das Sein nicht in seiner reinen Allgemeinheit, sondern nur in seiner Besonderung als Denken als das erste Gewisse erkannt werden kann.

41. Th. I, L. 4. Z. 1. (S. 21.) Dieser Satz steht bei Desc. § 8, I. Prinzipien. Die §§ 11, 12 daselbst sind nur Erläuterungen dazu.

42. Th. I, L. 4. Erl. (S. 21.) Die Bedenken gegen diesen Satz des Desc. sind bereits in der Erl. 14 zu den Meditationen und zu § 3, I. Prinzipien dargelegt; sie werden deshalb hier nicht wiederholt, da es weniger die Absicht dieser Erläuterungen ist, die Philosophie des Desc. zu kritisiren, als die Richtigkeit des von Sp. hier gegebenen Auszugs und die Umarbeitung ihres Inhaltes in die mathematische Form zu prüfen und zu ermitteln, wie weit Sp. dabei durch seine eignen abweichenden Ansichten zu einer unrichtigen Darstellung der Philosophie des Desc. verleitet worden ist.

43. Th. I, L. 4. Erl. (S. 22.) Man sehe Erl. 35.

44. Th. I, L. 4. Erl. (S. 22.) Hier scheint Sp. die Darstellung von Desc. in Abschnitt 4 seiner Abhandlung über die Methode benutzt zu haben. (Bd. XXV, A. 45.)

45. Th. I, L. 4. Erl. (S. 22.) Diese Sätze sind aus dem Anhang von Desc. Grundsatz 6. (Bd. XXV, B. 137) entlehnt.

46. Th. I, L. 4. Erl. (S. 22.) Man sehe den hier folgenden Grunds. 7 und Desc. Anhang, Grunds. 3, wo es einfacher heisst: „Keine wirklich bestehende Sache und Vollkommenheit einer Sache kann das Nichts oder eine nicht seiende Sache zur Ursache ihres Daseins haben.“ (Bd. XXV; B. 135.) Desc. stellt diesen Satz als einen selbstverständlichen Grundsatz hin; allein jedes Werden enthält das Gegentheil dieses Satzes; das Gewordene, oder das Neue hat vorher nicht bestanden, ist also aus Nichts entstanden. Man ist auf diesen Satz dadurch gekommen, dass man für Alles eine Ursache verlangte; indem man nun das Nichts als eine solche Ursache nicht anerkennen konnte, war man genöthigt, das Entstehen aus Nichts zu leugnen. Allein man kann mit ebenso viel Recht umgekehrt behaupten, dass das Werden die Wahrheit sei, folglich jener Satz, dass jedes Ding eine Ursache

haben müsse, falsch sei. All' diese Schwierigkeiten entspringen daraus, dass man die Ursachlichkeit oder das Entstehen des Einen aus dem Andern zu einem seienden Vorgang machte, während im Sein nur ein regelmässiges Entstehen des Einen nach dem Andern ist, und nur das Denken das „Aus“ dabei mit hineinschiebt. Erst dieses Aus treibt dazu, ein Entstehen aus Nichts nicht für zulässig zu achten, während dies bei einem blossen Entstehen nach einem Andern sehr wohl Statt haben kann und zu keinem Widerspruch führt. So bestätigt auch dieser Kampf, in dem das Werden, als seiender Vorgang, mit der Ursachlichkeit geräth, wenn man bei letzterer das Entstehen aus einem Andern zu einem seienden Vorgange macht, dass die Ursachlichkeit und dieses Entstehen aus einem Andern nur eine Beziehungsform im Denken ist, der nichts Wirkliches entspricht.

47. Th I, Gr. 4. (S. 23.) Dieser Grundsatz ist wörtlich aus Gr. 6 des Anhanges von Desc. (Bd. XXV, B. 137) übernommen. Die No. 4 ist die Fortsetzung der Seite 20 von Sp. aufgestellten Grundsätze.

48. Th. I, Gr. 4. Erl. (S. 23.) Desc. hat sich jeder Rechtfertigung dieses angeblichen Grundsatzes enthalten; Sp. bietet hier eine solche; allein er beschränkt sich auf den Unterschied der Realität innerhalb des Vorstellens, also auf die *Realitas objectiva*, während der Grundsatz weiter geht und auch die *Realitas formalis* befasst. Wie der Unterschied bei dieser aus jenem folgt, lässt Spinoza offen; man kann diese Lücke im Sinne von Desc. höchstens damit ausfüllen, dass jeder klaren und deutlichen Vorstellung auch ein wirklicher Gegenstand entspricht. Indess verliert damit der Satz die Natur eines selbstverständlichen Grundsatzes, als welchen doch Spinoza ihn hinstellt.

Was den Inhalt dieses Satzes anlangt, so ist diese Einführung von Graden der Realität etwas durchaus Neues. Bisher wurde nur zwischen objektiver, formaler und überwiegender Realität unterschieden. In diesem Sinne gestaltete sich die Realität zu dem, was der Realismus den Inhalt nennt, im Gegensatz zu dem Formunterschied des Seins oder Wissens dieses Inhaltes. Man

sehe Erläut. 29. Allein für die Grade der Realität lässt sich dieser Begriff nicht mehr festhalten; denn dieser Inhalt kann wohl mannichfache Unterschiede nach Farben, Tönen, Gestalten, Lust, Schmerz, Begehren, Verabscheun u. s. w. enthalten, aber Grade sind in diesem Inhalt nicht vorstellbar, sondern entstehen erst, wenn dieser Inhalt in die Wissensform eintritt, wo solcher Inhalt bald in niederem, bald in höherem Maasse vorgestellt werden kann. Höchstens könnte man für eine bestimmte Eigenschaft verschiedene Grade, z. B. der Stärke des Lichtes, des Tones, des Schmerzes u. s. w. annehmen, allein auf unter sich verschiedene Eigenschaften würde ein solcher Gradunterschied nicht anwendbar sein. Deshalb ist hier unter *Realitas* auch etwas Anderes als jener Inhalt zu verstehen, und deshalb hat Desc. hier den Zusatz: „Grade der Realität oder des Seins.“ Die Realität soll also hier nicht mehr den Inhalt, sondern das Sein, also die Form bezeichnen, in welche dieser Inhalt gefasst ist. Es wird also hier, nach dem Vorgange des Aristoteles, das Sein selbst in verschiedene Grade getheilt und für die Substanz ein höheres Sein beansprucht als für das Accidenz. Es ist dies eine Folge davon, dass man diese Beziehungsform in eine seiende Bestimmung umgewandelt hat. Innerhalb des Denkens nimmt allerdings die Substanz einen höhern Rang insofern ein, als sie den Accidenzen den Halt giebt, ohne welche sie nicht bestehen können. Macht man nun diese Beziehungen zu etwas Seiendem, so muss natürlich auch der seienden Substanz ein höherer Rang angewiesen werden, den man bald als einen höhern Grad des Seins auffasst, bald als ein Vor (*prius*, *προτερον*), sei es der Zeit oder dem Range nach, vor den Accidenzen, wie z. B. Spinoza in Lehrs. 1. I. seiner Ethik thut. — Allein diese Grade des reinen Seins sind ein völlig unfassbarer Begriff; Grade können nur bei bestimmten Eigenschaften vorkommen, aber nicht bei der reinen Seinsform, welche immer ein und dieselbe bleibt. Man schiebt dieser Vorstellung entweder Grade der Eigenschaften oder der Gewissheit unter, und nur durch solche Verwechslung kann man sich Grade des Seins vorstellen; hält man aber diese Verwechslung ab, so ist das reine Sein immer ein und dasselbe, wie es bei dem Wahrnehmen von der Seele empfunden wird. Dazu

kommt, dass jener Vorrang des Seins der Substanz nur eine Täuschung ist; denn wenn die Substanz als das Tragende und Einende über den Accidenzen steht, so haben letztere wieder den Vorrang darin, dass sie allein der Substanz den Inhalt gewähren, und dass ohne diesen Inhalt die Substanz ein durchaus Leeres, Hohles und überall Gleiches ist. Endlich ist jenes Vor (πρωτερον) ebenfalls ein Irrthum; denn die Substanz kann nie ohne die Accidenzen sein, so wenig wie die Ursache ohne die Wirkung und das Ganze ohne Theile. Ein Gegenstand an sich kann ohne solche Beziehung sein; aber so wie man ihn als Substanz auffasst, muss man auch die Accidenzen hinzudenken, ebenso wie die Wirkung nicht abgehalten werden kann, wenn ich einen Gegenstand als Ursache auffasse. Es ist also dieses Vor ebenfalls eine Täuschung, hervorgegangen aus der Verwechslung der Beziehungsform mit einem seienden Gegenstande.

Da diese hier besprochenen Grundsätze eine grosse Rolle in der Philosophie des Descartes spielen, so war es nöthig, zu deren besserem Verständniss hier die schwachen Seiten derselben darzulegen.

49. Th. I, Gr. 5. (S. 23.) Dieser Satz ist wörtlich aus Grunds. 7, Anhang von Desc. (Bd. XXV, B. 138) übernommen; nur ist der Vordersatz von Sp. weggelassen, welcher dort lautet: „Der Wille des denkenden Wesens „bestimmt sich zwar freiwillig, aber dennoch untrüglich „zu dem ihm als gut bekannten.“ Gerade auf diesen Vordersatz stützt Desc. den allein hier aufgenommenen zweiten Theil des Satzes, und es wird dieser auch erst dadurch einleuchtend. Es ist deshalb auffallend, dass Sp. ihn weggelassen hat, und was er dafür in der Erläuterung sagt, kann dies nicht ersetzen.

50. Th. I, Gr. 6. (S. 24.) Dieser Grundsatz ist aus Gr. 10 von Desc. (Bd. XXV, B. 139) ziemlich wörtlich übernommen. Schon dort ist bemerkt (Erl. 95), dass der Werth dieses Satzes durch die Einschlebung des möglichen Seins gänzlich aufgehoben wird. Das mögliche Sein ist eben noch gar kein Sein; es ist nur die Möglichkeit dazu, d. h. es ist nur die Vorstellung von etwas Widerspruchsfreiem; der Inhalt jeder Vorstellung, die in

sich keinen Widerspruch enthält, ist damit möglich. Allein dies ist eine leere Tautologie und kein synthetischer Satz. Das Interesse der Erkenntniss geht auf das wirkliche Sein; dies wird hier nur bei Gott, als dem vollkommensten Wesen, behauptet; es beruht dies auf dem ontologischen Beweise und auf der Verwechslung des gedachten Seins mit dem wirklichen Sein. Somit sind beide Alternativen dieses Satzes werthlos oder falsch.

51. Th. I, Gr. 7. (S. 24.) Dieser Gr. 7 ist aus Gr. 3 des Anhanges von Desc. (Bd. XXV, B. 135) entnommen. Man sehe Erl. 46 hier, wo dieser Satz geprüft ist.

52. Th. I, Gr. 8. (S. 24.) Dieser Gr. ist aus Gr. 4 des Anhanges (Bd. XXV. B. 136) entnommen. Es ist dies ein höchst wichtiger Satz in der Philosophie des Desc.; deshalb giebt Desc. eine ausführlichere Begründung desselben in seiner dritten Meditation (Bd. XXV. B. 55 u. f.), die Sp. übergeht, obgleich das Verständniss des Satzes erst dadurch erlangt werden kann. Insbesondere erhellt daraus, dass Desc. zwar das Entstehen einer Vorstellung aus einer andern Vorstellung zulässt, aber doch nur so weit, dass dies einmal ein Ende haben müsse, wo dann die Ursache der Vorstellung eine *formale*, d. h. ein wirklicher Gegenstand von mindestens gleichem Inhalt sein müsse; weil sonst die Reihe kein Ende hätte. Deshalb sagt Sp. auch hier: „in seiner ersten und zureichenden Ursache.“ — Das Unrichtige dieses Grundsatzes ist übrigens bereits in Erl. 23 zu dieser Stelle bei Desc. dargelegt worden.

53. Th. I, Gr. 8. (S. 24.) Dieser Beweis zeigt deutlich, wohin dieser Satz führen würde. Es würde damit alle Veränderung, ja alle Bewegung unmöglich; denn jede, auch die leiseste Abweichung in den Zuständen der Wirkung von den Zuständen in der Ursache wäre ein Entstehen aus Nichts. Die Konsequenz dieses Grundsatzes wäre also die völlige Erstarrung der Welt zur Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit und somit sogar zur Vernichtung aller Ursachen und Wirkungen. — Dies sind die Ergebnisse, wenn man die Beziehungen in seiende Dinge umwandelt; man geräth vermöge der neckenden Natur

dieser Beziehungen in Begriffe, die aus einem Widerspruch in den andern stürzen, und das künstlich und mühsam darauf errichtete Gebäude bedarf fortwährend neuer Stützen, um es vor dem Zusammenbruch zu schützen.

54. Th. I, Gr. 9. (S. 24.) Dieser Gr. ist aus Gr. 5 des Anhanges von Desc. entlehnt (Bd. XXV. B. 136). Er bildet die Grundlage für den von Desc. erfundenen Beweis von dem Dasein Gottes und ist deshalb für seine Philosophie einer der wichtigsten. Deshalb giebt auch Desc. nicht blos an dieser Stelle eine Erläuterung dazu, sondern eine noch viel ausführlichere in der dritten Meditation (Bd. XXV. B. 61) und in § 17 u. f. I. Prinzip. (Bd. XXVI. A. 10). Auch Sp. fühlt die Wichtigkeit des Satzes und fügt seinerseits zwei neue Beispiele hinzu, um die Beweiskraft zu verstärken. Was das Beispiel des Desc. mit der Maschine anlangt, so ist es offenbar verunglückt; denn Desc. giebt selbst zu, dass der Kenner der mechanischen Wissenschaften eine solche Maschine erfinden könne; dies ist aber gerade das Gegentheil des in dem Grundsatz Aufgestellten, wonach jede Vorstellung zuletzt eine Ursache fordert, die *formal*, d. h. seiend denselben Inhalt haben muss, wie die Vorstellung diesen Inhalt in der Wissensform enthält. Hier, bei der Maschine hat der Erfinder wohl das Eisen, das Holz, einzelne Räder und Hebel als seiende Dinge gesehen, aber die Maschine als solche, in ihrer besondern Gestalt und in der Verbindung ihrer Theile ist nirgends vorher *formal* da gewesen, sondern nur in des Erfinders Kopfe gebildet. Ganz so verhält es sich mit der Vorstellung Gottes. Ihre Bestandtheile sind aus den Zuständen der menschlichen Seele entnommen; allein ihre Verbindung und ihre Steigerung in das Unendliche ist die reine That des verbindenden und beziehenden Denkens, welches keines formalen Vorbildes bedarf, sondern sich selbstständig in dem Kopfe des frommen Denkers bildet. Deshalb sind auch die Vorstellungen von Gott bei den Völkern und bei den Einzelnen so ausserordentlich verschieden; hätten sie ihre Ursache in einem wirklich bestehenden Gotte, so wäre diese Verschiedenheit unerklärlich.

Aehnlich schwach sind die beiden von Sp. beigebrachten Beispiele. Ein Buch mit tiefen Gedanken führt

allerdings auf einen klügeren Verfasser, als eines mit flachen Gedanken; allein das Verhältniss zwischen dem Buche und seinem Verfasser ist nicht das hier in Frage stehende Verhältniss zwischen objektiver und formaler Realität oder zwischen Vorstellung und ihrem Gegenstande; sondern es ist nur das Verhältniss zwischen den Vorstellungen in dem Kopfe des Verfassers und denselben Vorstellungen in dem Buche, also das Verhältniss zwischen zwei Vorstellungen; während es hier sich doch um das Verhältniss dieser Vorstellungen zu ihren seienden Gegenständen (also nicht zu dem Verfasser des Buches) handelt.

Umgekehrt ist das Bild eines Fürsten ein seiender Gegenstand, welcher an dem seienden Fürsten oder Original seine Ursache hat; es fehlt also auch hier das Verhältniss zwischen Vorstellung und Gegenstand, um das es allein sich handelt. Solches Bild ist nie eine Vorstellung oder ein Wissen, sondern nur ein ähnlicher Gegenstand. Wollte man aber das Bild auch als Vorstellung gelten lassen, so könnte es doch hier nichts für den fraglichen Satz beweisen, weil in dem Begriff solches Bildes bereits gesetzt ist, dass es von einem seienden Gegenstande abgenommen ist; es ist also hier das Beweis-thema in den Begriff des Bildes schon aufgenommen, und es kann deshalb aus solchem Begriff nicht der Satz in seiner Allgemeinheit gerechtfertigt werden; dieses Beispiel gehört nicht zu den Fällen, wo man zunächst es nur mit der Vorstellung zu thun hat und aus dieser beweisen will, dass ihr ein Gegenstand zu Grunde liegen müsse. Diese Folgerung ist hier schon in dem Begriffe des Bildes vorausgenommen, und deshalb ist dieses Beispiel ganz unzureichend.

Dergleichen zeigt, dass Sp. diese Umarbeitung der Philosophie des Desc. in die mathematische Form ziemlich flüchtig behandelt hat.

55. Th. I, Gr. 9. (S. 26.) D. h. wenn man die Worte nur als die Zeichen der Gedanken nimmt, also wenn man nicht auf die Worte, sondern auf die damit bezeichneten Gedanken achtet.

56. Th. I, Gr. 10. (S. 26.) Dieser Satz ist entnommen aus Gr. 2 und 9 des Anhanges von Desc. und aus

§ 21, I. Prinzipien. Er ist bereits in Erl. 97 zu den Meditationen geprüft worden. Desc. selbst hat den Satz nicht festgehalten; in § 36, 37. II. Prinzipien stellt er die stete Fortdauer einer einmal vorhandenen Bewegung als Grundgesetz der Mechanik auf. Er sagt: „Daraus folgt, dass das Bewegte, so viel von ihm abhängt, sich immer bewegen wird.“ Desc. sucht zwar daneben in § 36 daselbst auch die Erhaltung durch Gott zu begründen; allein es ist dies ein Ueberfluss und blosser Nothbehelf; entweder erhält Gott die Bewegung, oder sie geht von selbst fort; Beides zusammen ist unverträglich. Auch Sp. hat in Lehrs. 13, Th. II. dieser Schrift diese Auffassung des Desc. wiederholt. Dagegen ist es auffallend, dass er in dem Anhang seiner metaphysischen Gedanken, Kap. 6, Th. I., am Ende sagt: „Die Bewegung hat die Kraft, in ihrem Zustande zu beharren; aber diese Kraft ist in Wahrheit nur die Bewegung selbst, d. h. die Bewegung ist von Natur so beschaffen. — Denn wenn ich sagte, dass das Ding seine Kraft, sich zu bewegen, aus sich selbst verliere, so ertheilte ich ihm nothwendig etwas Weiteres zu dem in der Voraussetzung Angenommenen, und dadurch verlöre es seine Natur.“ Hier stützt Sp. den Satz von der unendlichen Fortdauer der Bewegung rein auf die Natur der Bewegung selbst und nicht auf die erhaltende Kraft Gottes.

Dies ist ein Beispiel, dass dieser Anhang nicht immer als eine Erläuterung der Philosophie des Desc. zu behandeln ist, wie L. Meyer in der Vorrede zu dieser Schrift sagt, sondern dass in diesem Anhang schon die eigenen Gedanken des Sp. hier und da hervortreten. In Z. zu Ln. 3, Th. II. der Ethik ist obige Stelle beinahe wörtlich übernommen.

57. Th. I, Gr. 11. (S. 27.) Dieser Satz ist, wie Sp. selbst bemerkt, aus Gr. 1. des Anhanges von Desc. entlehnt. Indess ist die Begründung, welche Sp. hier dem Satze beifügt, eine andere als bei Desc. Sp. stützt den Satz auf den oben unter 7 aufgestellten Grundsatz, wonach das Nichts nicht die Ursache eines seienden Dinges abgeben könne; Desc. nimmt dagegen den Satz als selbstverständlich. Indem aber beide zulassen, dass die Ursache auch in dem Dinge selbst enthalten sein könne,

d. h. eine solche, welche in der Natur des Dinges selbst enthalten ist, wie bei Gott in seiner Unendlichkeit, so ist damit der Werth des ganzen Satzes zertsört; denn die *Causa sui*, die damit eingeführt wird, ist vielmehr die Verneinung jeder Ursache. Man sehe Erl. 88 zu den Meditationen von Desc. (Bd. XXV.), und Erl. 2 zu Th. I. der Ethik von Sp. (Bd. V.).

58. Th. I, L. 5. (S. 27.) Dieser Lehrsatz und Beweis ist wörtlich aus dem Anhang von Desc., Lehrs. 1. entnommen. Die Definition 9 und Gr. 6, auf welche Desc. und Sp. den Beweis stützen, sind aber dazu unzureichend; vielmehr wird in der Erläuterung zu Gr. 6 von Sp. das Dasein Gottes auf die Vorstellung seiner Vollkommenheit gestützt. Es ist also der bekannte ontologische Beweis Anselm's, den sowohl Desc. wie Sp. neben ihren eigenen mit zur Begründung des Daseins Gottes benutzen und dessen Bedenken bereits zu Meditation V. Erl. 50 u. 51, und zu § 14, I. Prinzipien, sowie zu L. 11, I. der Ethik von Sp. dargelegt worden sind.

59. Th. I, L. 5. Erl. (S. 28.) Es sind dies Gedanken, die Sp. aus sich selbst hinzugefügt hat. Sie kehren in seiner Ethik, Th. I. L. 11, B. 2 und Th. V. L. 36 wieder. Es ist auffallend, dass Sp. die Bedenken, welche Desc. in seiner fünften Meditation dagegen aufstellt und die auf dem Unterschied des blos vorgestellten und des wirklichen Seins beruhen, hier ganz übergeht, obgleich sie den Kern des Beweises treffen und Kant gerade an diesem Punkt später den ontologischen Beweis angegriffen hat. Sp. ist für diesen Unterschied noch ganz unempfänglich, wie man aus seiner Vergleichung des Lehrsatzes mit den Winkeln eines Dreiecks sieht. Bei diesen ist nämlich Beides, das Dreieck und die Grösse seiner Winkel nur im Vorstellen; hier hat es keine Schwierigkeit, von dem einen auf das andere zu schliessen; aber bei Gott wird aus der Vorstellung der Vollkommenheit auf das wirkliche Sein der Vollkommenheit geschlossen, also von dem Wissen auf das Sein, was ein durchaus verschiedener, mit jenem Lehrsatz nicht vergleichbarer Fall ist. Allerdings hat auch schon Desc. dasselbe Beispiel benutzt. § 14, I. der Prinzipien.

60. Th. I, L. 5. (S. 28.) Dieser Ausdruck: „*toto genere*“, stammt von Aristoteles, welcher zwar zwischen den Arten (*εἶδη*), aber nicht zwischen den Gattungen (*γενῆ*) ein Gemeinsames annimmt.

61. Th. I, L. 6. (S. 28.) Dieser Lehrsatz mit Beweis ist wörtlich aus Lehrs. 2 des Anhanges von Desc. entnommen. Der Beweis fällt, wenn seine Unterlagen fallen, wie bei Gr. 4 u. 8 in der Erläuterung hier gezeigt worden ist. Ausführlicher ist der Beweis bei Desc. in der Meditation 3 gegeben. (Bd. XXV, B. 60.)

62. Th. I, L. 6. Erl. (S. 29.) Dieser Zusatz ist die eigene Arbeit des Sp.; einigen Anhalt dafür bietet nur § 16, I. der Prinzip. von Desc. und Medit. 3. (Bd. XXV, B. 63.) Sp. schärft nur ein, dass deshalb, weil man Gott sich nicht bildlich vorstellen könne, das Dasein seines Begriffes in uns nicht bestritten werden dürfe.

63. Th. I, L. 7. (S. 29.) Dieser Satz bildet Gr. 8 des Anhanges von Desc.

63^b. Th. I, L. 7. (S. 29.) Dieser Lehrs. ist wörtlich aus Lehrs. 3 des Anhanges von Desc. entlehnt. Der dort hinzugefügte Beweis wird hier von Sp. kritisirt und nach seiner Ansicht verbessert.

64. Th. I, L. 7. (S. 29.) Dieser Satz bildet Gr. 10 des Anhanges von Des.

64^b. Th. I, L. 7. Erl. (S. 30.) Hier thut Sp. dem Desc. Unrecht. Letzterer spricht offenbar von Leicht und Schwer nur in Beziehung auf dieselbe Ursache; das Beispiel mit der Spinne und dem Menschen passt deshalb nicht, weil hier die Ursachen nicht dieselben sind.

65. Th. I, L. 7. Erl. (S. 30.) Diese Worte stehen in dem Beweise zu Lehrs. 3 des Anhanges von Descartes.

66. Th. I, L. 7. Erl. (S. 31.) Auch hier thut Sp. dem Desc. Unrecht. Sp. hat in seinem eigenen Sinne Recht; nach ihm bilden die Attribute das Wesen der

Substanz selbst (Def. 4, I. der Ethik) und fallen also in ihrer Gesamtheit mit der Substanz zusammen. Allein Desc. versteht unter Attribut nur dasselbe wie die Accidenzen und Zustände der Substanz, wie auch Gr. 9 des Anhanges deutlich ergibt; deshalb sind in seinem Sinne die Attribute das Geringere gegen die Substanz. Man vergleiche Erl. 68.

67. Th. I, L. 7. Erl. (S. 31.) Diese Stelle ist in Bd. XXV. B. S. 65 befindlich.

68. Th. I, L. 7. Erl. (S. 32.) Hier berührt Sp. den in Erl. 66 ihm entgegengestellten Einwand; allein Desc. versteht unter Attributen nur im Allgemeinen die Accidenzen, im Gegensatz der Substanz, während Sp. neben den Attributen nur die aus der Definition nothwendigen Accidenzen hier beachtet, also nicht alle Accidenzen überhaupt. Sp. hat hier schon den Begriff der nothwendigen Accidenzen oder Zustände, der in L. 22 und 23, I. seiner Ethik vorkommt.

69. Th. I, L. 7. Erl. (S. 32.) Weil nämlich bei der unendlichen Substanz ihr Dasein nothwendig schon aus ihrem Wesen oder Begriff nach Sp. folgt, während bei den endlichen Substanzen das Dasein derselben nicht aus deren Wesen folgt, sondern noch eine Ursache ausser ihnen verlangt. Deshalb ist das Dasein bei unendlichen Substanzen von deren Wesen sachlich nicht verschieden; nur das trennende Denken kann hier einen Unterschied ziehen, der aber im Gegenstande nicht besteht. Dies ist der Sinn dieser Stelle.

70. Th. I, L. 7. Erl. (S. 33.) Der Zweck der hier folgenden Lehnsätze ist also nur, den Beweis in dem obigen Lehrsatz 7 besser zu begründen, als es von Desc. geschehen ist.

71. Th. I, Ln. 1. (S. 34.) Dieser Beweis liefert ein interessantes Beispiel von der Scholastik, in der Sp. selbst noch durch und durch befangen ist. Dieser Beweis gelingt nur scheinbar dadurch, dass Sp. die Vollkommenheit mit dem Dasein identifizirt, also das voraussetzt,

was erst bewiesen werden soll. Und diese scheinbare Identifizierung gelingt dadurch, dass er das Nichts als den Gegensatz der Vollkommenheit und auch als den Gegensatz des Seins behandelt. Allerdings kann das Nichts als der Gegensatz von Beiden angenommen werden, wie es denn überhaupt den Gegensatz zu jedem Seienden und zu jedem Etwas bildet; aber daraus folgt noch nicht, dass nun auch die Gegensätze des Nichts so identisch sind wie das Nichts mit sich selbst; vielmehr können diese Gegensätze des Nichts die mannichfachsten Unterschiede an sich haben, und deshalb ist auch die Vollkommenheit noch nicht identisch mit dem Sein, weil sie Beide das Nichts zum Gegensatze haben. Sonst wäre auch das Roth identisch mit dem Blau, und das Dreieck identisch mit dem Viereck; weil diese Alle das Nichts zu ihrem Gegensatze haben. — Wenn Sp. sich ausserdem auf Gr. 6 beruft, so ist dies ungenügend, weil dieser nur das mögliche Sein eines Begriffes behauptet, was noch kein Sein ist.

72. Th. I, Ln. 1. (S. 34.) Hier erklärt Sp. offen, dass er unter Vollkommenheit nur das Sein versteht. Hätte Sp. dies gleich bei Aufstellung des Lehns. 1 oben gesagt, so hätte es dieses langen Beweises gar nicht bedurft, denn damit ist anerkannt, dass der Satz nur ein identisches Urtheil enthält (je mehr Sein eine Sache enthält, desto mehr ist ihr Sein), was Niemand bezweifelt haben würde.

73. Th. I. Ln. 1. (S. 34.) Auch dieser Satz ist durchaus mangelhaft und nachlässig hingestellt. Der ontologische Beweis leitet allerdings das Dasein Gottes aus der in seinem Begriff enthaltenen Vollkommenheit ab; allein nicht auf die hier von Sp. gesetzte Weise, sondern dadurch, dass das wirkliche Sein als ein Mehr oder als ein Vollkommeneres gegen das bloß vorgestellte Sein behauptet wird. Man sehe Erl. 51 zu den Meditationen von Desc. und Erl. 30 zu Th. I. Ethik von Sp. (B. V. 21.)

74. Th. I. Ln. 2. (S. 35.) Dieser Beweis ist ein ganzes Nest von sophistischen Gründen; das Nähere ist Erl. 87 zu den Meditationen bemerkt.

75. Th. I. L. 7. B. (S. 36.) Sp. glaubt mit diesem Beweise die Mängel des Beweises von Desc. zu Lehrs. 7 gehoben zu haben; allein da dieser Beweis sich nur auf die beiden vorgehenden Lehnsätze stützt und deren Unwahrheit bereits in den Erl. 71—74 dargelegt worden ist, so ist dieser Beweis nicht besser als der von Desc. gegebene. Indess bleibt er ein interessantes Beispiel, wie ein so grosser Geist, wie Sp., sich noch ganz in die Fehler der Scholastik verlieren konnte. Es kann deshalb nicht auffallen, dass auch das spätere und vollendetste Werk Sp.'s, seine Ethik, noch ganz von diesen Mängeln erfüllt ist.

76. Th. I. L. 7. Z. (S. 36.) Während in dem ontologischen Beweise aus der Vorstellung Gottes nur sein Dasein überhaupt abgeleitet wird, ist hier aus der Vorstellung seiner Allmacht auch das Dasein dieser Allmacht abgeleitet. Es ist dies nur eine Besonderung des ontologischen Beweises, und dieser Zusatz ist übrigens ziemlich wörtlich aus dem Anhang von Desc. entnommen.

77. Th. I. L. 8. (S. 36.) Dieser Lehrsatz mit seinem Beweise ist wörtlich aus Lehrs. 4 des Anhanges von Desc. entnommen. An sich widerspricht er den eigenen Ansichten des Sp., nach welchen Gott die alleinige Substanz und die Menschen nur die *Modi* oder Zustände an dieser Substanz sind; Sp. fügt sich indess hier genau der Lehre von Desc.

78. Th. I. L. 8. (S. 36.) Es ist dies wahrscheinlich deshalb von Sp. nicht geschehen, weil in diesen Paragraphen Desc. ausdrücklich die philosophische Erkenntniss den Lehren der Religion unterordnet, ein Satz, der den eigenen Ansichten des Sp., wie seine Ethik zeigt, widerspricht.

79. Th. I. L. 9. (S. 37.) Hier bezieht sich Sp. zum Beweise auf einen erst später vorkommenden Lehrsatz; dies widerstreitet der Natur der mathematischen Methode und zeigt, wie diese Form hier dem Inhalt nur ganz äusserlich angelegt ist.

80. Th. I. L. 9. (S. 37.) Dieser Lehrsatz mit Beweis findet sich in keiner Schrift des Desc.; er ist von Sp. aus seinem eigenen Kopfe zugesetzt. Er ist übrigens nur eine Fortsetzung des ontologischen Beweises aus der Vollkommenheit, welche in der Gottes-Vorstellung ist. Auch Sp. spricht in seiner Ethik diesen Lehrsatz nicht aus; vielmehr spricht er seinem Gotte den Verstand, sowohl den endlichen wie den unendlichen, ab (L. 31, I. Ethik). Deshalb hat Sp. in der Erläuterung hier diesem Wissen Gottes eine andere Bedeutung gegeben, wodurch es sich von dem menschlichen Wissen wesentlich unterscheidet. Das Näheredarüber führt Sp. in dem Anhang der metaphysischen Gedanken, Kap. 7, II. aus, welches Kapitel eine vortreffliche Erläuterung zu L. 31, I. der Ethik bildet und schon weit mehr die Philosophie des Sp. als die des Desc. enthält. Die Erläuterung bleibt deshalb bis dahin vorbehalten. Nur in § 23, I. Prinzipien bezeichnet auch Desc. das Wissen Gottes schon als eine, immer sich gleiche und höchst einfache Handlung.

81. Th. I. L. 10. (S. 38.) Auch dieser Lehrsatz mit seinem Beweise kommt bei Desc. nicht vor, obgleich er seinen Ansichten nicht widerspricht. Der Beweis ist, wie bei Lehrs. 10, nur eine Fortführung des ontologischen auf dem Begriffe der Vollkommenheit beruhenden Beweises, — Sp. selbst hat diesen Lehrsatz auch in seiner Ethik nicht; nur nebenbei folgt er aus L. 16 mit Zusätzen I. Ethik.

82. Th. I. L. 11. (S. 38.) Auch dieser Lehrsatz mit seinem Beweis kommt in den Schriften des Desc. nicht vor, obgleich er seiner Philosophie entspricht. Desc. hat ihn wahrscheinlich nicht besonders entwickelt, weil er unmittelbar aus der Unendlichkeit Gottes sich ergibt, auf die Desc. hauptsächlich die weitere Kenntniss von Gottes Natur stützt. — Der Beweis, den Sp. hier giebt, ist ganz scholastisch-Aristotelisch. Aristoteles insbesondere hat diese Methode des indirekten Beweisens durch seine Metaphysik eingeführt, obgleich diese Methode die Erkenntniss nur in äusserlicher Weise fördert. (Man vergl. Vorrede zur Metaphysik des Aristot. S. XIV.) In L. 14, I. der Ethik von Sp. wird derselbe Satz aufgestellt, aber in

anderer Form bewiesen. Der letzte Absatz hier deutet schon deutlich darauf hin, und Sp. hat ihn deshalb als seine Zuthat ausgezeichnet.

83. Th. I. L. 12. (S. 39.) Der Inhalt dieses Lehrsatzes findet sich bei Desc. in § 21, I. seiner Prinzipien; allein Desc. giebt ihn weder in dieser Form, noch entwickelt er daraus die Folgen, welche Sp. hier daraus ableitet.

84. Th. I. L. 12. Z. 1. (S. 39.) Die Quelle für diese Stelle ist § 24, I. Prinzipien.

85. Th. I. L. 12. Z. 2. (S. 39.) Nach Aristoteles' Vorgang nahmen die Scholastiker vier Arten von Ursachen an; 1) den Stoff (*ύλη*; *causa materialis*); 2) die Form (*είδος*; *causa formalis*); 3) die wirkende Ursachen (*ὄθεν ἢ κινήσεις*; *causa efficiens*); 4) den Zweck (*ὄυ ένεκα*; *causa finalis*). Hierauf bezieht sich diese Stelle; Sp. will jede andere Ursache als die *causa efficiens* bei Gott ausschliessen; so dass weder ein Stoff noch eine Form neben Gott bestanden hat; sein Schaffen umfasst vielmehr alle vier Arten der Ursache.

86. Th. I. L. 12. Z. 2. (S. 39.) Dieser Zus. 2 kommt bei Desc. nicht vor; überhaupt benutzt Desc. den Begriff der *Essentia* gar nicht; sondern um den von *Substantia* und *Accidens* und den von *idea* (Vorstellung) und *existentia* (Dasein) oder von *Realitas objectiva* und *formalis*. Erst Sp. hat den Begriff der *Essentia* in seiner Philosophie zu einem der bedeutendsten Begriffe erhoben. Sie fällt so ziemlich mit der *Realitas* an sich zusammen, ehe diese sich zur *formalis* oder *objectiva* besondert hat; sie fällt also mit dem zusammen, was B. I. 66 der Inhalt genannt ist, im Gegensatz zu der Seins- oder Wissenform, in welche dieser Inhalt gefasst werden kann. Man sehe Erl. 29 hier. — Sachlich enthält § 23, I. Prinzipien ohngefähr das, was Sp. in Zus. 2 hier sagt, indess nicht so bestimmt und ausgeführt. Dieser Zusatz hatte für Sp. grössere Bedeutung wie für Desc. Letzterer hat sich überhaupt mit der Entwicklung der einzelnen Eigenschaften Gottes und seines Verhältnisses zur Welt nicht weiter in seiner

Philosophie beschäftigt; er begnügte sich mit der Darlegung und Vervollständigung des ontologischen Beweises von dem Dasein Gottes; im Uebrigen hielt er sich für die Natur Gottes an die Lehre der Bibel, da er die Philosophie der Religion unterordnete. (Man sehe § 28 und 41, I. Prinzipien). Sp.'s Stellung war aber eine andere; der Begriff Gottes hatte sich in seiner Philosophie ganz von dem religiösen Begriffe entfernt; Sp. konnte die Lehren der Bibel über die Natur und Eigenschaften Gottes nicht mehr als Aushilfe benutzen; deshalb beschäftigt sich Sp. im I. II. und V. Buche seiner Ethik hauptsächlich mit der inhaltlichen Ausfüllung seines Gottesbegriffes, und daraus erklärt sich, weshalb wir hier eine Reihe von Lehrsätzen und Zusätzen erhalten, die in den Schriften des Desc. sich nicht finden und der Ausführung nach schon weit mehr dem Sp. als dem Desc. angehören. So findet sich der hier behandelte Zus. 2 auch als L. 25, I. in der Ethik Sp.'s

87. Th. I. L. 13. Z. 3. (S. 39.) Dieselben Gedanken finden sich in Sp.'s Ethik L. 17, E. und L. 31, I.

88. Th. I. L. 13. (S. 40.) Der Inhalt dieses Lehrsatzes und Beweises findet sich bei Desc. § 29, I. Prinzipien und Meditation 3 (B. XXV. B. 69). Die Bedenken dagegen sind in Erl. II zur ersten Stelle dargelegt.

89. Th. I. L. 14. (S. 40.) Dieser Lehrsatz ist aus § 30, I. der Prinzipien entlehnt; die ausführlichere Begründung enthält die Med. 3 im Anfang.

Dieses Kriterium der Wahrheit, welches auch Sp. von Desc. übernommen hat, leidet zunächst an einer Unbestimmtheit seines Ausdruckes. Das, was als klar und deutlich das Kennzeichen der Wahrheit bilden soll, wird von Desc. und Sp. bald mit *intelligere*, bald mit *concupere*, bald mit *percipere* bezeichnet. Man kann danach schwanken, ob schon die blosse Vorstellung oder ob erst die Wahrnehmung oder erst die Erkenntniss damit gemeint ist. Offenbar soll wohl das blosse Vorstellen, was ja auch z. B. bei der *Sphinx* klar und deutlich sein kann, nicht gemeint sein; ebenso wenig das sinnliche Wahrnehmen, wie aus Med. 3 (B. XXV. B. 44) erhellt; es blei-

ben also nur diejenigen Vorstellungen, welche zugleich mit einer nothwendigen Beziehung auf das Dasein ihres Gegenstandes oder auf ihre gegenständliche Wahrheit verbunden sind, wie z. B. die mathematischen Axiome und Lehrsätze, und nach Desc. auch das Bewusstsein von dem eigenen Denken und seinen Gesetzen. Deshalb sagt auch Sp. in seinem Beweise zu diesem Lehrsatz hier, „dass man keine Fähigkeit habe, solchen klaren und deutlichen Vorstellungen nicht zuzustimmen.“ Er bezieht also den Lehrsatz auch nur auf solche Vorstellungen, die eine innere Nothwendigkeit mit sich führen, ihren Inhalt als seiend und gegenständlich zu setzen. Offenbar hätte Sp. gerade diesen Punkt schärfer hervorheben sollen; aber freilich würde er dann gefunden haben, dass der Satz damit in sich selbst zerfließen würde, da diese Nothwendigkeit, den Inhalt einer Vorstellung gegenständlich zu nehmen, nach den Gesetzen der menschlichen Seele nur den Wahrnehmungsvorstellungen beiwohnt und diese gerade von Desc. und Sp. hier ausgeschlossen werden. Auch die mathematischen Axiome sind nur aus dem Wahrnehmen abgeleitet und der blosse Satz des Widerspruchs, dem allerdings diese Nothwendigkeit auch anhaftet, giebt für sich keinen Inhalt.

Uebrigens ist diese Unterscheidung zwischen den klaren und den verworrenen Vorstellungen auch in die Philosophie von Leibnitz und Wolf übergegangen und bildet da einen wichtigen Grundsatz; Beide stimmen auch insofern mit Desc., als sie das sinnliche Wahrnehmen nur als ein verworrenes Vorstellen behandeln und nur bei den Resultaten des Denkens die Klarheit und Deutlichkeit anerkennen.

Dieses berühmte Kriterium der Wahrheit ist jetzt mit Recht aufgegeben, da das „klar und deutlich“ eine Bestimmung im Vorstellen bezeichnet, für welche es an allem objektiven Maassstabe fehlt. Jeder muss deshalb über das Dasein dieser Bestimmung in eigener Person entscheiden; ein Dritter kann diesen Zustand in einer fremden Seele gar nicht beurtheilen, und da die persönliche Ueberzeugung auch aus den Gefühlen und aus den Versicherungen der Autoritäten hervorgehen kann (B. I. 60), die nicht als Quelle der Wahrheit gelten, so erhellt, dass man nicht

leicht ein trügerischeres Kriterium der Wahrheit aufstellen konnte, als es hier von Desc. und Sp. geschehen ist.

90. Th. I. L. 14. Z. (S. 41.) Dieser Zusatz ist aus § 32, 33 I. der Prinzipien, und aus Med. 4 (B. XXV. B. 75) entnommen.

91. Th. I. L. 15. (S. 41.) Dieser Lehrsatz findet sich seinem Inhalt nach bei Desc. § 35—37, I. Prinzipien, und Med. 4 (B. XXV. B. 75—82). Dagegen ist der hier gegebene Beweis ein Zusatz des Sp., der zwar bündig ist, aber sachlich nicht so überzeugend ist, als die Ausführungen von Desc. es sind. Dieser Lehrsatz mit diesem Beweise ist auch in die Ethik von Sp. übergegangen. (L. 33, II.)

92. Th. I. L. 15. Erl. (S. 41.) Eine ähnliche Wendung findet sich bei Desc. § 47, I. Prinzipien.

93. Th. I. L. 15. Erl. (S. 42.) Man sehe § 35, I. Prinzipien und Medit. 4 (B. XXV. B. 75).

94. Th. I. L. 15. Erl. (S. 43.) Man sehe hierzu § 37—39, I. Prinzipien und Med. 4 (B. XXV. B. 76).

95. Th. I. L. 15. Erl. (S. 43.) Die Stelle in Med. 4 ist B. XXV. B. 76 u. f. enthalten. Es ist merkwürdig, dass Sp. sich in dieser Frage von der Freiheit des Willens ganz der Lehre des Desc. untergeordnet und sie in dem Anhang der metaphysischen Gedanken selbst noch weiter zu begründen versucht hat, obgleich Sp. in seiner Ethik II., L. 48 und 49 das gerade Gegentheil ausführt und insbesondere da die Gründe von Desc. einzeln prüft und widerlegt. Auch ist diese Ansicht Sp.'s nicht erst nach Abfassung dieses Werkes in ihm entstanden; vielmehr er giebt Brief 9 und die Vorrede unserer Schrift, dass Sp. schon vor Abfassung der vorliegenden Schrift die entgegengesetzte eigene Ansicht gehabt hat. Es ist dieser Punkt also einer von denen, wo Sp. seine eigene Ansicht ganz verleugnet hat, während bei vielen anderen er nicht so zurückhaltend gewesen ist. Offenbar wird dies bei der Freiheit des Willens deshalb geschehen sein, weil gerade

hier die eigene Ansicht des Sp. mit der herrschenden Kirchenlehre und Moral in geradem Widerspruch stand, deshalb von seinem Schüler, den Sp. noch für schwachen Urtheils erklärt, leicht missverstanden werden konnte, und es Sp. also hier geboten schien, seine eigene Ansicht zurückzuhalten. — Uebrigens darf man nicht vergessen, dass Sp. unter Wollen und Wille etwas ganz Anderes versteht, als was man jetzt darunter sich vorstellt. Bei Sp. ist das Wollen nur das Zustimmung zu einer Vorstellung, d. h. das Fürwahrhalten, während er den eigentlichen Willen das Begehren nennt. (B. XVIII. 79.) Jenes Fürwahrhalten ist aber auch nach der heutigen Ansicht festen Gesetzen unterworfen und nur ein anderer Ausdruck für die den Fundamentalsätzen der Erkenntniss einwohnende Nothwendigkeit. Der Gegensatz der Lehre des Sp. von der Unfreiheit des Willens ist deshalb nicht so gross, als man gemeinhin aus Unkenntniss dessen, was er mit Willen bezeichnet, annimmt, und wenn man die Ansicht des Desc. genauer prüft, der unter Willen dasselbe wie Sp. versteht, so zeigt sich, dass der Gegensatz des Desc. und Sp. mehr auf einen Wortstreit hinaus läuft; denn auch Desc. erkennt gewissermassen an, dass man dem klar und deutlich Erkannten seine Zustimmung nicht versagen könne, sondern nur dem Verworrenen und Zweifelhaften. (Medit. 4 B. XXV. B. 79, und § 42, 43, 44, I. Prinzipien). Auch Sp. fasst diese Freiheit hier so auf; er sagt: „diese nothwendige Zustimmung ist eine Folge der Freiheit des Wollens.“

96. Th. I. L. 15. Erl. (S. 43.) Die Unterlagen zu dieser Ausführung sind enthalten § 37, I. Prinzipien, und Med. 4 (B. XXV. B. 77).

97. Th. I. L. 15. Erl. (S. 44.) Unter „Form“ (*forma*) ist das Wesen oder der Begriff des Irrthums zu verstehen; dieser Sinn des Wortes „Form“ kommt von Aristoteles, welcher unter εἶδος (Form) das allein Wirkliche versteht.

98. Th. I. L. 15. Erl. (S. 44.) Die Unterlage zu dieser Ausführung ist enthalten in Med. 4 (B. XXV. B. 80), indess ist die Darstellung Sp.'s schärfer, und damit tritt auch das Sophistische derselben deutlicher hervor. Der Irr-

thum wird hier dadurch zu etwas Negativem gemacht, dass er mit dem Gebrauche der besten Freiheit verglichen wird, welche darin besteht, dass man nur dem klar Erkannten zustimmt. In Vergleich zu dieser besten Freiheit erscheint die Zustimmung zu dem Unklaren und Zweifelhaften nur als das Geringere oder als ein Mangel jener, und so gelangt Sp. zu dem Schluss, dass jeder Irrthum nur eine Verneinung enthalte. Indess kann auf diesem Wege alles Handeln und Denken des Menschen zu einem Mangel und einer Verneinung umgewandelt werden; denn kein Handeln und Denken wird die ganze Vollkommenheit erreichen, die an sich der menschlichen Natur möglich ist. Es tritt hier die täuschende Natur der Beziehungen wieder deutlich hervor. Alles Positive kann auch als ein Negatives aufgefasst werden; so ist das Roth auch das Nicht-Gelb, und so ist der Kreis das Nicht-Dreieck, und so der Mensch der Nicht-Gott und Gott der Nicht-Mensch. Jede Bestimmtheit ist durch ihre Beziehung auf eine andere Bestimmtheit eine Nicht-Diese, also ein Negatives, und so ergeben sich die Begriffe des Positiven und Negativen als Beziehungsformen, die für jede Sache anwendbar sind, je nach dem Andern, auf das ich sie zu beziehen beliebe; genau so wie dieselbe Sache in derselben Zeit gleich und ungleich ist, je nach der andern, mit der ich sie vergleiche. Hieraus erhellt, dass das Positive und Negative, als Seinsbegriffe und nicht als Beziehung genommen, nicht auf diesem Wege festgestellt werden können; vielmehr fällt das Positive in diesem Sinn mit dem Begriff des Seienden zusammen, was sein Kennzeichen an der Wahrnehmung hat. Alles Wahrgenommene ist oder besteht. In diesem Sinne ist offenbar auch der Irrthum ein Positives. — Die eigene Ansicht des Sp. ist L. 35 und 49, II. seiner Ethik ausgesprochen; sie stimmt mit Desc.; indess ist der Beweis ein anderer; das Unzureichende desselben ist Erl. 46 zu L. 32 seiner Ethik (B. V. 69) dargelegt.

99. Th. I. L. 15. Erl. (S. 44.) Die entsprechende Stelle bei Desc. ist Med. 4 (B. XXV. 81).

100. Th. I. L. 15. Erl. (S. 44.) Auch hier tritt dieselbe in Erl. 98 dargelegte Sophistik hervor.

101. Th. I. L. 16. (S. 45.) Dieser Lehrs. 16 mit seinem Beweis findet sich bei Desc. nicht und ist von Sp., den Ansichten des Desc. entsprechend, hinzugefügt. Die eigene Ansicht des Sp. ist eine andere. Gott hat danach auch das Attribut der Ausdehnung (L. 2, II. Ethik); doch macht Sp. einen Unterschied zwischen der ausgedehnten (oder körperlichen) Substanz und zwischen den einzelnen Körpern, die er nur als Zustände dieser Substanz auffasst; die körperliche Substanz ist nach Sp. nicht theilbar. (Erl. zu L. 15, I. Ethik).

102. Th. I. L. 17. (S. 45.) Auch dieser Lehrsatz findet sich bei Desc. nicht und ist von Sp. nur in seinem Sinne zugesetzt. Die eigene Ansicht des Sp. ist in L. 13, I. Ethik enthalten. Der Zusatz geht schon über Desc. hinaus und entspricht den Ausführungen in Erläuterung zu L. 17, I. Ethik.

103. Th. I. L. 18. (S. 46.) Auch dieser Lehrsatz findet sich bei Desc. nicht; es gilt auch hier das zu 102 Gesagte. Die eigene Ansicht von Sp. ist L. 32 und 33, I. Ethik enthalten.

104. Th. I. L. 19. (S. 46.) Auch hier gilt das zu 103 Bemerkte. Die Ansicht Sp.'s ist enthalten in L. 19, I. Ethik. Sp. unterscheidet sehr bestimmt die endlose, aber zeitliche Dauer von der Ewigkeit; die Ewigkeit steht bei Sp. ganz ausserhalb der Zeit und ist deshalb nicht dasselbe wie die endlose Zeit (Def. 8 und L. 19, I. Ethik). In dem Anhang Th. II. hier wird dies sehr ausführlich von Sp. entwickelt. Diese scharfe Unterscheidung zwischen zeitlicher Dauer und Ewigkeit ist bei Desc. noch nicht vorhanden, und dies ist wieder ein Punkt, wo Sp. in dieser Schrift über Desc. hinausgegangen ist.

105. Th. I. L. 20. (S. 46.) Bei Desc. findet sich dieser Satz § 41, I. Prinzipien; allein es fehlt dort der strenge Beweis, den Sp. hier anfügt, welcher allerdings einschliesslich des Zusatzes schon über Desc. hinausgeht und darauf ausgeht, den freien Willen Gottes in die Nothwendigkeit seines Wesens umzuwandeln, wie dies in L. 17 und 21, I. der Ethik von Sp. weiter ausgeführt ist.

106. Th. I. L. 21. (S. 47.) Dieser Lehrsatz findet sich bei Desc. Anhang als Lehrs. 4 (B. XXV. B. 143) und ausführlicher in Med. 6. Der von Sp. hier gegebene Beweis ist aber ein anderer als der des Desc.; letzterer beansprucht nicht die gleiche Beweiskraft. Man sehe Erl. 62 zu Med. 6.

107. Th. I. L. 21. Anmerk. (S. 48.) Auch Desc. macht in Med. 6 eine ähnliche Anforderung und unterscheidet das bildliche Vorstellen von dem Denken.

108. Th. II. Ueberschrift. (S. 48.) Dieser zweite Theil entspricht dem zweiten Theile der Prinzipien von Desc. und handelt also von den Prinzipien der körperlichen Dinge. Vergleicht man den Inhalt des ersten Theiles dieser Schrift mit dem ersten Theil der Prinzipien von Desc., so erhellt, dass Sp. sich in demselben nicht sehr eng dem Inhalte der letzteren anschliesst. Theils enthält die Arbeit des Sp. weitere Ausführungen des von Desc. nur Angedeuteten, theils fehlen wieder in ihr eine Reihe Paragraphen aus dem ersten Theile der Prinzipien. Dies gilt namentlich von der Untersuchung der einfachen Begriffe, welche in § 48—76, I. der Prinzipien enthalten sind, und welche Sp. ganz übergangen hat. Den Grund, weshalb Sp. dies gethan, hat er nicht angegeben; wahrscheinlich hat er bemerkt, dass ihr Inhalt sich nicht zur geometrischen Behandlung eignet, da dieser Inhalt nur in Definitionen und Axiomen hätte dargelegt werden können, aber nicht in Lehrsätzen und Beweisen, welche doch das Wesen der mathematischen Methode bilden. Daher mag es kommen, dass Sp. die Untersuchung dieser Begriffe in den Anhang seiner metaphysischen Gedanken verlegt hat, wo er die geometrische Methode selbst verlassen und eine freie Darstellung sich gestattet hat. Alles dies hätte Sp. müssen bemerken lassen, dass diese Methode für den Inhalt der Philosophie nicht geeignet ist; das Nähere hierüber ist in der Erl. 84, 85, 96, 97 und 98 zu den Meditationen von Desc. nachzusehen und in dem Vorwort zur vorliegenden Schrift ausführlicher entwickelt worden.

109. Th. II. Forderung. (S. 48.) Dasselbe fordert Desc. in § 43, I. Prinzipien. Die Begriffe von „klar“ und von „deut-

lich“ werden in § 45 dort defnirt. Sp. hat diese Begriffe in seine Ethik nicht aufgenommen; er hat da nur zu-reichende (*adaequatae*) und partielle oder verworrene Vor-stellungen unterschieden. (L. 34, 35, II. Ethik).

110. Th. II. D. 1. (S. 48.) Diese Definition ist ent-nommen aus § 1, II. Prinzipien.

111. Th. II. D. 2. (S. 48.) Diese Definition ist im Sinne von Desc. aufgestellt; die eigene Definition des Sp. von der Substanz (D. 3, I. Ethik) lautet anders. Nach Sp. giebt es überhaupt keine Substanz ausser Gott; alles Andere sind nur Zustände an der Substanz Gottes.

112. Th. II. D. 3. (S. 48.) Man vergl. Desc., Prinzipien § 20, II.

113. Th. II. D. 4. (S. 48.) Dies ist nur die Defini-tion des Unendlichen im negativen Sinne, d. h. als Ver-neinung jeder Grenze (also das *indefinitum*), nicht die des Unendlichen im positiven Sinn (das *infinitem*), welches Sp. für seine Substanz beansprucht. Desc. hat sich mit Recht auf ersteres beschränkt, denn das letztere ist für den Men-schen nicht vorstellbar (B. I. 35), und Alles, was Sp. in Bezug auf die Zeit dafür anführt (D. 8, E. L. 8, L. 19, I. Ethik) ist nur die Beseitigung der zeitlichen und räum-lichen Grösse von der Substanz überhaupt; Gottes Dasein ist ewig, weil Sp. es ausserhalb der Zeit stellt. Da nun das Unendliche nur in Beziehung auf räumliche und zeit-liche Grösse aufgefasst wird, so folgt allerdings, dass der negative Begriff des Unendlichen bei einem Gegenstande, wie z. B. einem mathematischen Lehrsatz oder einer Moralregel, ganz wegfällt, weil die Grösse von dem Inhalte dieser Begriffe schon ganz abgetrennt worden ist; allein daraus ergiebt sich nur ein Fehlen des Grössenbegriffes überhaupt, aber keinesweges der Begriff einer positiven Unendlichkeit.

114. Th. II. D. 5. (S. 48.) Man sehe Prinzipien § 16, II.

115. Th. II. D. 6. (S. 48.) Raum und Ausdeh-nung sind auch im Denken nicht zu unterscheiden; es

sind synonyme Worte. Desc. sagt in § 10, II. Prinzipien nur, dass der Körper und die Substanz nicht von der Ausdehnung verschieden sei; dies ist ein ganz anderer Gedanke, der ein Grundprinzip der Naturphilosophie von Desc. ausmacht und später noch näher zur Erörterung kommen wird.

116. Th. II. D. 7. (S. 48.) Man sehe Prinzipien § 20, II. Uebrigens ist „der Möglichkeit nach theilbar“ ein Pleonasmus; im „Theilbaren“ ist nichts als diese Möglichkeit gesetzt. Indess meint Desc. hier die wirkliche Ausführbarkeit der Theilung oder die auch den Naturgesetzen nicht widersprechende (*reale*) Möglichkeit; nur so hat der Satz eine Bedeutung; er ist nämlich von Desc. gegen die Wirklichkeit der Atome gerichtet. — Die Möglichkeit dagegen, wie sie Sp. hier behauptet, ist nur die Freiheit von dem Widerspruch, welche allerdings in der Denkbarkeit der Theilung von selbst enthalten ist.

117. Th. II. D. 8. (S. 49.) Man sehe § 25, II. Prinzipien.

118. Th. II. D. 8. (S. 49.) Man vergl. § 26, 27, II. Prinzipien. In Bezug auf die Ruhe ist es richtig, dass, um einen bewegten Körper zur Ruhe zu bringen, die gleiche Kraft erforderlich ist, welche zu seiner Bewegung erforderlich war; dazu passt auch nur das Beispiel; aber eine andere Frage ist es, ob auch für den primitiven Zustand der Körper, wenn dieser als Ruhe vorgestellt wird, eine Kraft zu deren Ruhe erforderlich gewesen sei. Nimmt man die Ruhe nur als das Nichtsein der Bewegung, so bedarf sie, als blosse Verneinung eines Seienden (der Bewegung), keiner Ursache und keiner Kraft. Man kann aber auch umgekehrt die Bewegung als das Nichtsein der Ruhe fassen; dann ist die Ruhe ein Seiendes oder Positives, und wenn man für alles Seiende eine Ursache verlangt, so bedarf dann auch das Sein der Ruhe einer Ursache; indess wird diese immer nicht „Kraft“ genannt werden können, da diese nur als Ursache der Bewegung gilt; sondern es bliebe dann als Ursache nur die schaffende Macht Gottes. — Desc. und Sp. sind hier irre geführt, weil sie anscheinend dabei schon an die sogenannte Träg-

heits-Kraft oder an das Beharrungsvermögen eines bestimmten Zustandes gedacht haben.

119. Th. II. D. 8. Z. (S. 49.) Man sehe § 28—31, II. Prinzipien. Desc., dem Sp. hier folgt, glaubte durch diese Definition die Bewegung aus einem blossen relativen zu einem festen seienden Vorgange zu erheben. Allein die Relativität ist dadurch keineswegs aufgehoben; denn auch hier muss Desc. hinzusetzen, „dass die berührenden Körper als ruhend gelten.“ Sp. übersieht dies; Sp. glaubt wirklich durch diese Definition die Relativität bei der Bewegung beseitigt; allein welcher von den beiden einander berührenden Körpern sich bewegt und welcher ruht, ist aus ihnen selbst nicht zu entnehmen; deshalb ist das allein Seiende bei solchem Vorgange nur die zunehmende Entfernung zweier Körper von einander oder die Vergrösserung des sie trennenden Zwischenraumes; ob aber dies von der Bewegung des einen oder des anderen Körpers kommt oder von beiden, ist aus der Wahrnehmung dieses Vorganges nicht zu entnehmen und kann immer nur in Beziehung auf einen dritten Körper festgestellt werden, dessen Ruhe oder Bewegung wieder so durch einen vierten und so fort ohne Ende festgestellt werden muss.

Aus dem Späteren erhellt, dass Desc. unter der beziehungslosen Bewegung wirklich nur das gemeint haben mag, was vorstehend das Anwachsen des Zwischenraumes genannt worden ist.

120. Th. II. D. 8. Erl. (S. 50.) Diese Stelle ist aus § 29, 30, II. Prinzipien entlehnt und hat die Dunkelheit des Originales nicht aufgeklärt. Desc. schliesst seine Ausführung mit den Worten: „dass alles Reale und Positive in den Körpern, weshalb sie bewegt genannt werden, sich auch in den an sie anstossenden Körpern findet, welche doch nur als ruhend gelten.“ Sp. schliesst mit demselben Gedanken, aber viel mangelhafter ausgedrückt. Das Dunkle in beiden Stellen liegt darin, dass die Bewegung zweier sich von einander entfernender Körper nicht zwischen beiden halbirt, d. h. jedem zur Hälfte zugetheilt wird, sondern dass jedem von beiden die ganze Bewegung zugesprochen wird. Dies ist aber in Wirklichkeit nicht

möglich, denn wenn jeder von beiden einen Raum gleich der ganzen Entfernung durchlief, so würde ihre Entfernung noch einmal so gross geworden sein. Der Sinn der Stelle kann also nur der sein, dass man im Denken die Bewegung durch den ganzen Raum sowohl dem einen wie dem andern Körper zutheilen kann, und dass man im Denken sich ebenso gut vorstellen kann, dass der erste Körper von dem zweiten, wie dass der zweite von dem ersten sich entfernt. Dies drückt also nur die Relativität aller Bewegung der einzelnen Körper aus; aber dann ist es unverständlich, wie Desc. sagen kann: „dass „das Reale und Positive der Bewegung sich auch in den „anstossenden, als ruhend angenommenen Körpern finde.“ Indem Sp. diese Worte weglässt, hat er vielleicht dieses Bedenken beseitigen und die Relativität der Bewegung eines einzelnen bestimmten Körpers erhalten wollen; doch ist dies nicht wahrscheinlich, und die eben erwähnte sonderbare Annahme von Desc. ist wohl nur die Folge aus der von ihm aufgestellten Definition der Bewegung. Wenn zwei sich berührende Körper sich trennen (dies ist die Definition der Bewegung von Desc.), so passt diese Definition so genau auf den einen wie auf den andern, je nachdem man den andern als ruhend annimmt; in Konsequenz dessen lässt sich Desc. und Sp. bestimmen, die Bewegung beider in gleicher Weise als eine wirkliche zuzusprechen, obgleich dies doch im Sein unmöglich ist und nur eine Folge jener mangelhaften Definition ist, die Desc. und Sp. irrtümlich für eine solche halten, in welcher die relative Natur aller Bewegung beseitigt ist.

121. Th. II, Def. 8. Erl. (S. 50.) Hier folgt Sp. genau dem § 28 u. 31, II. der Prinzipien, obgleich es auf der Hand liegt, dass diese Bestimmung der Bewegung nach den Körpern, welche den sich bewegenden Körper berühren, und von denen er sich trennt, nicht mit mehr Recht die „eigne“ desselben genannt werden kann, als die, wo er sich von andern, weiter abliegenden Körpern entfernt. Bei einem Haufen Sand in einem Luftballon entfernen sich die einzelnen einander berührenden Körner nicht von einander; nach Desc. fehlt ihnen also die eigene Bewegung, obgleich der Ballon mit dem Sande von dem Winde bewegt wird. Man sieht, dass es unmöglich ist, die Relativität eines sich bewegenden Körpers zu beseitigen. Allerdings kann

die Berührung nur zwischen zwei Körpern Statt haben, allein deshalb haben von diesen Körpern der eine nicht mehr Recht, die Bewegung des andern zu einer absoluten zu machen, wie Körper, die von ihm abstehen. Die Zahl der Körper, die als ruhend betrachtet, oder an denen die Bewegung bemessen werden kann, wird dadurch grösser, aber die Realitivität oder die angebliche Ruhe des einen berührenden Körpers ist bei diesem nicht in höherem Maasse vorhanden, wie bei den mehreren entfernten, und gerade um diesen Punkt handelt es sich hier allein.

122. Th. 2. Def. 9. (S. 51.) Der Satz ist aus § 33. II. der Prinzipien entnommen. Sp. behandelt diesen Satz als eine Definition; Desc. giebt ihn aber als Lehrsatz, indem er einen Beweis damit verbindet. Dies ist offenbar richtiger; denn es handelt sich hier nicht blos um Aufzählung der Merkmale eines Begriffes, sondern um Feststellung des Gesetzes, dass jede Bewegung eines Körpers eine, wenn auch unregelmässige Kreisbewegung der anstossenden zur Folge haben muss. Deshalb wiederholt Sp. den Inhalt dieser Def. 9 noch einmal als Grundsatz unter No. XXI., obgleich der Satz auch als Axiom noch nicht seine rechte Stelle hat. Dieser Satz ist an sich die konsequente Folge davon, dass es nach Desc. kein Leeres giebt; allein er hebt, im strengen Sinne aufgefasst, die geradlinige Bewegung der Körper auf oder macht sie vielmehr unmöglich, insofern man nicht supplirt, dass der erst sich geradeaus bewegend Körper die ihn berührenden nicht geradeaus fortstösst, sondern auf die Seite schiebt, was nicht nothwendig und selbstverständlich ist. Desc. erwähnt in § 39, II. der Prinzipien beider Bewegungen, ohne dieses Bedenken zu berühren.

123. Th. II. Gr. 1. (S. 51.) Man sehe § 16, II. der Prinzipien.

124. Th. II. Gr. 2. (S. 51.) Der Satz ist tautologisch, da die Frage, ob eine Sache verletzt ist, sich erst nach dem entscheidet, was man zu ihrem Wesen rechnet. Man sehe Aristoteles, Metaphysik, Buch 5, Kap. 27. Desc. hat deshalb diesen Satz in dieser Fassung nicht. Man sehe § 4 u. 11, II. der Prinzipien.

125. Th. II. Gr. 3. (S. 51.) Man sehe § 4, II. der Prinzipien.

126. Th. II. Gr. 4. (S. 51.) Diesen Satz hat Desc. nicht, aber er benutzt ihn bei dem Begriff der Verdichtung; § 6, II. der Prinzipien.

127. Th. II. Gr. 5. (S. 51.) Man sehe § 4, II. der Prinzipien.

128. Th. II. Gr. 6. (S. 51.) Man sehe § 23, 24. II. der Prinzipien.

129. Th. II. Gr. 7. (S. 51.) Man sehe § 4, II. der Prinzipien. Der Gedanke des Desc. ist hier entstellt. Ueberdem gehört auch die Ausdehnung zu den wahrnehmbaren Eigenschaften.

130. Th. II. Gr. 8. (S. 51.) Dies ist ein tautologischer Satz, den Desc. nicht hat.

131. Th. II. Gr. 9. (S. 51.) Man sehe § 20, II. der Prinzipien und Erläut. 116 hier. Sp. setzt hier nur die Theilbarkeit im Denken; allein Desc. setzt auch die wirkliche, ins Endlose ausführbare Theilung des Raumes und stützt darauf seinen Beweis, dass es keine Atome giebt. Auch hier läuft Alles auf Tautologie hinaus; unter „Ausdehnung“ ist hier zunächst der leere Raum verstanden; indem aus diesem Alles beseitigt ist, was seiner Theilung entgegenstehen könnte, ist natürlich seine Theilbarkeit dann die tautologische Folge.

132. Th. II. Gr. 9. (S. 51.) Dieser Zusatz widerlegt nicht die Ausführung in Erläut. 131, da die unendlich vielen, immer grösseren Kreise auch nur eine Möglichkeit im Denken sind, deren wirkliche Ziehung nicht ausführbar ist.

133. Th. II. Gr. 10. (S. 52.) Man sehe § 21, II. der Prinzipien.

134. Th. II. Gr. 11. (S. 52.) Dieser Satz ist tautologisch; Desc. hat ihn deshalb nicht. Das „Vielfach“

(*multiplex*) soll nicht verschiedene Eigenschaften, sondern mehrere von einander getrennte Stofftheile bezeichnen.

135. Th. II. Gr. 12. (S. 52.) Diesen Satz hat Desc. nicht; er entbehrt auch der Schärfe eines mathematischen Axioms.

136. Th. II. Gr. 13. (S. 52.) Diesen Satz hat Desc. nicht; er hat auch nur Werth, wenn man erst bewiesen hat, dass der Körper nur in der Ausdehnung oder in der Raumgrösse besteht. Uebrigens ist schon in Gr. VIII. die zweite Hälfte des Satzes enthalten; dies zeigt, wie nachlässig Sp. diese Schrift behandelt hat. Auch liegt in dem Raume an sich ebenso die Durchdringlichkeit wie die Theilbarkeit; wenn erstere nicht Statt hat, so liegt es nur in der Unbeweglichkeit der leeren Raumtheile.

137. Th. II. Gr. 14. (S. 52.) Man sehe § 33, II. der Prinzipien.

134 b. Th. II. Gr. 15. (S. 52.) Diesen Satz hat Sp. nicht aus den Prinzipien von Desc., sondern aus den Elementen Euklid's übernommen; indess spricht Dieser nur dabei von der Gleichheit in der Grösse; Sp. gebraucht dagegen das Wort: „übereinstimmen“ (*conveniunt*), was unbestimmt und zweideutig ist und auch für blosser Aehnlichkeiten gebraucht wird.

135 b. Th. II. Gr. 18. (S. 52.) Diesen Satz hat Desc. nicht in dieser Form; auch ist er sehr zweideutig, wie das Billardspiel beweist. Sp. behandelt ihn als einen selbstverständlichen Grundsatz; dies thut Desc. nicht; obgleich auch er seine Bewegungsgesetze *a priori* deduzirt. Der Satz ist nur aus der Erfahrung entlehnt und scheint nur selbstverständlich, weil man diese Erfahrung so oft und ohne Ausnahme macht.

136 b. Th. II. Gr. 19. (S. 52.) Auch diesen Satz hat Desc. in dieser Allgemeinheit nicht; überdem wird er durch diese Allgemeinheit werthlos. Man sieht, wohin diese mathematische Behandlung der Metaphysik (vergl. das Vorwort) führt. Wenn übrigens das Wesen des

Körpers in der blossen Ausdehnung besteht, so ist er gerade dann durchdringlich, und die Begegnung brauchte zu keiner Veränderung zu führen. Vergl. Erl. 136.

137^b. Th. II. Gr. 20. (S. 52.) Auch dieser Satz ist schlecht gefasst. Er setzt voraus, dass in dem Dinge eine Kraft schon vorher besteht, welche sich seiner Veränderung widersetzt; dies ist aber nicht nöthig, und wird dies angenommen, so ist wieder der Satz rein tautologisch. Deshalb hat Desc. ihn nicht. Sp. stellt ihn hier nur als Vorbereitung zu spätern Lehrsätzen auf; so für Lehrs. 25, wo der Satz in mehr konkreter Gestalt hervortritt und verständlicher wird.

138. Th. II. Gr. 21. (S. 53.) Man sehe Erläut. 122 zur Def. 9.

139. Th. II. Lns. 1. (S. 53.) Lehrsätze sind Sätze, die aus einer fremden Wissenschaft entlehnt und zu den Beweisen in der hier behandelten Wissenschaft mit benutzt werden; ihr Beweis gehört also eigentlich nicht hierher. Sp. hält indess diesen Begriff nicht inne, und es können daher die hier vorgetragene Lehrsätze ebenso gut als Lehrsätze gelten.

140. Th. II. Ln. 1. (S. 53.) Dieser Satz mit Beweis ist von Sp. aus seinen eigenen philosophischen Auffassungen zugesetzt; Desc. hat ihn nicht, vielmehr hält er den Begriff der Substanz hier sich möglichst fern. Man sehe § 7, 8. II. der Prinzipien. Sp. will damit offenbar die Identität der Körper und der Ausdehnung, wie sie Desc. behauptet, vorbereiten.

141. Th. II, Ln. 2. (S. 53.) Man sehe § 5, 6, 7. II. der Prinzipien. Desc. hat den Begriff der Verdünnung und Verdichtung in eine blosse Entfernung oder Annäherung der einzelnen Theilchen, welche den Körper bilden, umgewandelt. Das ist auch der Begriff, wie ihn die moderne Naturwissenschaft festhält. Allein diese nimmt leere Zwischenräume an, während nach Desc. diese Räume zwischen den Theilchen von andern Körpern ausgefüllt sind, die bei der Verdichtung nur ausgetrieben werden. Vor Desc. wurde die Verdünnung und Verdichtung an-

ders aufgefasst; selbst noch von Baco, welcher in seinem „Organon“ sagt: (Bd. XXXII, 360.) „Der Stoff hat „eine gewisse Biagsamkeit, wodurch er sich innerhalb „gewisser Grenzen ohne Hülfe des Leeren im Raume „ausdehnen und zusammenziehen kann.“ Hier schliesst Baco nicht blos den leeren Raum, sondern auch die mit anderm Stoff ausgefüllten Zwischenräume aus. Dieser Begriff von Verdünnung ist allerdings dem heutigen Vorstellen unfassbar und deshalb auch schon von Desc. durch einen andern ersetzt worden.

142. Th. II. L. 1. (S. 54.) Man sehe § 4, II. der Prinzipien, aus dem dieser Lehrsatz und Beweis beinah wörtlich entnommen ist. Es ist auffallend, dass Sp. nicht bemerkt, dass der Beweis sich im Kreise dreht; es kommt eben nur darauf an, was ich zur Natur eines Körpers (oder zu seinem Begriff oder Wesen) rechnen will; für diesen Begriff giebt es keinen gegenständlichen Anhalt, wo ich die Schranke ziehen soll oder nicht. In der modernen Naturwissenschaft wird die Härte oder die Undurchdringlichkeit zur Natur des Körpers gerechnet, und auch von Kant geschieht dies. Man sehe Erl. 38 zu dieser Stelle der Prinzipien. Sp. will dies mit Desc. dadurch widerlegen, dass der pulverisirte Körper die Härte nicht mehr zeige; allein er ist dann auch nicht mehr ein Körper, sondern in viele getheilt; betrachtet man diese kleinen vielen Körper einzeln für sich, so zeigt sich, dass jeder dieselbe Undurchdringlichkeit oder Härte wie der frühere grosse besitzt; es ist also damit die Härte nicht vernichtet, sondern nur von einem grossen auf mehrere kleinere übertragen.

143. Th. II. L. 1. (S. 54.) Man sehe § 4, II. der Prinzipien. Giebt man Lehrs. 1 zu, so ist allerdings dieser Lehrs. 2 eine richtige logische Folge von jenem.

144. Th. II. L. 1. Z. (S. 55.) Man sehe § 10, II. der Prinzipien. Körper, Raum, Ausdehnung sind danach identisch; wenn dies dem heutigen Vorstellen so unnatürlich erscheint, so kommt es davon, dass man jetzt den leeren Raum nicht mehr als eine Unmöglichkeit ansieht; für Desc. gab es jedoch kein *Vacuum*, und deshalb war ihm diese Identität natürlicher.

145. Th. II. L. 1. E. (S. 55.) Desc. berührt diese Gedanken nur ganz kurz, in § 23, I. der Prinzipien, ohne sich darauf einzulassen, wie diese Unkörperlichkeit Gottes mit seiner Allgegenwart sich vereinigen lasse. Sp. geht aber in seiner Konsequenz des Denkens darauf ein und sucht die Lösung durch eine Unterscheidung zwischen körperlicher und Macht-Gegenwart zu geben. Indess ist diese Lösung unverständlich, da nach Desc. die Ausdehnung und Körperlichkeit wirklich besteht, und deshalb die Allgegenwart sich von der Ausdehnung nicht trennen lässt. Man könnte unter Macht vielleicht ein Wirken aus der Ferne oder eine Art anziehender Kraft verstehen; dies würde diese Schwierigkeit heben, aber den religiösen Begriff der Allgegenwart zerstören. — Die eigene Ansicht des Sp. ist in E. zu L. 15, I. der Ethik entwickelt. Danach ist in Gott auch das Attribut der Ausdehnung und der Körperlichkeit enthalten, aber nur als Substanz; dagegen gehört die Theilbarkeit der Körper nur zu den Zuständen der Substanz; die Theile des Stoffes sind nicht wirklich, sondern nur zuständig unterschieden. — Die Bedenken gegen diese Auffassung sind in Erl. 38 zu dieser Stelle der Ethik dargelegt.

146. Th. II. L. 3. (S. 55.) Man sehe § 16—18, II. der Prinzipien und die Erläuterungen dazu. Wenn einmal die Körper und die Ausdehnung identisch sind, so ist dieser Lehrsatz selbstverständlich und hätte deshalb nur als Zusatz zu Lehrs. 2 behandelt werden sollen.

147. Th. II. L. 4. (S. 56.) Auch dieser Lehrsatz mit Zusatz ist eine selbstverständliche Konsequenz, wenn Lehrs. 2 feststeht; deshalb hat auch Desc. beide nicht in dieser breiten Schwerfälligkeit entwickelt, sondern sie nur kurz in § 19, II. der Prinzipien erwähnt. Die eingehendere Kritik ist in Erl. 160 hier nachzusehen. Den Zusatz erkennt auch die moderne Naturwissenschaft an, nämlich abgesehen von den zwischen den soliden Theilchen oder Molekülen befindlichen Zwischenräumen. Diese Zwischenräume erkennt Desc. ebenfalls an, nur dass er sie nicht für leer, sondern als mit anderm Stoff ausgefüllt ansieht. Dies hat aber für diese Frage kein Interesse. Wohl aber steht dieser Ausfüllung, wie sie Desc. annimmt,

entgegen, dass dann das reine Gold oder das reine Wasser nicht konstant dasselbe Gewicht für gleiche Massen zeigen könnte, was doch erfahrungsmässig der Fall ist; denn wenn die Zwischenräume nicht leer, sondern mit andern Körpern ausgefüllt sind, so bestimmen diese andern Körper die Schwere mit, und da sie verschiedenartig sein können, so kann auch das Gold oder Wasser nicht immer das gleiche spezifische Gewicht zeigen. Dieser Einwand gilt selbst für die besondere Definition der Schwere, welche Desc. in Th. IV. seiner Prinzipien giebt.

148. Th. II. L. 5. (S. 56.) Auch dieser Lehrsatz ist nur eine konsequente und selbstverständliche Folge von Lehrs. 2 und Gr. 9. Der Kern der Sache steckt in diesen vorgehenden Sätzen, und man sieht, dass diese mathematische Methode nur zu einem langweiligen Formalismus führt, ohne die Gewissheit zu erhöhen. Sp. verkennt ganz, dass in der Geometrie das allein Interessante und die Erkenntniss Erweiternde in den Hilfskonstruktionen liegt, welche erst einsehen lassen, dass in der neuen Gestalt alte Gestalten mit ihren Gesetzen wiederkehren. Hier liegt aber diese Wiederkehr der frühern Sätze klar und wörtlich in dem neuen Lehrsatz schon zu Tage, und deshalb hält die Philosophie mit Recht diese geometrische Methode als einen schwerfälligen Ballast von sich ab.

149. Th. II. L. 5. Erl. (S. 57.) Man sehe § 35, II. der Prinzipien. Sp. enthält sich hier, diesem Einwurfe etwas aus seiner eigenen Philosophie entgegenzustellen. Er selbst behandelt diesen Zweifel in Erl. zu L. 15, I. seiner Ethik. Man sehe die Erl. 38 dazu. Sp. lässt danach die Theilbarkeit des Raumes nur im bildlichen Vorstellen zu; aber bei dem Denken der Ausdehnung, d. h. bei ihrer Auffassung als Substanz, soll diese Theilbarkeit nicht stattfinden. — Die wahre Lösung liegt indess in der Unterscheidung der Unendlichkeit, ob sie im negativen Sinne, d. h. als Beziehung, oder im positiven Sinne, d. h. als Seiendes aufgefasst wird. Letztere ist für den Menschen nicht vorstellbar, und alle jene Schwierigkeiten kommen lediglich davon, dass man die negative Unendlichkeit (Theilbarkeit ohne Ende) als eine positive,

d. h. als ein erreichtes und seiendes Ding nimmt, womit sofort der Widerspruch gesetzt ist. Das Nähere ist bei der II. Antinomie Kant's (Bd. III. 62.) dargelegt.

150. Th. II. L. 6. (S. 57.) Man halte dabei fest, dass nach Desc. Alles klar und deutlich Vorgestellte deshalb auch wirklich ist. Hier zeigt sich die Gefahr dieses Criterii der Wahrheit. Der Mensch hat allerdings keine Vorstellung von einer Grenze des Raumes; aber aus diesem Mangel im Vorstellen kann kein Schluss auf das Sein gezogen werden. Im Sein kann Vieles bestehen, wovon der Mensch keine Vorstellung hat.

151. Th. II. L. 6. B. (S. 57.) Man sehe § 21, 22. II. der Prinzipien. Der zweite Theil dieses Lehrsatzes scheint eine grosse Erweiterung der menschlichen Erkenntniss über die Beobachtung hinaus zu enthalten und dasjenige *a priori* zu bieten, was man jetzt mit Hülfe der Spectral-Analyse durch mühsame Beobachtungen und künstliche Instrumente für die leuchtenden Himmelskörper festzustellen versucht hat. Indess schrumpfen jene deduktiven Sätze von Desc. und Sp. bei näherer Ansicht in leere Tautologien zusammen. Denn unter „Körper“ verstehen Desc. und Sp. nur die Ausdehnung und keine sonstige Eigenschaft des Stoffes. Es ist also damit nur gesagt, dass die in dem Weltraum befindlichen Körper in diesem Raume sind oder in seiner Ausdehnung enthalten sind. Dies ist aber eine so leere Tautologie, dass jeder Knabe sich jetzt ihrer schämen würde.

152. Th. II. L. 6. Erl. (S. 58.) Schon Aristoteles unterschied verschiedene Arten der Bewegung und verstand darunter überhaupt jede Veränderung in den Dingen. Dieser ausgedehnte Begriff hat sich dann auch im Mittelalter erhalten und deshalb zur Eintheilung der Bewegung in verschiedene Arten genöthigt. Unter andern zählt Baco in seinem „Organon“ 19 Arten der Bewegung auf. (Bd. XXXII. 333 u. f.) Die Beschränkung des Wortes auf die örtliche Bewegung hat sich seit dem Vorgange von Desc. in der modernen Naturwissenschaft befestigt.

153. Th. II. L. 6. Erl. (S. 58.) Es müsste vielmehr heissen: „Weil er es (durch Festhalten) gewagt habe, „die Einwürfe gegen die Gründe seines Lehrers so „zu widerlegen.“ Dies zeigt von der Flüchtigkeit in der Abfassung dieser Schrift.

154. Th. II. L. 6. Erl. (S. 59.) Nach den vorhandenen Quellen, namentlich Aristoteles' Physik, Buch 6, Kap. 2, hat Zeno diesen Beweis gegen die Bewegung gar nicht aufgestellt. Sp. muss hier durch falsche Kompilationen irre geführt worden sein, da er bei seiner mangelhaften Kenntniss des Griechischen wahrscheinlich nur lateinische scholastische Werke benutzt hat.

155. Th. II. L. 6. Erl. (S. 61.) Obgleich Zeno diesen Beweis nicht hat, so liegt doch dessen ersten und zweitem Beweise, wie Aristoteles sie aufzählt, derselbe Gedanke unter, den Sp. hier widerlegt. Der Kunstgriff des Zeno besteht nämlich in der Umwandlung des Stetigen des Raumes und der Zeit in unendlich viele gesonderte Raum- und Zeitpunkte. Zeno benutzt die endlose Theilbarkeit des Raumes und der Zeit, die ja auch Desc. und Sp. anerkennen, dazu, die seiende (bejahende, positive) Unendlichkeit solcher Theile, d. h. Punkte, oder ihre seiende unendliche Menge zu behaupten. Giebt man ihm dies zu, so ist Zeno nicht zu widerlegen, da einmal die unendlich vielen Punkte in keiner endlichen Zeit durchlaufen werden können, andernteils diese Punkte als gesonderte sich darstellen, wo der Uebergang aus einem in den andern fehlt. Kurz, Zeno verwandelt die Stetigkeit von Raum und Zeit, ohne welche keine Bewegung möglich ist, in ihr Gegentheil, in diskrete Punkte, und hat damit allerdings die Bewegung unmöglich gemacht. Sp. fasst deshalb ganz richtig diesen Punkt als den Kern der Sache auf und leugnet das Sein des unendlich Kleinen oder das Sein des positiven Unendlichen; er will nur die endlose Theilbarkeit, d. h. die negative Unendlichkeit einräumen; d. h. er leugnet, dass die Stetigkeit des Raumes durch diese endlose Theilung je vernichtet werden könne. Damit hat er den Kern der Sache getroffen und stimmt mit dem, was in Erl. 113 über den Begriff des Unendlichen gesagt worden

ist. Allein indem Sp. hier das Sein des Unendlich-Kleinen im positiven Sinne bestreitet, geräth er mit seinem eigenen spätern Lehrs. 11 dieses Theils in Widerspruch, wo er ebenso, wie Desc., das wirkliche unendliche Getheiltsein der Körper, also das unendlich Kleine als Seiendes und Positives behauptet.

156. Th. II. L. 6. Erl. (S. 61.) Dies ist der dritte Beweis Zeno's bei Aristoteles, der ruhende Pfeil benannt; man sehe Aristoteles' Physik, Buch 6, Kap. 2. So wie Zeno bei seinen ersten beiden Beweisen die stetigen Raumgrößen in eine unendliche Zahl von Raumpunkten umwandelt, um die Bewegung unmöglich zu machen, so verwandelt er hier die stetige Zeitdauer einer Bewegung in unendlich viele Zeitpunkte, von welchen der einzelne keine Ausdehnung oder Dauer mehr haben soll. Da nun die Bewegung sowohl eine Raum- wie Zeitgrösse, und zwar eine stetige, nach ihrer Natur verlangt, so ist dann allerdings in einem blossen Zeitpunkte die Bewegung unmöglich, und deshalb kann auch durch die Summirung dieser vielen Punkte keine Bewegung herauskommen. Sp. trifft auch hier den Kern der Sache; nur ist seine Darstellung sehr schwerfällig und weitläufig, was eine Folge seiner geometrischen Methode ist. Statt des schwerfälligen Ausdrucks, dass kein Raum und keine Zeit so klein vorgestellt werden könne, dass nicht eine noch kleinere vorstellbar sei, konnte Sp. einfach sagen, dass die Raum- und Zeit-Grösse durch keine fortgehende Theilung je in Punkte (ohne Ausdehnung) umgewandelt werden könne. Zeno will diese Auflösung in Punkte durch die Unendlichkeit der Theilung erweisen; Sp. leugnet einfach, dass dies möglich sei; allein Jeder hat in seiner Weise Recht; Zeno stützt sich auf die Unendlichkeit der fortgesetzten Theilung, die eben dadurch die Grösse vernichte und in Punkte verwandle; Sp. stützt sich auf die stetige Grösse, welche jeder Auflösung in Punkte widerstehe. Die wahre Lösung liegt also nicht darin, dass jeder Theil einseitig auf seinem Begriffe verharret, sondern dass gezeigt wird, wie die Unendlichkeit von Zeno als eine positive, wirklich erreichte behauptet wird, während Sp. diese Unendlichkeit nur als eine negative, nie zu erreichende

behauptet, und dass jene positive Unendlichkeit für den menschlichen Verstand ein Widerspruch (eine beendete Unendlichkeit) enthalte, folglich nicht sein könne, und dass diese negative Unendlichkeit nur eine Beziehungsform im Denken ist.

157. Th. II. L. 6. Erl. (S. 62.) Kurz, Zeno hat die stetige Zeit-Grösse in unendlich viele Zeit-Punkte umgewandelt, was unzulässig ist, weil eine stetige Grösse durch Theilen niemals in Punkte (ohne Ausdehnung) umgewandelt werden kann.

158. Th. II. L. 6. Erl. (S. 62.) Hier werden die übrigen Beweise des Zeno behandelt, die Sp. nicht erwähnt, obgleich sie ebenso bedeutend sind wie die, welche Sp. hier erörtert hat. Eine kurzgefasste Darstellung aller Beweise des Zeno befindet sich S. 38 der Schrift des Herausgebers: „Ueber die Unsterblichkeit“. Berlin, bei J. Springer 1865. Diese Beweise dienen als eine der besten Erläuterungen des Unterschiedes zwischen den Seinsbegriffen und den blossen Beziehungsformen, und in diesem Sinne haben sie ihren unvergänglichen Werth. Mit ihrer Untersuchung haben sich Aristoteles, Bayle, Hegel, Herbart und Andere beschäftigt. Herbart ist dem Zeno beigetreten und hat mit ihm die Realität der Bewegung geleugnet. Hegel hilft sich mit der Verbindung des sich Widersprechenden (des Kontinuuirlichen und Diskreten) zu einem Begriff, also mit einem unmöglichen Begriff. Aristoteles ist zu kurz, indess deutet er das Richtige, nur nicht erschöpfend und klar, an. Ohne genaue Kenntniss der Natur der Beziehungsformen und des Begriffes des Unendlichen in seinem negativen und positiven Sinne kann die Widerlegung des Zeno nie gelingen.

159. Th. II. L. 6. Erl. (S. 63.) Der Realismus spricht denselben Gedanken kürzer dahin aus, dass der II. Fundamentalsatz der Erkenntniss über dem I. stehe. (B. I. 68.)

160. Th. II. L. 7. (S. 63.) Desc. hat diesen Satz nicht als einen besondern hingestellt, sondern in dem

Begriffe des Stosses zu § 33, 40. II. der Prinzipien, als selbstverständlich vorausgesetzt. Sp. macht daraus einen Lehrsatz mit umständlichem Beweis. Für die moderne Auffassung, welche in dem Begriffe des Körpers die Undurchdringlichkeit festhält und den Körper gerade dadurch von dem leeren Raume unterscheidet, ist dieser Lehrsatz 7 ebenfalls nur eine schon in dem Begriff des Körpers enthaltene Bestimmung, also ein blos analytisches Urtheil. Allein da nach Desc. und Sp. das Wesen des Körpers nur in seiner Ausdehnung (nicht in der Härte oder Undurchdringlichkeit) besteht, so ist für diese der Satz nicht so selbstverständlich, als sie meinen, da die Erfahrung lehrt, dass eine bestimmte räumliche Ausdehnung sich von jedem Körper beliebig durchdringen lässt, mithin offenbar auch zwei solche Ausdehnungen einander durchdringen könnten, und dies also auch für die Körper gelten muss, wenn ihr Wesen nur in der Ausdehnung besteht. Sp. beruft sich hier auf Lehrs. 4 oben; allein dieser sagt nur, „dass derselbe Raum das „eine Mal nicht mehr an Körper enthalten könne als das „andere Mal,“ weil Raum und Körper identisch seien. Ist dies der Fall, so würde vielmehr das Gegentheil folgen, dass die Körper sich durchdringen können, weil die Räume sich durchdringen lassen. Indess läuft das Ganze auf einen Wortstreit hinaus. Man sieht, Desc. und Sp. können die Undurchdringlichkeit der Körper für ihre Mechanik nicht entbehren, und deshalb überträgt Sp. diese Undurchdringlichkeit auch auf die blosse Ausdehnung, weil der Körper mit ihr identisch gesetzt worden ist. Anstatt dass Lehrs. 4 einen Beweis für die Undurchdringlichkeit der Körper enthält, ist er vielmehr die blosse Behauptung, dass der Körper undurchdringlich sei, und in Wahrheit nur eine Folgerung von dieser blossen Behauptung auf die Undurchdringlichkeit des Raumes. So zeigt sich, dass, wenn man die Beobachtung und Induktion verlässt und statt deren diese deduktive Methode benutzt, man zu Voraussetzungen getrieben wird, die ganz willkürlich erscheinen, und dass man, um diese Willkür hier zu verdecken, die Undurchdringlichkeit auf die blosse Ausdehnung übertragen muss, wo weder die Erfahrung sie zeigt, noch die Wissenschaft derselben zu ihrer Entwicklung bedarf.

161. Th. II. L. 8. (S. 64.) Desc. erwähnt diesen Satz in seinen Prinzipien nicht; wahrscheinlich, weil er aus dem Begriff der Bewegung und der Nicht-Anerkennung eines Vacuum's von selbst folgt.

162. Th. II. L. 8. Erl. (S. 64.) Dieser Zusatz richtet sich gegen die Lehre der Scholastiker, wonach den Körpern gewisse Sympathien zugeschrieben wurden, die sie innerlich antrieben, sich mit andern zu verbinden, und ebenso Antipathien, welche von innen aus sie zur Trennung antrieben. Auch gab man dem Leeren eine Art anziehender Kraft, vermöge deren es sich selbst immer mit einem erfüllenden Körper versorgte. Solche Annahmen heben indess die einfachen Gesetze der Mechanik auf und sind deshalb schon von Desc. ausser Anwendung gelassen und beseitigt worden.

163. Th. II. L. 8. Z. (S. 64.) Man sehe § 33, II. der Prinzipien und Erl. 122, wo die Bedenken gegen diese Sätze dargelegt sind.

164. Th. II. L. 9. (S. 65.) Man sehe § 33, II. der Prinzipien, wo Desc. dasselbe sagt.

165. Th. II. L. 10, 11. (S. 66.) Lehrs. 10 und 11 sind den §§ 33—35, II. der Prinzipien entlehnt. Sie führen, wenn man kein Vacuum annimmt, zu einer wirklich vorhandenen Theilung des Stoffes in unendlich kleine Theile, d. h. zum Dasein eines positiven Unendlich-Kleinen. Deshalb erklärt auch Desc. in § 34, 35, II. der Prinzipien, dass diese Thatsache zwar nicht bezweifelt werden dürfe, aber von dem beschränkten menschlichen Verstande nicht gefasst werden könne. Man sehe Erl. 149. Sp. hat diese Bemerkung nicht mit aufgenommen, obgleich sie für ihn noch viel nothwendiger war, da er kurz vorher bei der Widerlegung der Beweise Zeno's gegen die Bewegung selbst angenommen hat, dass ein positives unendlich Kleines nicht möglich sei. (Erl. 155. 156.)

166. Th. II. L. 11. Erl. (S. 66.) Der Satz ist aus § 36, II. der Prinzipien entlehnt.

167. Th. II. L. 13. (S. 67.) Desc. hat diesen Satz ebenfalls, allein nicht mit einem so strengen Beweise; § 36, II. der Prinzipien sagt Desc. nur, „es ist eine Vollkommenheit in Gott, dass er nicht blos an sich unveränderlich ist, sondern dass er auch auf die möglichst feste und unveränderliche Weise wirkt, so dass mit Ausnahme der Veränderungen, welche die klare Erfahrung oder die göttliche Offenbarung ergiebt, wir keine weitere in seinen Werken annehmen dürfen.“ Desc. erfasste nämlich den Willen Gottes als frei, im Sinne der Wahlfreiheit, und deshalb war er zu diesen vorsichtigen Ausdrücken genöthigt. Sp. erkennt aber in seiner Philosophie diese Freiheit in Gott nicht an; auch ist nach ihm das Wollen und das Erkennen Gottes dasselbe. Deshalb kann Sp. diesen Satz viel strenger beweisen als Desc. Indess ist dies ein Punkt, wo Sp. nicht bei der reinen Lehre von Desc. stehen bleibt. Man sehe Erl. 105.

168. Th. II. L. 13. Erl. 1. (S. 67.) Im Anfange dieses Zusatzes geht Sp. mit Desc. (nach Erl. 167); aber der Schluss geht über Desc. hinaus, welcher die Theologie über die Philosophie stellt.

169. Th. II. L. 14. (S. 68.) Man sehe § 37, II. der Prinzipien. Sp. stellt den hier gegebenen Beweis als seine eigene Zuthat hin; allein Desc. stützt den Satz auch auf die Unveränderlichkeit Gottes und daneben noch auf den Satz des Plato und Aristoteles, dass keine Sache ihrer Natur nach zu ihrem Gegentheile beitragen könne, welchen letzten Satz Sp. nicht mit aufgenommen hat, da er ihm wahrscheinlich zu scholastisch erschien.

170. Th. II. L. 15. (S. 68.) Man sehe § 39, II. der Prinzipien. Sowohl Desc. wie Sp. geben einen Beweis für diesen Satz, aber in verschiedener Weise; Beide beginnen mit der steten Erhaltung der Bewegung durch Gott, und Desc. sagt dann: „Gott erhält die Bewegung genau in der Art, wie sie in dem Augenblick ist, wo er sie erhält, ohne Rücksicht auf die Art, die sie vielleicht vorher hatte.“ Die Schwäche dieses Beweises liegt darin, dass es für Zeitpunkte überhaupt keine Bewegung giebt; jede Bewegung braucht eine Raum- und Zeitgrösse, und deshalb

kann ihre Erhaltung, wenn sie in Zeitpunkten geschieht, nie ihre Richtung bestimmen. Sp. giebt deshalb einen anderen Beweis, der darauf beruht, dass die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten ist, und deshalb eine krumme Bewegung von dem einen Punkt zu dem anderen „eine grössere Dauer enthalten würde als eine andere (die gerade), was man nicht annehmen dürfe.“ Dieser Beweis ist aber nicht besser wie der des Desc.; denn wenn die Bewegung in jedem Moment nur auf Gottes Erhaltung beruht, so hat sie in sich selbst weder einen Trieb auf die gerade noch auf die krumme Richtung; sie würde vielmehr für sich allein jeden Moment erlöschen, wenn Gott sie nicht von Neuem erschüfe. Die Richtung ist also blos ein Werk Gottes, da die einzelnen Momente einer Bewegung, als blosse Punkte, gar keine Richtung enthalten können, und als Werk Gottes verträgt sich das Krumme hier so gut wie das Gerade mit dem Wesen Gottes, woraus erhellt, dass dieser Beweis nichts beweist.

171. Th. II. L. 15. Erl. (S. 69.) Hier sucht Sp. selbst seinen Beweis zu verstärken; er nimmt deshalb die Definition der Bewegung zu Hülfe; allein diese Definition ist ja erst ein aus den wahrgenommenen Bewegungen gemachter Extrakt, der deshalb nicht zur Begründung neuer Eigenschaften benutzt werden kann, die über die Wahrnehmung hinausgehen. Sodann gelingt der Beweis erst dadurch, dass die gerade Bewegung die einfachste sein soll, und dass die krummlinige mehr oder einen Zusatz enthalten soll. Allein dies sind willkürliche Annahmen, die auf willkürlichen Definitionen beruhen und das Beweisthema schon antizipiren. Dies lehrt, dass es sich hier nur um einen Erfahrungssatz handelt, der lediglich aus der Beobachtung entlehnt werden kann und worden ist.

172. Th. II. L. 16. (S. 70.) Man sehe § 39, II. der Prinzipien, wo auch Desc. diesen Fall behandelt und einen Beweis aufstellt, der aber wenig sagen will. An sich folgt dieser Lehrsatz schon aus Lehrs. 15. Das Neue hier scheint nur darin zu liegen, dass diese Linie für eine Tangente erklärt wird, d. h. für eine gerade Linie, die die krumme Linie nur in einem Punkte berührt. Der Beweis, den Sp. hier dafür versucht, ist nicht ganz überzeugend; die Bewegung des Steins nach K ist nicht so

unzweifelhaft, als Sp. annimmt. Dagegen folgt die Tangente einfach daraus, dass die Schleuder sich im Kreise bewegt, während ohne ihren Anhalt der Stein sich in gerader Linie bewegen würde; diese gerade, von einem Punkte des Umrings ausgehende Linie kann in diesem Fall nur eine Tangente sein.

173. Th. II. L. 16. (S. 71.) Diese Annahme erscheint willkürlich und erschüttert deshalb die Kraft dieses Beweises; erst bei einem Vieleck von unendlich vielen Seiten (gleich dem Kreise) verschwindet diese Willkür, allein eben deshalb antizipirt dieser Beweis das Thema und dreht sich deshalb in einem fehlerhaften Zirkel.

174. Th. II. L. 16. B. 2. (S. 72.) Dieser Beweis ist eine Zuthat von Sp.; Desc. hat ihn nicht.

175. Th. II. L. 17. (S. 73.) Man sehe § 39, II. der Prinzipien am Schluss. Desc. behandelt mit Recht den Satz als eine selbstverständliche Folge von Lehrs. 15; es ist ein Fehler, dass Sp. ihn als einen Lehrsatz behandelt; als solcher müsste er einen neuen Inhalt bieten, was nicht der Fall ist.

176. Th. II. L. 18. (S. 73.) Mit diesem Lehrsatz beginnt die Lehre vom Stoss oder von der Mittheilung der Bewegung, welche Desc. von § 40, II. der Prinzipien ab behandelt.

176^b. Th. II. L. 18. (S. 73.) Man sehe § 40, II. der Prinzipien. Sp. löst das dort von Desc. aufgestellte dritte Gesetz der Bewegung in mehrere hier folgende Lehrsätze auf, um einen strengeren mathematischen Beweis zu geben, als Desc. bietet. Indess wollen diese hier gegebenen Beweise nicht viel sagen; sie beruhen auf früheren Axiomen und Lehrsätzen, die nur den Schein einer deduktiven Begründung haben, in Wahrheit aber abstrakte Auszüge aus Beobachtungen viel konkreterer Fälle sind und erst auf dem Wege der Induktion aus diesen gefunden sind. Nachdem Sp. zunächst so die konkreten Erscheinungen *a posteriori* in abstrakte Sätze zerlegt hat, ist es natürlich dann nicht schwer, aus diesen abstrakten Sätzen, anscheinend *a priori*, wieder die konkrete Erscheinung abzuleiten. (Man

sehe das Vorwort.) Allein Jedermann fühlt, dass dies nur der Schein einer deduktiven Begründung ist. Hätte man nicht die Erfahrung zum Anhalt, so würde der Satz vom Zurückstoss des Körpers A nie *a priori* bewiesen werden können, wie denn überhaupt die ganze Lehre von der Mittheilung der Bewegung durch den Stoss zu den wunderbarsten Naturgesetzen gehört, wo man sich zuletzt bei dem Gesetze in seiner einfachsten und obersten Gestalt als einem durch die Beobachtung gegebenen, aber nicht zu beweisenden beruhigen muss. (Phil. d. W. 203.) Uebrigens übersieht Sp. eine Hauptbedingung für diese Lehrsätze, nämlich die volle Härte der sich stossenden Körper, welche Desc. ausdrücklich erwähnt.

177. Th. II. L. 19. (S. 74.) Diese Trennung der Richtung von der Bewegung an sich ist sehr wichtig für die Mechanik; allein sie ist ebenfalls nur aus der Beobachtung zu rechtfertigen und lediglich aus ihr näher zu bestimmen; abgesehen davon und *a priori* ist auch hier nichts zu beweisen. Erst weil die Beobachtung ergiebt, dass ein Körper durch den Anstoss zurückprallen, also seine Bewegung voll behalten, aber dabei die Richtung ändern kann, ist man berechtigt, dergleichen Gesetze aufzustellen, die dann aber nie deduktivisch erweitert, sondern immer nur durch Beobachtung und sorgsame Induktion ihre weitere Entwicklung und Besonderung erhalten können.

Desc. hat diesen Satz in § 41, II. der Prinzipien; er versucht dort ebenfalls eine Begründung *a priori*.

178. Th. II. L. 20. (S. 74.) Man sehe § 40, 42, II. der Prinzipien. Der Beweis dieses wichtigen Gesetzes wird von Desc. auf die unveränderliche Wirksamkeit Gottes gestützt; die scheinbare geometrische Begründung von Sp. hier läuft auf dasselbe hinaus, weil der angezogene Lehrs. 13 auch nur diese unveränderliche Wirksamkeit Gottes ausspricht.

179. Th. II. L. 21. (S. 74.) Bei jeder Bewegung bestehen drei Bestimmungen: 1) die Grösse des bewegten Körpers (eigentlich die Masse des in ihm enthaltenen Stoffes), 2) die Schnelligkeit seiner Bewegung, und 3) die Richtung seiner Bewegung. Nachdem Sp. die Richtung

abgetrennt hat, bleiben für die Bewegung nur die beiden anderen Bestimmungen, und so berechnet sich das Maass der Bewegung: 1) nach der Masse des Körpers und 2) nach seiner Schnelligkeit, oder zusammen aus dem Produkte von beiden. Bei jeder Mittheilung einer Bewegung durch Stoss wird deshalb, wenn die Bewegung überhaupt auf ihre Quantität geprüft werden soll, sowohl die Masse wie die Schnelligkeit beider Körper zu betrachten sein, und die Schnelligkeit kann durch ihr Mehr das Weniger der Masse ersetzen, und umgekehrt. Dies ist es, was Desc. in sein drittes Gesetz § 40 zusammen aufgenommen hat, und was Sp. des strengeren Beweises halber hier in mehrere einfachere Lehrsätze zerlegt. — Der Kernpunkt liegt in der Frage, wie es möglich ist, dass die Bewegung des einen Körpers dem andern durch Stoss sich mittheilen kann, und zwar nach dem festen Gesetz, dass die Summe der Bewegung beider sich dabei nicht ändert. Dafür giebt es keinen Beweis *a priori*; der Satz ist blos durch Beobachtung und Induktion festzustellen. Auch Desc. hat dafür in § 42, II. Prinzipien nur die Allmacht Gottes als Grund angegeben.

180. Th. II. L. 22. (S. 75.) Sp. fühlte, dass der Satz, dass das Mehr an Schnelligkeit das Weniger an Masse bei der Bewegung ersetzen kann, oder dass die Grösse einer Bewegung sich aus dem Produkt seiner Masse und seiner Schnelligkeit bildet, eines besonderen Beweises bedürfe. Desc. hatte dies in § 43, II. der Prinzipien nur sehr unzureichend gethan; deshalb giebt Sp. diesen besonderen Lehrs. 22 hier, durch welchen er diesen Mangel ergänzen will. Allein man bemerkt leicht, dass sein Beweis unzureichend ist. Er beweist wohl, dass die Schnelligkeiten allein sich unter einander messen und vergleichen lassen, aber nicht dass die Schnelligkeit die Masse vertreten kann, was er hier zwar noch nicht direkt behauptet, aber doch darin versteckt, dass er die Bewegung oder die Kraft mit der Schnelligkeit wachsen lässt. Indem Sp. in Lehrs. 21 dasselbe von der Masse sagt, ergiebt sich dann von selbst die Folge, dass die Bewegung das Produkt aus beiden ist. Dieser wichtige Punkt bleibt hier bei Sp. ganz unbewiesen; er wird nur gleichsam eingeschmuggelt, indem er die verdoppelte Schnelligkeit aus einer verdoppel-

ten Kraft ableitet, womit schon das *thema probandum* antizipirt wird, weil Sp. diese Kraft wieder mit der Bewegung identifizirt. — Man sieht hieraus, was solche angeblich mathematische oder *a priori* Beweise werth sind.

181. Th. II. L. 22. Z. 1. (S. 76.) Hier ist das Grundgesetz, dass die Grösse der Bewegung dem Produkt aus der Masse und der Schnelligkeit des bewegten Körpers gleich ist, ausgesprochen. Der Beweis ist auf die vorgehenden Lehrsätze gestützt; deren Beweis *a priori* ist aber verfehlt, und deshalb ist auch dieser Zus. 2. nicht *a priori*, sondern nur durch Induktion und Beobachtung zu begründen.

182. Th. II. L. 22. Z. 3. (S. 76.) Dieser Unterschied ist schwer zu fassen; sachlich ist er auch nicht vorhanden, sondern nur in Beziehung auf des Sp. Definition der Bewegung; im ersten Sinne ist die Schnelligkeit, als Trennung von den berührenden Körpern, identisch mit der Bewegung (nach ihrer Definition); im zweiten Sinne ist sie etwas Anderes, weil die Trennung von den berührenden Körpern dabei ganz fortgelassen ist. — Es sind Spitzfindigkeiten, zu denen erst die Zerreiſung der konkreten Erscheinungen in abstrakte und zum Theil mangelhaft ausgedrückte Bestimmungen den Verfasser nöthigt.

183. Th. II. L. 23. (S. 77.) Man sehe § 43, II. der Prinzipien. Sp. leitet den Satz aus der Beharrlichkeit aller Zustände, für sich betrachtet, ab. Allein in dem Lehrs. 23 steckt viel mehr; nämlich, dass die Grösse einer Veränderung sich nach der Grösse ihrer Ursache bestimmt, was in dieser abstrakten Allgemeinheit als Naturgesetz nicht zugelassen werden kann und bekanntlich innerhalb der Organismen und bei der Kausalität zwischen Körper und Seele auch erfahrungsmässig nicht besteht, da hier die Wirkung sehr oft nicht in gleichem Verhältniss mit der Ursache wächst oder fällt. Deshalb hat auch Desc. einen solchen Satz nicht in seinen Schriften aufgestellt.

184. Th. II. L. 24. (S. 17.) Man vergl. § 46, II. der Prinzipien. Desc. giebt keine solche Beweise, wie es Sp. hier thut, sondern begnügt sich, diese Sätze für die

selbstverständliche Folge seiner drei Gesetze der Bewegung zu erklären. Im Grunde thut auch Sp. nur dasselbe; es ist blos Alles breiter ausgeführt, und darin soll der Werth der mathematischen Methode liegen. Allein der Werth dieser Methode in der Geometrie liegt nicht in solcher offenbaren blossen Wiederholung früherer Sätze innerhalb des neuen Lehrsatzes, sondern in dem erst durch die Hilfskonstruktionen nachgewiesenen Umstande, dass der neue Lehrsatz die Gestalten früherer Lehrsätze in sich verbirgt. Auch werden in der Geometrie diese früheren Lehrsätze selbstständig aus ihren eigenen Gestalten erwiesen; hier aber sind jene früheren Lehrsätze nur Abstrakta, die aus der Beobachtung konkreter Vorgänge ausgezogen worden sind und deshalb in ihrer Beweiskraft nicht weiter gehen können, als die konkreten Vorgänge, aus denen sie ausgetrennt worden sind. (Man sehe das Vorwort.) Deshalb ist die mathematische Methode hier nur eine leere Form; die Beweise drehen sich im Kreise; diese früheren Lehrsätze und Grundsätze sind hier erst aus den Vorgängen ausgezogen, die der spätere Lehrsatz wieder aus ihnen beweisen will.

185. Th. II. L. 25. (§. 78.) Man sehe § 47, II. der Prinzipien. Der Kern des Beweises dieses wichtigen Satzes liegt darin, dass B als die grössere Kraft gilt und deshalb in dem Kampfe mit einer schwächeren Kraft sich von dieser auch nicht in seiner Richtung ändern lässt, sondern nur die Richtung der schwächeren ändert. Dieser Hauptpunkt wird auf Gr. XX. gestützt, der aber als eine blosse tautologische Beziehungsform dazu nicht hinreicht. Es könnte sich recht wohl auch anders in der Natur verhalten; so könnte z. B. B seine Richtung in solchem Falle nicht ganz, sondern nur theilweise (ins Schiefe) ändern; oder die Berührung könnte, wie bei dem Stosse, einen Theil der Bewegung von B nach A überführen, so dass A dann schneller wie B sich bewegte. Zeigte die Beobachtung wirklich solche Vorgänge, so würden auch die Lehrsätze und Grundsätze sich danach modeln und die deduktive Methode würde dann ebenso, wie jetzt, eine Reihe von Axiomen zurechtlegen, aus denen dann das Entgegengesetzte von dem hier Vorgetragenen, und doch in mathematischer Strenge gefolgert würde. Dies zeigt,

wie diese Methode hier insoweit nur ein blendender Schein ist, als sie sich über die Beobachtung und Erfahrung erheben will.

186. Th. II. L. 26. (S. 78.) Desc. hat diesen Lehrsatz nicht; er folgt nur indirekt aus § 52, II. der Prinzipien. Der Satz selbst ist unzweifelhaft, wenn einmal feststeht, dass die Grösse der Bewegung dem Produkte aus der Masse und Schnelligkeit gleich ist. In dieser Weise führt auch Sp. den Beweis, und es treffen ihn deshalb alle jene Bedenken, welche der deduktiven Begründung jenes Satzes in Erl. 179 entgegengestellt worden sind.

187. Th. II. L. 26. Z. (S. 79.) Dieser Satz ist dunkel, weil man nicht ersieht, was Sp. unter „Mehr als die Hälfte der Richtung“ versteht. Die veränderte Richtung misst sich offenbar nur an der Grösse des Winkels, den sie mit ihrer früheren macht; eine Veränderung zur Hälfte würde also eine Richtung bezeichnen, die mit der früheren einen rechten Winkel bildete. Ob dies aber Sp. so gemeint hat, ist zweifelhaft; doch scheint nach seiner Erläuterung zu Lehrs. 27 es seine Meinung zu sein. Noch dunkler ist, ob bei dieser Rechnung der Verlust an Richtung mit dem Verlust an Bewegung addirt oder multipliziert werden soll. Desc. hat diesen Satz nicht; indess sehe man § 49, II. der Prinzipien.

188. Th. II. L. 27. (S. 80.) Man sehe § 52, II. der Prinzipien. Indess behandelt Desc. da nicht diesen einfacheren Fall, sondern den verwickeltern, dass auch die Masse der Körper nicht gleich ist. — Die logisch-richtige Ableitung des hier geführten Beweises aus den angezogenen Unterlagen ist unzweifelhaft; die Frage ist nur, ob diese Unterlagen selbst in richtiger Weise *a priori* oder deduktiv bewiesen sind, weshalb die bei denselben gegebenen Erläuterungen nachzusehen sind.

189. Th. II. L. 27. Z. (S. 80.) Die Frage, welcher von zwei Körpern seine Richtung ändern soll, bestimmt sich nach Lehrs. 25 lediglich nach der Grösse ihrer Bewegung, d. h. nach dem Produkt ihrer Massen und Schnelligkeiten. Deshalb steckt in der grösseren Schnellig-

keit ein Moment für die grössere Bewegung also auch für die Erhaltung der eigenen Richtung, was aber durch die geringere Menge der Masse wieder aufgehoben werden kann.

190. Th. II. L. 27. Erl. (S. 81.) Diese Erläuterung zeigt wohl die Selbstständigkeit der Richtung, insofern sie sich verändern kann, ohne dass die Bewegung des Körpers sich ändert, allein die Vergleichung der schiefen Richtung mit der geraden und ihre Messung nach dem umgekehrten Verhältniss ihrer durchlaufenen Wege wird hier zwar behauptet, aber bleibt völlig unerwiesen und kann nur mittelst des Parallelogramms der Kräfte bewiesen werden, welchen wichtigen Lehrsatz Sp. jedoch nicht hat.

191. Th. II. L. 28. (S. 82.) Dieser Schluss ist unverständlich, da ja die Richtung von der Bewegung unabhängig ist, und deshalb eine Veränderung in letzterer nicht den mindesten Einfluss auf die Richtung zu haben braucht. Sp. sagt: *Determinatio*; allein damit kann nur die Richtung im Gegensatz zum *Motus* bezeichnet sein. Man vergl. Erl. 187.

192. Th. II. L. 28. (S. 83.) Desc. behandelt diesen Satz in § 49, II. der Prinzipien; sein Beweis ist aber ein anderer; Desc. sagt: „denn ein ruhender Körper widersteht einer schnellen Bewegung mehr als einer langsamen; deshalb ist die Kraft zu widerstehen in dem Ruhenden grösser als die zum Forttreiben in dem anderen.“ Dieser Satz ist theils ungenügend, theils nicht bewiesen; deshalb hat ihn Sp. durch einen anderen Beweis ersetzt, der zwar aus den vorgehenden Axiomen und Lehrsätzen logisch folgt, bis auf den in Erl. 191 erwähnten Punkt, der aber doch nicht als ein deduktiver Beweis gelten kann, weil seine Unterlagen nicht deduktiv bewiesen sind, sondern versteckte Abstrakta aus Beobachtungen sind, also *a posteriori* oder induktiv gewonnen sind.

193. Th. II. L. 29. (S. 84.) Man sehe § 50, II. der Prinzipien. Desc. giebt keinen besonderen Beweis für diesen Satz. Sp. fühlte, dass dies sehr nöthig sei, und er hat deshalb einen solchen deduktiv versucht. Die Mängel der deduktiven Methode sind aber hier dieselben

wie die in Erl. 192 dargelegten. Interessant ist hier der Beweis nur insofern, als man hier eher ersehen kann, was Sp. unter „weniger als die Hälfte seiner Richtung“ versteht. (Erl. 187.) Hier behält nämlich B auch nach dem Stoffe seine Richtung unverändert und veranlasst auch A zu einer Bewegung in gleicher Richtung. In Wahrheit erleidet also die Richtung von B durch ihre Mittheilung an A keine Veränderung oder Verminderung; vielmehr trifft die Verminderung nur die Bewegung von B, welches einen Theil davon an A in diesem Falle abgibt. Dennoch will Sp. hier auch einen Verlust an Richtung behaupten und mit in Rechnung stellen, was offenbar gegen die Erfahrung, spricht und auf falschen Abstraktionen beruht, die eben nur gemacht sind, um damit dann solche Sätze, wie hier, deduktivisch zu beweisen. Vielmehr ergiebt die Beobachtung, dass die Richtungen sich ohne Verlust mittheilen, wenn sie geradeaus erfolgen.

194. Th. II. L. 30. (S. 84.) Man sehe § 51, II. der Prinzipien, wo zwar Desc. keinen besonderen Beweis giebt, aber den Satz bestimmter, der Grösse der Bewegung in A und B nach, ausdrückt, während Sp. diesen wichtigen Punkt hier ganz offen lässt.

Im Uebrigen treten gegen den von Sp. hier gegebenen Beweis dieselben Bedenken, wie sie in Erl. 193 besprochen worden, hervor, und zwar in noch stärkerem Maasse. Sp. vergleicht hier die Richtung mit der Bewegung, ohne ein gemeinsames Maass für beide aufzustellen. Zu dem kommt noch, dass er hier der Ruhe die gleiche Kraft (Stärke) wie der Bewegung zuschreibt und nur so seinen Beweis führen kann, was allerdings mit Desc. stimmt, aber von Sp. noch nicht hervorgehoben worden ist. Endlich springt Sp. in diesem Beweise in der Mitte von der bisherigen Methode ab, wonach die in dem Lehrsatz aufgenommene Veränderung als die kleinste und deshalb als die wahre dargelegt wird. Deshalb hätte die zweite Hälfte des Beweises für sich genügt. Diese Ungleichheit erklärt sich daraus, dass Sp. in seinem Lehrsatz nicht angegeben hat, welcher Theil der Bewegung auf A übergeht, und mit welchem übrigen Theile B zurückprallt.

195. Th. II. L. 31. B. 1. (S. 85.) Dieser Satz hat selbst in seiner deduktiven Begründung grosse Beden-

ken, wenn man nach § 45, II. der Prinzipien verfährt, wonach dieser Fall auf den einfacheren zurückgeführt werden kann, dass das langsamere A vielmehr als ruhend behandelt wird, und B nur um so viel an Schnelligkeit vermindert angenommen wird, als davon bei A abgenommen ist. Dann fällt der Fall genau mit Lehrs. 28 zusammen, woraus sich ergeben würde, dass B von dem langsamen A mit seiner verminderten Schnelligkeit zurückprallen würde. Allerdings würde dies wieder gegen die Unveränderlichkeit der Menge der Bewegung beider Körper verstossen.

196. Th. II. L. 31. B. 2. (S. 85.) Offenbar hätte dieser wichtige Lehrsatz in die Darstellung hier aufgenommen und bewiesen werden müssen, anstatt deshalb nur auf die Dioptrik von Desc. zu verweisen.

197. Th. II. L. 31. Erl. (S. 86.) Man sehe § 45 und 53, II. der Prinzipien. Desc. hat dort den Gegensatz von harten und flüssigen Körpern; zwischen beiden liegen die weichen, deren Veränderungen sich aus den Gesetzen jener berechnen lassen, wenn man sie zu einem Theil als harte und zu einem Theil als weiche behandelt. Sp. erwähnt diesen Unterschied hier noch gar nicht; indess kommt er am Schluss von Th. II. auf den Begriff des Flüssigen, wonach es nur in einer Bewegung der kleinsten Theilchen des Körpers besteht, während bei dem Harten diese ruhen; deshalb hat er diesen Unterschied hier nicht vorangestellt; vielmehr gelten hier alle Körper und alle ihre Theilchen als harte. Man sehe § 54, II. der Prinzipien.

198. Th. II. L. 32. (S. 86.) Man sehe § 56, II. der Prinzipien, wo Desc. schon denselben Beweis hat.

199. Th. II. L. 33. (S. 87.) Da die Bewegung und der Stoss der kleinsten (flüssigen) Theilchen auf B sich gegenseitig aufhebt, so ist es nach dem Lehrs. 32 selbstverständlich, dass die kleinste Kraft dem B, sei B auch noch so gross, eine Bewegung mittheilen wird. Das allein Merkwürdige bei dieser Bewegung von B innerhalb solcher Flüssigkeit ist, dass hierbei das Gesetz in Lehrs. 29 und 31 nicht gelten soll, wonach die Bewegung von B sich nach seiner

Grösse im Verhältniss zur Grösse des stossenden Körpers (oder Kraft) bestimmt, wonach also die Bewegung von B für eine gleiche stossende Kraft langsamer ist, wenn B grösser ist, als wenn es kleiner ist; vielmehr soll hier die Bewegung von B sich lediglich nach der Grösse der stossenden Kraft und nicht auch nach der Grösse von B bestimmen. Dieser Punkt ist es allein, der dem Lehrs. 29 widerspricht, und der deshalb eines besonderen Beweises bedarf. Aber gerade diesen Punkt hat Sp. übergangen; das, was er in seinem Lehrsatz und Beweise bietet, stimmt vielmehr mit Lehrs. 29. Auch später wird dies von Sp. nicht nachgeholt. Dies zeigt abermals die Flüchtigkeit, mit der diese Schrift verfasst ist. Desc. giebt sich dagegen viel Mühe, diesen abweichenden Umstand zu rechtfertigen, obgleich er ihn nicht scharf genug hervorhebt. Der Kern seiner Ausführung besteht darin, dass, wenn das Gleichgewicht der von beiden Seiten auf B stossenden Theilchen durch eine äussere hinzukommende Kraft aufgehoben ist, die dadurch zurückweichenden Theilchen nicht ihre Bewegung verlieren, sondern nur ihre Richtung ändern. Deshalb können nun die Theilchen, welche mit der äusseren Kraft in der Richtung übereinstimmen, sich in ganzer Kraft mit der äusseren Kraft verbinden (weil eben die ihnen entgegengesetzt stossenden eine andere Richtung angenommen haben, also nicht mehr hemmen), und deshalb kann das Gesetz in Lehrs. 29 wegen des Hinzutritts dieser vielen stossenden Theilchen nicht gelten, sondern bei der grossen Zahl dieser Theilchen ist die Bewegung von B dieselbe, mag B gross oder klein sein, weil mit seiner Grösse auch die Zahl der stossenden Theilchen wächst.

200. Th. II. L. 34. (S. 87.) Dieser Lehrsatz stimmt mit § 58, II. der Prinzipien; allein nicht sein Beweis; vielmehr widerstreitet dieser nicht blos der Auffassung von Desc. (Vergl. Erl. 199), sondern auch dem hier folgenden Lehrs. 35, wonach B den grössten Theil seiner Bewegung von den ihn umgebenden Körperchen erhalten soll. Sp. spricht zwar in Lehrs. 34 nur von der Schnelligkeit; allein in der Bewegung, Lehrs. 35, ist ja die Schnelligkeit als ein integrirendes Moment mit enthalten. Sp. ist in diese Verwicklung gerathen, weil er sich gegen die Folgerung schützen wollte, dass der Stoss gegen B auch

zu einer schnelleren Bewegung des B führen könnte, als sie in dem Körperchen besteht, was nicht der Fall ist, aber von Desc. anders begründet wird.

201. Th. II. L. 35. (S. 88.) Man sehe § 59, II. der Prinzipien. Sehr interessant ist der von Sp. hier gegebene Beweis. Das, was in Erl. 199 ihm als ein Mangel vorgehalten wurde, nämlich dass er die Grösse der Bewegung von B im Verhältniss zur Grösse des äusseren Anstosses ganz unbestimmt lasse, dies schiebt Sp. hier als bereits bewiesen ein und benutzt es nun, um darzulegen, dass die Bewegung des B nicht blos von der äusseren Ursache, sondern zum grössten Theil von den kleinen Körperchen komme. Gerade dieser schwierige Punkt, dass die Bewegung von B hier nicht nach der Grösse von B wechselt, ist dort von Sp. übersprungen und unbewiesen geblieben, und trotzdem benutzt er hier diesen Satz, um damit wichtige Folgerungen über die Ursachen der Bewegung im Flüssigen abzuleiten.

202. Th. II. L. 35. Z. (S. 88.) Dieser erläuternde Zusatz von Sp. hebt die in Erl. 200 und 201 aufgestellten Bedenken nicht; man müsste denn diesen an sich dunklen Zusatz in dem Sinne des Desc. § 57, II. der Prinzipien, und so wie er in der Erl. 199 dargelegt worden ist, verstehen; in diesem Falle hätten aber auch die vorgehenden Lehrsätze in diesem Sinne bewiesen werden müssen.

203. Th. II. L. 36. (S. 90.) Dieser Lehrs. 36 ist nur eine einfache Folge aus Lehrs. 33—35; Desc. hat ihn deshalb auch nicht als etwas Besonderes hervorgehoben, sondern nur die Beschreibung dieses Vorganges in § 54 und 56, II. der Prinzipien vorausgeschickt, um daran die Darstellung der hier einwirkenden Gesetze anzuknüpfen. — Diese Ansicht des Desc. über die Natur des Flüssigen, welche Sp. hier noch mehr zu begründen versucht, ist gewiss scharfsinnig und als erster Versuch, die Aggregatzustände der Körper aus den einfachen Grundgesetzen der Mechanik zu erklären, für die Entwicklung der Wissenschaft von hohem Werthe gewesen; allein es steht ihr das Bedenken entgegen, dass, weil die Hand nach allen Richtungen sich ohne Widerstand bewegen kann,

dies nach dieser Hypothese nur dann möglich ist, wenn dieselben Körpertheilchen der Flüssigkeit oder Luft sich nach allen Richtungen wirklich, und zwar gleichzeitig bewegen, wie dies namentlich hier in dem Beweise von Sp. deutlich hervortritt; denn ohnedem könnte höchstens nur ein Körpertheil einer bestimmten Richtung der Hand entsprechen, was bei seiner Kleinheit auf die Bewegung der Hand keinen irgend merkbaren Einfluss haben würde. Diese gleichzeitige Bewegung eines und desselben Körpertheilchens nach unendlich vielen Richtungen ist aber ein Widerspruch und unmöglich. Deshalb hat die moderne Physik keine solche Bewegung der kleinsten Theile des Wassers zur Erklärung von deren Aggregatzustand angenommen, sondern nur einen solchen Druck, welchen jedes Wassermolekül nach allen Richtungen erleidet. Ein solcher Druck ist möglich, insofern ihm eben von der anderen Seite ein Gegendruck gegenübersteht; und ein solcher Druck genügt auch, um die Erscheinungen, welche Desc. erklären will, ebenfalls zu erklären.

204. Th. II. L. 37. (S. 91.) Dieser Lehrsatz ist nur eine Wiederholung von Lehrs. 36; dort heisst es: „Wenn ein Körper sich nach jeder Richtung mit gleicher Bewegung bewegen könnte, ohne dass ihm andere Körper widerstehen.“ Hier heisst es: „Wenn der Körper von einer noch so kleinen Kraft in jeder Richtung bewegt werden kann.“ Dies ist dasselbe; deshalb ist auch der Beweis derselbe.

205. Th. II. L. 37. E. (S. 92.) Sp. hat hier selbst die Quellen seiner Erläuterung angegeben. Der Unterschied zwischen ihm und Desc. ist nur der, dass Desc. den Zustand der flüssigen Körper als Beschreibung voranstellt und dann zu dessen Erklärung seine Hypothese aufstellt, während Sp. umgekehrt mit dem Inhalte dieser Hypothese in Form von Lehrsätzen beginnt und daraus dann den Begriff des Flüssigen ableitet. — Uebrigens wird Sp. unter den „flüssigen“ Körpern auch die Luft mit gemeint haben, da Desc. in § 56 die Luft ausdrücklich dazu zählt.

206. Th. III. Einl. (S. 92.) Dieser Anfang des dritten Theiles ist aus § 4, III. der Prinzipien entlehnt.

207. Th. III. Einl. (S. 92.) Diese Stelle ist aus § 45, III. der Prinzipien entlehnt. Sp. hat indess den Satz weggelassen, worin Desc. ausdrücklich erklärt, dass diese Hypothese unwahr sei, und dass unzweifelhaft die Welt von Anfang ab in aller Vollkommenheit geschaffen worden, mithin der Baum vor dem Samen und der Erwachsene vor dem Kinde dagewesen sei; eine Ansicht, welche auch Aristoteles vertheidigt. (Man sehe dessen Metaphysik, Buch 12, Kap. 10.) Diese Weglassung hängt mit den religiösen Ansichten von Sp. zusammen, in denen er mit Desc. nicht übereinstimmte. Man sehe auch Desc. Methode, Abschn. V. (B. XXV, A. 57.) Sp. spricht sich über diesen Punkt gleich folgend noch genauer aus.

208. Th. III. Einl. (S. 93.) Diese Stelle ist aus §. 42, III. der Prinzipien entlehnt.

209. Th. III. Einl. Hypothesen. (S. 93.) Diese Regeln für eine gute Hypothese sind nicht aus Desc.'s Schriften entnommen, sondern eine Zugabe von Sp.

210. Th. III. Einl. (S. 94.) Etwas Aehnliches sagt Desc. § 4, III. der Prinzipien.

211. Th. III. Einl. (S. 94.) Diese Rechtfertigung der Hypothesen aus dem Vergleich mit der verschiedenen Entstehungsweise der Parabel ist ein Zusatz des Sp., welchen Desc. nicht hat, und der auch nicht richtig ist. Die geometrische Untersuchung der Parabel führt zu verschiedenen in ihr ausschliesslich geltenden Lehrsätzen, genau so, wie es ähnlich auch bei dem Kreise der Fall ist, und erst eine Folge dieser Lehrsätze oder Gesetze ist es, dass man die Entstehung der Parabelgestalt auf mehrfache Weise bewirken kann; z. B. mittelst der Durchschneidung eines Kegels parallel mit der gegenüberliegenden Seite oder durch eine Konstruktion, welche die gleichen Abstände der Punkte in der Parabel von dem innern Brennpunkt und von dem äussern Parameter vermittelt. Indem jede dieser Methoden ein der Parabel ausschliesslich zukommendes Gesetz verwirklicht, kann man sicher sein, dass ihr Ergebniss eine wirkliche Parabel ist, die dann auch alle überhaupt der Parabel zukommenden

Eigenschaften an sich haben muss. Allein wenn es wirklich verschiedene Methoden geben sollte, die Welt, so weit sie uns bekannt ist, in gleich sicherer Weise aus wenigen einfachen Naturgesetzen abzuleiten, so ist doch diese uns bekannte Welt noch nicht die gesammte Welt, und wir haben deshalb keine Gewissheit, dass diese Hypothesen, wenn sie auch alle gleich gut zur Erklärung der uns bekannten Welt zureichen, auch für den uns unbekanntem Theil der Welt dasselbe leisten, und dass wir deshalb berechtigt sind, mit jeder dieser Hypothesen über die Wahrnehmung hinaus vorzuschreiten, und dass wir darüber hinaus die Wahrheit erreichen. Vielmehr kann für diesen zur Zeit noch unbekanntem Theil der Welt die eine Hypothese sich als die entsprechende, die andere als eine unzureichende erweisen, wenn einmal später die Beobachtung ihre Grenzen bis dahin ausdehnen sollte. Ein Beispiel davon hat man an den verschiedenen Hypothesen für die Bewegung der Himmelskörper, die für die Kenntniss des Himmels, wie sie bei den Griechen bestand, zureichten, von denen aber eine nach der andern aufgegeben werden musste, als die Kenntniss der Vorgänge am Himmel sich erweiterte, bis jetzt nur noch die Hypothese von Keppler und Newton als die genügende übrig geblieben ist. Dasselbe gilt für die zeitliche Entwicklung der Welt in die Zukunft hinein. Wenn auch diese Hypothesen gleich gut für die Gegenwart und Vergangenheit passen, so kann doch für den Fortgang der Dinge in der Zukunft die eine sich besser bewähren als die andere. Nur weil bei der Parabel diese Entwicklung und Veränderung in der Zeit nicht Statt hat, und weil ferner bei ihr Alles erkannt ist und Nichts Unbekanntes noch daneben besteht, ist hier die Art, wie man sich die Entstehung der Parabel vorstellt, gleichgültig und die eine so zutreffend als die andere; denn hier führt jede dieser Arten zu derselben Parabel-Gestalt, mit welcher auch aller weitere Inhalt als derselbe gegeben ist.

212. Th. III. Forderung. (S. 94.) Dieser Abschnitt ist ziemlich wörtlich aus § 46 (nicht § 47) III. der Prinzipien entlehnt. Sp. nennt die hier gemachten Voraussetzungen eine Forderung (*Postulatum*), in Nachahmung der Postulate

in der Geometrie. Allein man bemerkt leicht, dass sie vielmehr Hypothesen sind, wie auch Sp. selbst sie im gleich Folgenden so nennt, und kein Postulat, welches in der Geometrie eine Aufgabe bezeichnet, deren Ausführung selbstverständlich ist, z. B. zwei Punkte durch eine gerade Linie zu verbinden.

213. Th. III. Einl. Forderung. (S. 94.) Diese Stelle ist aus § 20—23, II. der Prinzipien entlehnt.

214. Th. III. Einl. Forderung. (S. 95.) Man sehe § 23, II. und § 47, III. der Prinzipien, woraus diese Stelle entlehnt ist.

215. Th. III. Einl. (S. 95.) Dies ist dieselbe Ordnung, in der auch Desc. diese Gegenstände in Buch III. seiner Prinzipien behandelt.

216. Th. III. D. 1. (S. 95.) Diese Definition passt den Worten nach nur auf den Aequator, aber nicht auf die den Aequator schief durchschneidende Ekliptik. Nur wenn man dabei festhält, dass die Wirbeldrehung bei Desc. die Drehung in der Ekliptik bezeichnet, lässt sich diese Definition richtig verstehen.

217. Th. III. D. 3. (S. 95.) Dieser „*Conatus ad motum*“ ist ein sehr bedenklicher Begriff, den Desc. nicht kennt. Nur wenn man den Druck, d. h. den fortwährenden Widerstand zweier von lebendigen, d. h. von stetig sich erneuernden Kräften gegeneinander bewegter und sich berührender harter Körper darunter versteht, erhält man einen fassbaren Begriff.

218. Th. III. D. 4. (S. 95.) Man sehe den Schluss von § 48, III. der Prinzipien.

219. Th. III. Gr. 1. (S. 95.) Man sehe § 48, III. der Prinzipien.

220. Th. III. Gr. 2. (S. 95.) Diesen Satz hat Desc. nicht; er ist aber nach der Geometrie selbstverständlich.

221. Th. III. Gr. 3. (S. 95.) Man sehe § 50, III. der Prinzipien. Der Satz ist nicht selbstverständlich, und deshalb wird er auch von Desc. begründet.

222. Th. III. Gr. 4. (S. 94.) Man sehe § 23, II. der Prinzipien. Der Satz ist eine Folge davon, dass Desc. keine qualitativen Unterschiede in seinem Weltstoffe annimmt.

223. Th. III. L. 1. (S. 96.) Man sehe § 48, III. der Prinzipien. Um diesen selbstverständlichen Satz mathematisch zu begründen, hat Sp. den Gr. 1 und Lehrs. 2 in Th. II. vorausgeschickt; dies zeigt, wie diese mathematische Methode sich in einem hohlen Formalismus bewegt.

224. Th. III. L. 2. (S. 96.) Man sehe § 48, III. der Prinzipien. Der Beweis des Sp. ist nur verständlich, wenn man den Stoff für identisch mit Ausdehnung oder Raum nimmt. Denn dann kann kein leerer Raum neben dem Stoffe der Welt den nöthigen Platz zu dieser grössern Ausdehnung hergeben, weil dieser Raum ebenfalls nach dieser Definition schon Körper oder Stoff ist. Deshalb geht der Stoff nach Sp. und Desc. gerade so weit wie der Raum selbst, und deshalb ist eine Ausdehnung dieses Weltstoffes im Ganzen unmöglich.

225. Th. III. Ende. (S. 96.) Der Grund, weshalb Sp. diese Bearbeitung der Prinzipien der Philosophie von Desc. nicht fortgesetzt hat, ist unbekannt. Auch Meyer giebt in der Vorrede, womit er dieses Werk veröffentlichte, hierüber nichts an, sondern sagt nur, „er wolle bei einer spätern Ausgabe dieser Schrift dafür sorgen, dass Sp. auch den III. und IV. Th. der Prinzipien in der gleichen Weise bearbeite und hinzufüge.“ Eine solche zweite Ausgabe ist aber bei Lebzeiten des Sp. nicht erschienen. Sp selbst sagt in Brief 34 vom 28. Jan. 1665: „An das Werk über Desc. (er meint diese Schrift hier) habe ich nicht mehr gedacht, noch mich weiter darum bekümmert, nachdem es in holländischer Sprache erschienen ist, und zwar aus einem Grunde, den darzulegen hier zu lang sein würde.“ Wenn indess die Ur-

sache dieser Unterbrechung der Arbeit auch äusserlich nicht vorliegt, so lässt sich doch der innere Grund dafür aus der Natur des in Th. III. und IV. der Prinzipien von Desc. behandelten Fragen und Gegenstände leicht entnehmen. Offenbar kann nämlich hier nicht der Umstand eingewirkt haben, dass Sp. dabei mit Desc. nicht mehr einverstanden gewesen; vielmehr ist dieses Einverständniss für den 3. und 4. Theil offenbar in höherem Maasse als für den 1. Theil vorhanden gewesen; vielmehr ist der Grund wohl nur der gewesen, dass Sp. bei Fortführung der Arbeit in Th. III. hinein sich überzeugen musste, dass die geometrische Form, in welche er den Inhalt bringen wollte, hier sich noch weit weniger dazu eignete als bei Th. I. und II. Der ganze Inhalt von Th. III. und IV. bewegt sich nur in Fortführung der im Anfange des Th. III. aufgestellten Hypothesen. Desc. zeigt hier, dass die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen am Himmel und auf der Erde sich daraus mit Hülfe der Gesetze von Th. II. vollständig erklären und ableiten lassen. Um dies in die geometrische Form zu bringen, hätten lange Beschreibungen der Erscheinungen am Himmel und der verschiedenen irdischen Körper vorausgeschickt werden müssen, was der Natur der mathematischen Methode, welche ihre Gegenstände sofort durch Verzeichnung vollständig bietet, durchaus widersprochen haben würde. Die Lehrsätze und Beweise wären dann nur leere, selbstverständliche Wiederholungen der Grund- und Lehrsätze von Th. II. geworden. Hätte daher Sp. seine Arbeit fortgeführt, so würde sie zu einer Widerlegung der angeblichen allgemeinen Vortrefflichkeit dieser geometrischen Methode ungeschlagen sein; Sp. hätte sich dann selbst in dem widerlegt, was er für das Beste an dieser Schrift erachtete. Um dem zu entgehen, wird die Arbeit liegen geblieben sein, wenn auch Sp. sich dies nicht klar gemacht haben wird; denn sonst würde er nicht später bei seiner Ethik diese geometrische Methode beibehalten haben, trotzdem dass auch bei dieser die Darstellung durch diese Form, namentlich in Buch 3, 4 und 5 erheblich gelitten hat.

226. Anhang. I. Titel. (S. 99.) Die Bedeutung und Stellung dieses Anhanges metaphysischer Gedanken ist

eine andere als die des Haupt-Werkes. Einmal hat Sp. selbst hier die mathematische Methode wieder aufgegeben und ist zu der natürlichen, der Philosophie entsprechenden Darstellung zurückgekehrt, was immer ein bedenkliches Zeichen für die Vorzüglichkeit jener Methode innerhalb der Philosophie ist; sodann ist dieser Anhang weit weniger ein blosser Auszug aus den Schriften des Desc., als dies bei dem Vorgehenden der Fall gewesen. Es finden sich in diesem Anhange erhebliche Zusätze, die Sp. selbst angehören und bei Desc. sich gar nicht oder nur in Andeutungen finden, und in der Ausführung und Begründung herrscht eine grössere Freiheit, so dass Sp. hier Vieles aufgenommen hat, was seiner eigenen Philosophie näher steht als der des Desc. Allerdings hat sich auch hier Sp. in wichtigen Punkten den Ansichten von Desc. gefügt; allein überall bricht daneben seine eigene Ansicht hindurch. Der Werth dieses Anhanges ist dadurch vermindert; er kann weder als eine Philosophie von Desc. noch als eine von Sp. gelten, sondern er ist ein Gemisch, was künstlich zwischen Beiden hin und her balancirt. Um so erheblicher ist dagegen der Werth dieses Anhanges für die geschichtliche Entwicklung der eigenen Lehre des Sp. und für die Auslegung vieler Hauptbegriffe in seiner Ethik; sein Gegensatz gegen Desc. tritt durch diese unwillkürlichen Abweichungen um so deutlicher hervor.

Meyer sagt in der Vorrede: „Sp. habe die wichtigsten und schwierigsten Fragen der Metaphysik, die „Descartes noch nicht erledigt hatte, einem seiner Schüler diktirt.“ Ferner: „indess möchte ich darauf „aufmerksam machen, dass Sp. in diesem Werke einschliesslich des Anhanges die reinen Ansichten „des Desc. mit ihren Beweisen so vorgetragen hat, wie „sie in dessen Schriften sich finden oder aus den von „ihm gelegten Grundlagen durch richtige Folgerungen „abgeleitet werden können. — Deshalb ist neben dem, „was Sp. billigt, auch Vieles darin, was er als falsch „verwirft, und worüber er einer ganz verschiedenen Ansicht huldigt.“ Als solches Beispiel führt dann Meyer die Lehre von der Freiheit des Willens, von der Natur der menschlichen Seele und den Satz an, „dass dies oder „jenes die menschliche Fassungskraft übersteige, während

„Sp. auch hier eine Erklärung und Lösung für ausführbar halte.“

Sp. selbst sagt im 9ten seiner Briefe: „Ich bewilligte den Druck dieser Schrift unter der Bedingung, dass eine Vorrede beigefügt werde, als Wink für die Leser, dass keinesweges all das in dieser Schrift Enthaltene als meine Ansicht zu betrachten sei, da ich, wie aus mehreren Beispielen erhellt, öfters das gerade Gegentheil behauptete.“

Hiernach will weder Sp. noch Meyer anerkennen, dass sich auch abweichende und nur dem Sp. eigenthümliche Ansichten in diesem Werke und namentlich in dem Anhange eingeschoben haben. Allein die Folge wird zeigen, dass dies wirklich der Fall ist, wenn es auch von Sp. unabsichtlich geschehen sein mag, da es kaum möglich ist, bei den Fragen, die Sp. in diesem Anhange behandelt, und die bei Desc. ganz fehlen, die eigene Ansicht so völlig zu verleugnen und sich so in den Geist seines Vorgängers zu versetzen, dass man sich streng innerhalb der Auffassungen desselben erhält.

Schon in dem ersten Theile dieses Anhangs wird sich dies zeigen, für welchen Sp. noch einen ziemlich ausführlichen Anhalt in den §§ 48—76. I. der Prinzipien vorfand; noch weit mehr tritt dies aber in dem zweiten Theile des Anhangs hervor, für welchen beinahe aller besondere Anhalt in den Schriften von Desc. fehlt, da Desc. sowohl in den Meditationen wie in den Prinzipien sich darauf beschränkt hat, das Dasein Gottes zu beweisen, ohne auf die weitere Untersuchung seiner Attribute und Eigenschaften einzugehen, mit denen dieser zweite Theil des Anhangs sich beschäftigt; vielmehr wird von Desc. das, was er davon für seine Ausführungen braucht, kurzweg nur aus dem Begriffe der Vollkommenheit oder aus der Offenbarung entnommen.

227. Anh. I. Th. I. Kap. 1. (S. 99.) Das *Ens* ist hier mit „Ding“ übersetzt worden, und nicht mit „Seiendem“, da Sp. das *Ens rationis* und *fictum* nicht zu dem Seienden rechnet, und das Wort „Ding“ das Sein nicht nothwendig in sich enthält. Das *Ens* ist das $\epsilon\upsilon$ des Aristoteles, aber nicht die $\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha$ desselben.

228. Anh. I. Def. von Ding. (S. 100.) Desc. hat die Unterscheidung der Dinge nach diesen drei Arten in dieser Allgemeinheit nicht; die Gedanken-Dinge behandelt er §§ 55, 57, 58, 59, 62. I. der Prinzipien; die erdichteten Dinge erwähnt er nur nebenbei in seiner Lehre von dem Falschen, § 37. I. der Prinzipien und in der 3. und 4. Meditation. Deshalb sind die Ausführungen in diesem Kapitel beinah ausschliesslich das eigene Werk des Sp. — Das wirkliche Ding (*ens reale*) wird in diesem Anhang nicht weiter erörtert; Sp. handelt nur von den beiden andern Arten. Das Wesen des „erdichteten Dinges“ liegt in der bewussten Willkür, mit der der denkende Mensch Dinge oder Eigenschaften zu einem Dinge verbindet, ohne dass die Quellen der Wahrheit dazu einen Anhalt geben; das Wesen des Gedanken-Dinges ist schwerer zu definiren; Sp. nennt es einen blossen „Zustand des Denkens“ (*modus cogitandi*), also ein Vorstellen, was kein Bild eines Seienden ist, und dem also auch kein Seiendes als Gegenstand zu Grunde liegt. Dies würde mit den „Beziehungen“ und „Wissensarten“ des Realismus zusammentreffen (B. I. 31. 56.); allein das Folgende zeigt, dass Sp. darunter noch Anderes versteht und insbesondere auch die sogenannten *Universalien*, von denen Desc. § 58 u. f. I. der Prinzipien und Sp. in seiner Ethik II. L. 37. 40. handelt. Es sind deshalb diese Stellen und die dort gegebenen Erläuterungen zu vergleichen. In Folge dieser Vermengung und der mangelhaften Erkenntniss der Beziehungsformen und Wissensarten bleibt der Begriff des *Ens rationis* hier schwankend und unklar.

229. Anh. I. Gedächtniss. (S. 100.) Sp. vermengt hier die Gesetze der Wiederkehr der Vorstellungen mit dem begrifflichen Trennen und den daraus hervorgehenden Begriffen der Arten und Gattungen. Es ist ganz falsch, dass letztere nur dem Gedächtniss dienen; sie sind Vorstellungen, denen ein Seiendes entspricht und die die Erkenntniss der Naturgesetze vermitteln; diese Gesetze haften nämlich nicht an dem Einzelnen als solchem, sondern nur an den in demselben enthaltenen begrifflichen Stücken (B. I. 23). Endlich ist es verkehrt, die Gesetze des Gedächtnisses zu Verstandesdingen zu

machen, d. h. zu Vorstellungen, denen nichts Wirkliches entspricht. Vielmehr sind diese Kräfte der Seele und deren Gesetze ein Seiendes innerhalb der Seele, dessen Vorstellung und Ausdruck deshalb kein blosses Gedankending, sondern das Bild einer wirklich seienden Kraft der Seele ist. — Man sieht hieraus, wie schwankend der Begriff des Gedankendinges bei Sp. ist. Ja, man kann zweifeln, ob Sp. hier und in den folgenden Paragraphen wirklich Gedankendinge behandeln will, oder nur Zustände des Denkens überhaupt; da diese Zustände weiter gehen als die Gedankendinge. Nur die Ueberschrift des Kapitels und die äussere Anordnung nöthigt dazu, dass Sp. hier wirklich die verschiedenen Arten der Gedankendinge darlegen will.

230. Anh. I. Kap. 1. Zustände des Denkens. (S. 101.)

Man vergleiche § 55. 57. I. der Prinzipien. Diese Erklärungen der Zeit, der Zahl und des Maasses sind verworren und schon bei Desc. nicht besser. Die Zeit ist vielmehr dasselbe wie die Dauer, nur dass in letzterer das Stetige derselben mehr hervortritt. Die Zeit wird wahrgenommen und ist deshalb ein Seiendes und kein blosser Zustand des Denkens. Dagegen sind die Zahl und das Maass Beziehungsformen. (B. I. 38.)

231. A. I. K. 1. Zustände des Denkens. (S. 101.)

Wegen der Lebensgeister sehe man Desc.³ Leidenschaften, B. XXVI. B. 17. Reine Verneinungen, wie z. B. Nichtsehend, werden keinesweges bejahend vorgestellt; das Bejahende bezieht sich in solchem Falle nur auf den Menschen, dem das Sehen fehlt. Ende, Grenze sind bald ein Seiendes, bald nur eine Verneinung; deshalb der Schein, dass sie etwas Bejahendes enthalten. Finsterniss ist für das Sehen ein scheinbar Bejahtes, weil das Nichts der Farbe vermöge der Beschaffenheit des Sehnerven das Nicht-Sichtbare zu einem Schwarzen oder Dunklen macht, was in der Empfindung dem Farbigen gleich kommt.

232. A. I. K. 1. Gedankendinge. (S. 101.) Sp. giebt hier eine gute Erklärung der Beziehungsformen (B. I. 31); nur rechnet er dazu, wie die vorstehenden Erläuterungen

ergeben, auch Seinsbegriffe, denen ein wirklicher Gegenstand entspricht; z. B. die Art und die Zeit.

233. A. I. K. 1. Gedankendinge. (S. 102.) Bekanntlich trifft dieser Vorwurf auch Aristoteles; obgleich Sp. hierbei nicht an denselben gedacht haben mag. Der Gegensatz von wirklichen Dingen und Gedankendingen ist, richtig ausgedrückt, der von Seinsbegriffen und Beziehungsformen; beide sind ein Vorstellen, das eine von seienden Gegenständen, das andere ein blosses Beziehen der Dinge innerhalb des Denkens. Indem Sp. die Eintheilung von wirklichen und Gedankendingen mit Recht tadelt, hätte er selbst sie nicht als Ueberschrift dem Kapitel vorsetzen sollen.

234. A. I. K. 1. Gedankendinge. (S. 102.) Hier müht sich Sp. ab, den Unterschied von Sein und Wissen klar zu machen; es gelingt ihm aber nicht vollständig, weil er das Denken, als Zustand aufgefasst, wieder zu einem Seienden macht. Dadurch verwischt er einmal den Gegensatz zwischen Vorstellung und ihrem Gegenstand, und zweitens den Gegensatz zwischen dem Wissen und den seienden Zuständen der Seele, zu welchen letzteren bekanntlich alle Gefühle und Begehren der Seele gehören. (B. I. 7.)

235. A. I. K. 1. Gedankendinge. (S. 102.) Diese Annahme ist schwerlich begründet; Plato hat diese Definition, wenn er sie ernstlich aufgestellt hat, schwerlich nur als Hilfsmittel für das Gedächtniss aufgestellt, sondern er hat den Inhalt des Begriffes zergliedern und die Weise des Definirens daran anschaulich machen wollen.

236. A. I. K. 1. Gedankendinge. (S. 103.) Diese Warnung ist dieselbe, welche von Seiten des Realismus fortwährend dahin ergeht, dass man die Beziehungsformen nicht als Seinsbegriffe oder als Wissensbilder eines Gegenstandes nehmen solle. Leider hat Sp. diese Warnung selbst am wenigsten befolgt.

237. A. I. K. 1. Erdichtete Dinge. (S. 103.) D. h. wozu die gegenständliche Welt und die dieselbe erkennende Vernunft keinen Anhalt bietet.

238. A. I. K. 1. Erdichtete Dinge. (S. 103.) Dies ist für die Beziehungsformen und Wissensarten des Realismus ganz richtig; es sind Formen und Arten des Wissens, welche nicht willkürlich gebildet werden, sondern zur ursprünglichen und angeborenen Natur der menschlichen Seele gehören. Allein Sp. rechnet auch noch die *Universalien* und Gattungen hierher, also die abstrakten Begriffe, welche allerdings durch ein ebenso willkürliches Trennen der Dinge gebildet werden können, wie die erdichteten Dinge durch ein willkürliches Verbinden, allein welche im Gegensatz von letztern ein Seiendes bezeichnen.

239. A. I. K. 1. (S. 103.) Hier verlässt Sp. die bisherige Eintheilung und bietet eine ganz neue, welche leicht nur als Eintheilung der wirklichen Dinge genommen werden könnte, wenn nicht die Einmischung der Möglichkeit und die Trennung der *Essentia* von der *Existentia* dies wieder unzulässig machte.

240. A. I. K. 1. Eintheil. der Dinge. (S. 104.) Die Definitionen bei Desc. stimmen bereits mit denen, die Sp. später in seiner Ethik aufgestellt hat. Auch unterscheidet Desc. in § 51. sehr scharf die Substanz Gottes von der Substanz der erschaffenen Dinge und sagt: „Der Name der Substanz gebührt Gott und den übrigen Dingen nicht in gleichem Sinne oder nicht *univoce*, oder es giebt keine deutlich einzusehende gemeinsame Bedeutung dieses Wortes für Beide.“ Hier ist die Ansicht Sp.'s, welcher nur Gott als die alleinige Substanz anerkennt, bereits deutlich ausgesprochen, und es besteht deshalb nicht der grosse Gegensatz zwischen Desc. und Sp., wie Kuno Fischer in seiner Geschichte der Philosophie es darstellt.

241. A. I. K. 1. Accidenz. (S. 104.) Diese Stelle erklärt, weshalb Sp. in seiner Ethik das Wort *modus* statt *accidens* gebraucht. Uebrigens ist der Unterschied zwischen beiden, wie Sp. dies hier erklärt, nur im Denken; an sich bezeichnen beide die Eigenschaften der Dinge; aber so wie man jedes Ding in eine Beziehung bringen kann, so kann es auch mit den Eigenschaften geschehen. In die-

sem Sinne fällt das *accidens* mit dem *συμβεβηκος* des Aristoteles zusammen. Desc. hat sich mit Recht durch diese Spitzfindigkeit in dem Gebrauch des Wortes *Accidens* nicht stören lassen.

242. A. I. K. 2. Ueberschrift. (S. 104.) Bei Desc. finden sich diese Begriffe nicht; insbesondere nicht in dieser scharfen Heraushebung und Gegeneinander-Stellung; sie sind eine Zugabe von Sp. und aus der scholastischen Philosophie entnommen. Sie stammen ursprünglich aus der Metaphysik des Aristoteles; doch giebt ihnen Sp. manche veränderte Bedeutungen; zum Theil fallen sie mit den Begriffen der wirklichen und der blossen Gedankendinge des vorigen Kapitels zusammen.

243. A. I. K. 2. Ausdehnung. (S. 105.) Die Begriffe von *Realitas objectiva*, *formalis* und *eminens* sind bereits in Th. I. bei den hier von Sp. angezogenen Stellen erläutert worden. Interessant ist es, wie Sp. hier im Sinne des Desc. durch den Begriff des *eminens* sich aus der Schwierigkeit zu befreien sucht, dass die theilbare Ausdehnung in Gott enthalten sein müsste. Das *eminens* wird dadurch zu einem durchaus unklaren Begriffe. Gott soll die Ausdehnung nur enthalten, so weit sie Vollkommenheiten in sich hat, nicht aber nach ihren Mängeln; also nicht nach ihrer Theilbarkeit. Aber wie eine Ausdehnung ohne Theilbarkeit vorzustellen möglich sei, bleibt Sp. anzugeben hier schuldig. In seiner Ethik hilft er sich mit der Unterscheidung zwischen Begriff und bildlicher Vorstellung der Ausdehnung; auch damit ist indess wenig gebessert, und man sieht auch hier, dass Sp. seine scheinbar eigenen Ansichten aus Desc. entlehnt hat.

244. A. I. K. 2. Ausdehnung. (S. 105.) Das „gegenständlich“ (*objective*) ist in Erl. 29 besprochen.

245. A. I. K. 2. (S. 105.) Hiernach bezeichnen von diesen scholastischen Ausdrücken die drei ersten Zustände innerhalb Gottes selbst in Beziehung auf die von ihm zu erschaffenden Dinge. Das Wesen (*essentia*) zeigt sich hier wieder als der Inhalt der Dinge, getrennt von ihrer

Seinsform, wie dieser Inhalt rein für sich, in Gottes Natur, enthalten ist; das „Sein der Vorstellung“ ist derselbe Inhalt, aber nicht mehr rein für sich, sondern schon in die Wissensform gefasst, d. h. als ein Wissen Gottes. Der Gegensatz davon ist das „Sein des Daseins“, wo dieser Inhalt, in der Seinsform befasst, das wirkliche Dasein der geschaffenen Dinge bezeichnet. Es erhellt, dass nur der Realismus mit seiner Lehre vom Wissen diese Begriffe klar zu machen im Stande ist. (B. I. 67.) Das „Sein der Möglichkeit“ ist nichts Besonderes, sondern nur die Allmacht Gottes, vor ihrer wirklichen Aeusserung; es ist der gewöhnliche Begriff der Möglichkeit, in der schillernden Bedeutung der *δυναμεις* des Aristoteles.

246. A. I. K. 2. Unterschied. (S. 106.) Sp. wechselt hier den Unterschied mit der Trennbarkeit; allein der Unterschied ist nicht davon bedingt, dass die unterschiedenen Bestimmungen auch im Sein trennbar sind. So kann ich bei einem Steine seine Grösse von seiner Gestalt nicht wirklich trennen; beide sind im Sein untrennbar; ihre Trennung erfolgt nur im Denken (B. I. 13); allein deshalb sind diese Unterschiede nicht bloß im Denken, sondern auch in dem Stein selbst vorhanden; seine wirkliche Grösse ist unterschieden von seiner wirklichen Gestalt; Beides sind seiende Eigenschaften des seienden Steines und im Sein unterschieden. Wenn deshalb auch bei Gott sein Wesen nicht ohne sein Dasein gedacht werden kann, d. h. wenn beide untrennbar mit einander verbunden sind, so brauchen sie deshalb noch nicht identisch zu sein; so wenig wie die Winkel eines Dreiecks mit dessen Seiten identisch sind, obgleich man beide nicht ohne einander denken kann. Deshalb muss auch bei Gott sein Wesen von seinem Dasein unterschieden sein und dieser Unterschied angegeben werden können. Es ist diese Verwechslung von Unterschied und Trennbarkeit ein durchgehender Fehler in der Philosophie des Sp.

247. A. I. K. 2. (S. 107.) Alle diese Antworten auf die gestellten Fragen drehen sich in Tautologien. Diese Fragen verlangen offenbar eine Definition von dem

Wesen, von dem Sein und von der Vorstellung; statt dessen sagt Sp. nur, dass sie von einander in den endlichen Dingen verschieden sind; allein dass sie verschieden sind, ist schon bekannt; das, was man wissen will, ist ihr Inhalt selbst. Wenn Sp. hierauf die Antwort schuldig bleibt, so liegt der tiefere Grund darin, dass Sein und Wissen überhaupt nicht definierbar sind, und dass die *Essentia* als der Inhalt der Dinge, getrennt von ihrer Form als Sein und Wissen, nicht einmal vorstellbar ist. Anstatt indess auf das Wahrnehmen und die eigene Erfahrung von Sein und Wissen zu verweisen und das Undenkbare der reinen *Essentia* für sich darzulegen, dreht sich die Scholastik und Sp. hier in Worten und Wendungen, welche die Sache nicht aufklären, sondern nur verwirren.

248. A. I. K. 2. Wesen. (S. 107.) Nach den Scholastikern enthält die Substanz der endlichen Dinge, nachdem sie erschaffen sind, ihre Zustände (*modi*) dem Wesen nach in sich; d. h. wenn auch diese Zustände erst später im Laufe der Zeit an der Substanz wirklich werden, so sind sie doch *potentia* (*δυναμιει*) schon gleich mit dem Beginn des Daseins der Substanz in ihr enthalten. Dass dabei diese Zustände sich widersprechen können, z. B. die Substanz des Baumes Farben und Gestalten annimmt, welche nicht zugleich bestehen können, ist für diese Auffassung kein Hinderniss, weil schon bei Aristoteles der Satz des Widerspruchs bei dem bloß Möglichen keine Gültigkeit hat.

249. A. I. K. 2. Wesen. (S. 107.) Die Definition giebt den Inhalt einer Sache, aber nicht in der Seinsform, wie er in der Sache besteht, sondern in der Wissensform; im Wesen liegt aber streng genommen auch die Abtrennung der Wissensform (man sehe Erl. 245); nur dadurch ist ein Unterschied zwischen „Sein des Wesens“ und „Sein der Vorstellung“ möglich; da indess das Wesen in dieser Abtrennung das Unsagbare und Undenkbare ist, so wird es von den Scholastikern meist als der „Inhalt in der Wissensform“ behandelt; und so geschieht es auch hier von Sp.

250. A. I. K. 2. Wesen. (S. 107.) Dieses Beispiel bestätigt vollständig die Bemerkung in Erl. 249. Hier- nach wäre das Wesen der Inhalt eines Gegenstandes; nur dass dieser Inhalt nicht in der Seinsform, sondern in der Wissensform gefasst ist. In diesem Sinne umfasst das Wesen allen Inhalt des Gegenstandes, also auch das Zufällige und geht über den Begriff desselben hinaus, dessen Inhalt sich nur auf das allen einzelnen Exemplaren des Begriffes Gemeinsame beschränkt. Indess wird das Wesen von Sp. nicht immer in diesem strengen Sinne festgehalten, sondern oft mit dem Begriffe der Sache verwechselt, wie dies schon bei Aristoteles mit der *ὄντα* geschieht. Auch passt die hier von Sp. gegebene Erläuterung nicht auf das Wesen Gottes; dieses wird vielmehr als in der Seinsform befasst vorgestellt; Gottes Wesen gilt als seiend und nicht als ein bloß gewusstes. Sp. sucht sich hier damit zu helfen, dass er bei Gott Wesen und Sein für untrennbar und deshalb identisch erklärt, was indess, wie zu Erl. 246 bemerkt worden, die Sache nicht aufklärt. Aus alledem erhellt, dass die *Essentia* der Scholastiker und Sp.'s ein zweideutiges Ding ist, was zwischen Sein und Wissen, so wie zwischen Einzelheit und Begriff hin- und herschwankt und gerade deshalb sich so bequem erweist, um Schwierigkeiten in der Sache mit diesem Worte aus dem Wege zu räumen.

251. A. I. K. 3. Mittleres. (S. 108.) Dies soll wohl eine Anspielung auf Plato sein, welcher das Mathematische als ein Mittleres zwischen die Ideen und die sinnlichen Dinge stellte und die letzteren vielfach als das Nicht-Seiende in Vergleich zu den Ideen, als dem *ὄντως ὄν*, bezeichnete. Wahrscheinlich dachte Sp. hier aber nicht an Plato unmittelbar, dessen Schriften er wohl wenig gelesen haben mag, sondern an die jüdischen Gelehrten des Mittelalters, welche dem Plato sich angeschlossen hatten.

252. A. I. K. 3. Bestimmungen. (S. 108.) Das Wort: *affectiones* ist hier mit „Bestimmungen“ übersetzt worden. Sp. versteht darunter die Eigenschaften der Dinge, die wahrnehmbar sind, und die damit das Mittel sind, auf das Dasein einer Substanz hinter ihnen zu schliessen; weil, wie Desc. sagt, das Nichts keine Attribute haben

kann. Damit ist anerkannt, dass die Substanz nicht unmittelbar erkannt werden kann. Weshalb Sp. das Wort *affectiones* gewählt hat, obgleich die Worte *attributa* und *modi* schon dasselbe bezeichnen, ist aus dieser Definition nicht ersichtlich. Auch in seiner Ethik kommen die *affectiones* vor, aber mehr zur Bezeichnung der einzelnen Affekte und Gefühlszustände der Seele. — Die *affectiones* sollen sachlich mit dem Dinge identisch sein und nur im Denken unterschieden werden. Dies ist der bereits in Erl. 246 gerügte Fehler. Man kann bei seienden Dingen auch im Denken nichts unterscheiden, wenn der Unterschied nicht auch sachlich oder wirklich in den Dingen besteht. Die Untrennbarkeit hebt den Unterschied nicht auf. Jeder Begriff ist nur das Spiegelbild eines Seienden; nur die Beziehungsformen und Wissensarten sind kein solches Bild eines Seienden. Das Folgende ergibt nun, dass Sp. zu den *affectiones* auch das Nothwendige rechnet, also eine blosser Wissensart. Dies würde der Definition insoweit entsprechen, als diese *affectio* nur im Denken ist; aber es würde wieder ihre Identität mit dem Dinge selbst aufheben. Sp. bemerkt diese Bedenken nicht, weil ihm die Nothwendigkeit als eine seiende Bestimmung gilt.

253. A. I. K. 3. Unmöglich. (S. 109.) Unmöglich ist eine Art des Nothwendigen; nämlich die Nothwendigkeit des Nicht-Seins. Der Begriff der Nothwendigkeit ist hier von Sp. nicht erschöpft worden. Er bringt nur Beispiele bei, und zwar für die Nothwendigkeit, welche dem II. Fundamentalsatze (B. I. 69) anhaftet, und für die Nothwendigkeit, welche zwischen Ursache und Wirkung besteht. Das Nähere ist B. I. 62. 68 nachzusehen, wo ausgeführt ist, dass die Nothwendigkeit im Sein nicht besteht, sondern nur eine besondere Art, die Dinge zu wissen, ist. — In der scholastischen Philosophie und bei Sp. fehlt diese Erkenntniss; bei ihnen ist die Nothwendigkeit eine seiende Bestimmung, die namentlich zu Gottes Dasein gehört. Deshalb wird sie auch hier so behandelt. — Die Konklusion am Ende dieser Stelle beruht darauf, dass jedes Ding eine Ursache haben muss; wo also eine solche fehlt, ist das Ding unmöglich.

254. A. I. K. 3. Chimäre. (S. 109.) Hier ist der II. Fundamentalsatz in seiner vollen Bedeutung (B. I. 68.)

von Sp. anerkannt. Interessant ist, wie die Scholastik sich hier in ihren eigenen Gespinnsten fängt. Die Nothwendigkeit soll nach Sp. eine seiende Bestimmung sein, aber nicht die Unmöglichkeit. Nun ist aber die Unmöglichkeit doch nur eine Art der Nothwendigkeit (Erl. 253. B. I. 63), nämlich die Nothwendigkeit des Nicht-seins; folglich muss das, was von der Nothwendigkeit überhaupt gilt, auch von der Unmöglichkeit gelten.

255. A. I. K. 3. (S. 109.) Vielmehr nach dem Vorgehenden von der Natur Gottes. Indem hier statt „Gott“ die ewigen Gesetze der Natur genannt werden, klingt der Pantheismus Sp.'s durch.

256. A. I. K. 3. Nothwendigkeit. (S. 110.) Dieser Zusatz ist unverständlich. Das „klar und deutlich“ gebraucht Desc. nur bei Vorstellungen, und es ist ihm das Kriterium der Wahrheit, d. h. das Zeichen, dass diesen Vorstellungen ein Gegenständliches entspricht. Dagegen wird das Wesen und das Ding selbst niemals klar und deutlich genannt, wie es hier von Sp. geschieht.

257. A. I. K. 3. Nothwendigkeit. (S. 110.) In der Natur ist nach Sp. alles einzelne Sein und Geschehen nothwendig und jede Abweichung unmöglich, weil sie den ewigen Gesetzen der Natur widerspricht, nach denen das Einzelne im Laufe der Zeit sich vollzieht. Der Mensch kennt aber nicht diesen ganzen Zusammenhang der Dinge; er fasst nur Einzelnes auf, und deshalb kann er sich Vieles klar und deutlich vorstellen, was dennoch, wenn dieser allgemeine Zusammenhang gekannt wäre, für ebenso unmöglich gelten würde wie das Durchgehen eines Elephanten durch ein Nadelöhr. — Dies ist, wenn man die allgemeine Gesetzlichkeit zugiebt, gewiss richtig; allein wird damit nicht jenes Kriterium der Wahrheit vernichtet, was Desc. aufgestellt und auch Sp. angenommen hat?

258. A. I. K. 3. Zufällig. (S. 110.) Hieraus ergibt sich deutlich, dass Sp. unter *affectiones* nur seiende Eigenschaften der Dinge versteht.

259. A. I. K. 3. Bestimmt. (S. 110.) Das Wort: „Bestimmt ist“ (*determinata est*) ist undeutlich; es soll

wohl heissen: weil man nicht weiss, ob seine Ursache schon besteht und in der Bestimmtheit besteht, wie es nöthig ist, damit die Wirkung folge.

260. A. I. K. 3. (S. 111.) Der scholastische Ausdruck ist: *Contingens reale*.

261. A. I. K. 3. (S. 111.) Also, muss man noch hinzusetzen, ist es nur ein Mangel unserer Einsicht oder eine Unkenntniss der Wirksamkeit Gottes, wenn man die Dinge für möglich oder zufällig ansieht. — Uebrigens geht dieser Beweis etwas über Desc. hinaus, der auch bei Gott einen freien, d. h. keinen von Ewigkeit her unveränderlichen und festen Willen annimmt. Man sehe § 36, II. der Prinzipien.

262. A. I. K. 3. (S. 111.) Auch diesen Begriff der Ewigkeit hat Desc. nicht; er hilft sich nur damit, dass die Unveränderlichkeit zu den Vollkommenheiten gehört, also von Gott anzunehmen ist, so weit die Offenbarung nicht etwas Anderes lehrt. Wie übrigens die Ewigkeit Gottes, d. h. sein Sein ausserhalb der Zeit, mit seinem Dasein innerhalb der Zeit zu vereinigen ist, lässt Sp. unerklärt. Nach Sp. fallen die *Modi* Gottes in die Zeit; seine Substanz ist aber ausserzeitlich, d. h. ewig. Auch in der Ethik wird diese Schwierigkeit nicht gelöst. Man sehe Def. 8, I. der Ethik mit der Erl. 9 dazu.

263. A. I. K. 3. (S. 112.) Man sehe Erl. 95 zu Lehrs. 15, I. dieses Werkes, wo das Nähere angeführt ist, weshalb Sp. sich hier gegen seine Ueberzeugung dem Desc. untergeordnet hat. Uebrigens ist keine Stelle mehr geeignet, das von Desc. aufgestellte und hier so oft benutzte Kriterium der Wahrheit zu erschüttern, als diese. Es wird hier, kurz ausgedrückt, der I. Fundamentalsatz über den II. gestellt, obgleich doch in der menschlichen Seele das Umgekehrte mit Nothwendigkeit gilt, nämlich dass der Inhalt einer Wahrnehmung für unwahr gilt, wenn er einen Widerspruch enthält. Hier wird dies umgedreht. Weil ich von meiner Freiheit eine innere Wahrnehmung habe, mithin sie klar und deutlich vorstelle, und weil Gottes Vorherbestimmung von mir ebenfalls klar und

deutlich vorgestellt wird, deshalb gelten beide als wahr, obgleich sie einander widersprechen. Der ächte Philosoph hätte daraus das Nicht-Sein des einen oder des anderen folgern müssen; allein des fromme Desc. hilft sich mit der Unerforschlichkeit Gottes, ohne zu bedenken, dass mit dieser Aushilfe der Erkenntniss aller Boden unter den Füßen weggezogen wird, und die tollsten Einfälle einer kranken Phantasie damit vertheidigt und aufrecht erhalten werden können.

264. A. I. K. 4. (S. 112.) Dies geschieht in Abth. II. Kap. 1 dieses Anhanges.

265. A. I. K. 4. Dauer. (S. 113.) Die Gedanken dieses Kapitels sind aus Desc. § 55. 57, I. der Prinzipien entnommen und ein Zeichen, dass Desc. hier noch ganz in scholastischen Begriffen befangen war. Die Zeit ist vielmehr, wie der Raum, eine Bestimmung, die zugleich mit den Dingen wahrgenommen wird aber im Denken davon gesondert werden kann, und sich dann als eine Bestimmung darstellt, die einfach, nicht weiter definierbar und erklärbar ist, sondern nur durch Wahrnehmung in das Wissen übergeführt werden kann. Dauer ist nur ein anderes Wort für Zeit; meist wird es für bestimmte Zeitgrößen benutzt; z. B. dieses Konzert hat sehr lange gedauert; Eisen dauert länger als Holz u. s. w. Den Unterschied, welchen Sp. hier, dem Desc. folgend, zwischen beiden zieht, ist erkünstelt; die Zeit ist nicht das Maass der Dauer; denn man kann auch umgekehrt aus der Dauer der Tage und Monate ein Maass der Zeit machen. Die Bewegung ist nicht die Dauer oder Zeit, sondern bedarf nur derselben, wie des Raumes, um da zu sein. — Die Dauer ist nun deshalb kein Attribut des Wesens, weil Sp. letzteres ausserhalb der Zeit stellt; es ist dies nur die Folge willkürlicher scholastischer Begriffsbildungen.

266. A. I. K. 5. (S. 113.) D. h. wenn wir sie nicht als selbstständige Dinge behandeln, welche von den Dingen, welche durch diese Beziehungen befasst worden, verschieden sind.

267. A. I. K. 5. (S. 113.) Dieses Kapitel ist aus § 55, I. der Prinzipien entlehnt. Hier stimmt Desc. und Sp.

genau mit dem, was der Realismus über diese Beziehungsformen lehrt. (B. I. 31.) Auffallend ist aber, dass Sp. hier nicht der Zahl erwähnt, obgleich Desc. sie ausdrücklich zu den Beziehungen rechnet und in § 55 a. a. O. mit erwähnt. Indess holt Sp. dies in dem folgenden Kapitel nach. Die Erkenntniss der Zahl, als einer blossen Beziehungsform im Denken, ist ein höchst bedeutender Gedanke, der indess von Desc. und Sp. nicht weiter verfolgt wird und von den späteren Systemen wieder vergessen worden ist, obgleich nur daraus die Zahlenlehre mit ihren Eigenthümlichkeiten begriffen und die Allgemeingültigkeit ihrer Gesetze abgeleitet werden kann. Selbst Kant konnte sich hier noch nicht zurechtfinden; er stellt die Zahlen den geometrischen Grössen und Gestalten noch gleich. (B. II. 562.)

268. A. I. K. 6. (S. 114.) Bei Desc. kommt dieser metaphysische Satz nicht vor; das Kapitel ist ein Zusatz von Sp.

269. A. I. K. 6. Einheit. (S. 114.) Die Eins ist das Element der Zahlen, und wenn diese nichts Seiendes sind, so kann es auch die Eins nicht sein. Sp. fasst das *Unum* (Eines) nur als Eins auf, wie man aus seinem Gegensatz der Vielheit sieht. Allein jenes *Unum* soll vielmehr die Einheit, d. h. die Verbindung des verschiedenen Inhaltes eines Dinges zu einem Dinge anzeigen. Dies ist etwas ganz Anderes wie die Eins, als Zahlelement. Die Einheit kann nicht ohne Unterschiede sein, die sie verbindet, während die Eins völlig inhaltlos ist. Sp. scheint mit seiner Unterscheidung des Einer und Einzig diesen Unterschied zu meinen; allein es ist nicht der Fall; das Einzig ist nur ein schärferer Ausdruck dessen, was schon Einer nach Sp. bezeichnet.

Hieraus erhellt, dass Sp. dies *Unum* der scholastischen Philosophie gar nicht verstanden hat. Uebrigens findet sich dieselbe Verwechslung von Eins und Einheit schon bei Aristoteles in seiner Metaphysik, in Folge der Lehre der Eleaten, wonach das Sein und die Eins dasselbe sein sollten.

270. A. I. K. 6. Wahr. (S. 115.) Es mag ganz richtig sein, dass die erste Bedeutung von wahr auf die zeitlich

sich ereignenden Vorgänge und Handlungen sich bezogen hat; die Uebertragung des Begriffes auf Sachen, die eine mehr oder weniger lange unveränderte Dauer haben, ist aber sicher bald erfolgt; denn mit der Erzählung von Thaten verband sich auch bald die Schilderung von Gegenden, Bäumen, Thieren und anderen beharrenden Naturgegenständen.

271. A. I. K. 6. Wahr. (S. 115.) Während bisher und in der Regel das Wahre nur von Erzählungen und Urtheilen galt, d. h. nur von dem Wissen ausgesagt wurde, zeigt sich in dieser letzten Bedeutung des Wortes eine wesentliche Veränderung des Begriffes. Es wird damit von dem Wissen auf die Gegenstände übertragen. Die Erklärung, welche Sp. hier dafür giebt, ist ungenügend. Während vorher die Vorstellung nach dem Gegenstande gemessen und danach ihre Wahrheit beurtheilt wurde, wird hier der Gegenstand nach seiner Vorstellung oder seinem Begriffe gemessen und danach bestimmt, ob er wahr ist, d. h. ob er damit stimmt oder nicht. Diese an sich unnatürliche Verdrehung kann deshalb nur auf Werke der Menschen angewendet werden, für welche bereits ein Begriff und ein Gesetz besteht, dem sie entsprechen sollen; hier ist der Begriff zu dem Ursprünglichen, gleich dem Gegenstande geworden, und das Werk ist gleich der Vorstellung das Spätere, was jenes Ursprüngliche kopiren soll. Indem Sp. dies für einen rednerischen Gebrauch erklärt, hält er an der ersten Bedeutung fest und hat deshalb in soweit Recht, als das Wahre und Falsche nicht den seienden Dingen innewohnt, sondern nur den Vorstellungen, d. h. den Zuständen des Denkens.

272. A. I. K. 6. Binse. (S. 115.) Es ist dies ein Sprüchwort der Gelehrten, ohngefähr in dem Sinne wie umgekehrt „den Wald vor den Bäumen nicht sehen“. Die Binsen haben nämlich keine Knoten in ihren Stielen.

273. A. I. K. 6. Gewissheit. (S. 115.) Man sehe § 29. 30, I. der Prinzipien und die zweite Meditation von Desc. Auf diesen von Sp. hier aufgezählten zwei Bedingungen beruht die Gültigkeit des von Desc. aufgestellten Kriterii der Wahrheit. Auch Sp. hat in seiner Ethik II. L. 43

den Satz, dass die Wahrheit die Gewissheit in sich selbst habe. Allein es ist hierbei von ihm übersehen, dass die Gewissheit nur eine Wissensart ist, welche neben den Quellen der Wahrheit auch noch andere Quellen oder Ursachen hat, die keineswegs nothwendig zur Wahrheit führen. Diese letzteren Ursachen sind die Gefühle und die Aussprüche der Autoritäten (B. I. 59). Jede Religion liefert das Beispiel dazu; ihr Inhalt gilt dem Gläubigen als völlig gewiss; allein deshalb ist deren Wahrheit noch nicht entschieden, wie schon der Gegensatz der verschiedenen Religionen ergibt. Auch das „klar und deutlich“ kann sich mit solcher Gewissheit verbinden, und somit erhellt, dass beide Kriterien kein sicheres Kennzeichen der Wahrheit sind. Umgekehrt kann man die Wahrheit haben ohne die Gewissheit, z. B. bei Hypothesen, mit denen der Naturforscher zunächst beginnen muss, um das betreffende Naturgesetz zu entdecken; hier kann die Hypothese wahr und auch völlig deutlich und klar sein, aber dennoch fehlt ihr noch die Gewissheit.

Dies ergibt, dass die Wahrheit auf andere Fundamente gestützt werden muss, und dass nur die beiden Fundamentalsätze des Realismus (B. I. 68) dazu geeignet sind.

Uebrigens hat Sp. Recht, wenn er die Gewissheit und den Zweifel nur als Zustände des Denkens anerkennt; doch fehlt ihm ihre nähere Erkenntniss als Wissensarten und ihr Unterschied von den Beziehungsformen, die auch nur dem Denken angehören.

274. A. I. K. 6. (S. 116.) Der Vorfall wird in der Bibel 2. Buch Samuelis Kap. 17 erzählt.

275. A. I. K. 6. Gut. (S. 116.) D. h. die von Christus verkündete Lehre der Erlösung.

276. A. I. K. 6. Gut. (S. 116.) Das Unbedingte ist das Unendliche, was zur Vollkommenheit gehört, also in Gott ist und deshalb nichts Böses sein kann. Alles Böse ist deshalb in diesem Sinne ein Endliches. — Uebrigens ist diese Entwicklung dem Desc. fremd, ja zuwider. Es sind eigene Gedanken des Sp., die er in seiner Ethik am Schluss von Theil 1 und im Anfang von Theil 4 ausführ-

licher entwickelt, weshalb auf die dort gegebenen Erläuterungen Bezug genommen wird.

277. A. I. K. 6. Bewegung. (S. 117.) Diese Ausführung ist sophistisch, weil Sp. die Zeit dabei entfernt, um die es sich doch allein handelt. Die Frage ist, ob die jetzt (in der Gegenwart) bestehende Bewegung auch in der Zukunft fortauern werde? Trenne ich hierbei die Zeit von dem Begriffe ganz ab, so ist dies selbstverständlich; denn eine Veränderung ist ohne die Zeit unmöglich; allein diese Abtrennung ist bei der Bewegung und überhaupt bei den seienden Dingen nicht ausführbar, und deshalb kann das Gesetz des Beharrens nicht *a priori*, sondern nur *a posteriori* und nicht deduktivisch, sondern nur induktivisch begründet werden. Desc. und Sp. selbst haben in Lehrs. 13, Th. II. (S. 67) die Unabhängigkeit der Zukunft von der Gegenwart anerkannt und deshalb auch dort dies Gesetz nur auf die Unveränderlichkeit Gottes gestützt.

278. A. I. K. 6. Gott. (S. 117.) Damit ist indess das sittliche Gefühl nicht zufriedengestellt; überhaupt ist dem Menschen das Gute mehr als eine blosse Beziehung im Denken, es gilt ihm als ein Festes und Gegenständliches, und eine Handlung kann nicht zugleich sittlich gut und schlecht sein. Näher betrachtet, ergibt sich auch die Wahrheit dieser Ansicht daraus, dass das Sittlich-Gute seine Quelle in den Geboten erhabener Autoritäten hat, deren Gebote einen festen Inhalt haben und für das Gefühl des Menschen (Ehrfurcht) eine seiende Macht sind, welche seinen Willen und sein Handeln bestimmen. Sp. konnte nur deshalb jene beziehende Natur dieser Begriffe festhalten, weil er den wahren Begriff des Sittlichen gar nicht kannte, sondern nur den des Nutzens und der Freiheit. Man sehe B. V. 43, 119, 129, 141 u. f. der Phil. Bibl.

279. A. I. K. 6. Vollkommen. (S. 118.) Auch hier ist nicht ersichtlich, wie die Vollkommenheit, wenn sie an sich eine blosse Beziehungsform ist, durch ihre Uebertragung auf das Wesen Gottes zu einem Seienden werden kann. Sp. muss hier erst das Unendliche einschieben, um nur zunächst zu dem ontologischen Beweise von dem Dasein Gottes zu gelangen.

280. A. II. Ueberschrift. (S. 119.) Es ist bereits in Erl. 226 bemerkt, dass für den Inhalt dieses zweiten Theiles des Anhangs beinah aller Anhalt in den Schriften des Desc. fehlt. Desc. hat sich mit dem philosophischen Beweis des Daseins Gottes und mit dem Begriff seiner Vollkommenheit begnügt; auch wohl seiner Wahrhaftigkeit und Ewigkeit erwähnt, aber den Inhalt des Gottesbegriffes oder Gottes Eigenschaften nirgends philosophisch abgeleitet und definirt. Die Widersprüche und Schwierigkeiten der Kirchenlehre liegen hier so auf der Hand, dass Desc. es wahrscheinlich absichtlich vermieden hat; er war theils selbst zu fromm dazu, theils wagte er nicht, die Theologen gegen sich aufzuregen. Für Sp. war dagegen der reine und inhaltvolle Gottesbegriff der Ausgangspunkt aller Philosophie, und deshalb war es ihm ein Bedürfniss, die Untersuchung hierüber hier einzufügen. Daraus folgt, dass er hier mehr seine eigenen Gedanken als die des Desc. vortragen muss, zumal bestimmtere Aussprüche über diese Fragen bei Desc. fehlen.

281. A. II. K. 1. (S. 119.) Man sehe § 48. 49, I. der Prinzipien; Desc. setzt als Drittes noch die ewigen Wahrheiten, die aber nur in dem Denken bestehen.

282. A. II. K. 1. Substanzen. (S. 119.) Es sind dies scholastische Kombinationen, in denen die Begriffe der Substanzen und Accidenzen verbunden und zu weiteren Gedankendingen ausgesponnen worden sind.

283. A. II. K. 1. (S. 119.) Man sehe § 51. 52, I. der Prinzipien.

284. A. II. K. 1. Ewigkeit. (S. 120.) Das Wesen ist nämlich eine Abstraktion aus den konkreten Dingen, bei dem bereits die Bestimmung der Zeit weggelassen ist; deshalb kann nun Sp. rückwärts sagen, dass dem Wesen der Dinge keine Dauer zukommt; ähnlich wie in den Bestimmungen der Geometrie die Zeit oder Dauer beseitigt ist. Dieses Trennen ist allerdings im Denken ausführbar; allein daraus folgt nicht die gleiche Trennbarkeit im Sein, und deshalb bleibt die Möglichkeit solcher zeitlosen Wesen fraglich.

Dieselben Sätze finden sich in der Ethik Sp.'s I. Def. 8 und Lehrs. 7 und Erl. 2 zu Lehrs. 33. Man sehe die Erl. 9 zur Def. 8 der Ethik (B. V. 9).

285. A. II. K. 1. Ewigkeit. (S. 120.) Wenn der Kreis und das Dreieck von Gott erschaffen worden sind, so haben ihre Gesetze auch erst von dem Zeitpunkte ihrer Erschaffung ab bestanden und nehmen deshalb mit der Zeit an Alter zu. Man ist nur nicht an diese Auffassung gewöhnt, weil bei diesen Gestalten und ihren Gesetzen die Zeit bereits abgetrennt ist, und man ist von Kindheit auf gewöhnt, diese Bestimmungen nur in dieser Abstraktion, also zeitlos, zu betrachten. — Soll dagegen das Wesen dieser Gestalten von Ewigkeit in Gott bestanden haben, so ist dies kein Beweis, sondern nur ein Beispiel desselben Satzes, der erst zu beweisen ist.

286. A. II. K. 1. Ewigkeit. (S. 120.) Sp. hält also auch die Dauer ohne Anfang und Ende von dem Begriff Gottes ab; dies beweist um so mehr, dass unter Ewigkeit bei Sp. nur die Negation der Zeit überhaupt zu verstehen ist.

287. A. II. K. 1. (S. 121.) Man sehe die Stelle zu Erl. 56 und 169, wo das Gegentheil ausgeführt ist.

288. A. II. K. 1. (S. 122.) Weil das Wesen der einzelnen Dinge schon vor ihrer Erschaffung, d. h. vor ihrer Einführung in das Dasein, von Ewigkeit in Gottes Denken bestanden hat.

289. A. II. K. 1. Ewigkeit. (S. 122.) Diese Auffassung der Ewigkeit Gottes ist nicht die That des Sp., sondern sie hat schon seit den ersten Jahrhunderten in der christlichen Theologie bestanden. So sagt *Scotus Erigena de divisione naturae* III. 27: „*In Deo et praesentia et futura in unum sunt simul et semel.*“ Die Schwierigkeit, ein wirkliches Sein ohne Zeit zu fassen und die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft als ein Zugleich sich vorzustellen, hat von jeher in der christlichen Theologie zu den manichfachsten Versuchen getrieben, diesen Unmöglichkeiten auszuweichen. Man sehe Strauss, Glaubenslehre I. 560 u. f. Uebrigens ist der Begriff der Ewigkeit hier bei Sp. ein anderer, als in Lehrs. 19. Th. I. dieses Werkes. Dort wird die Ewigkeit in Anschluss an Desc. nur als

eine Dauer ohne Anfang und Ende aufgefasst und bewiesen. Dies zeigt, wie Sp. in diesem Anhang sich selbstständiger und freier bewegt.

290. A. II. K. 2. Einheit. (S. 123.) Dieser Beweis findet sich schon ganz in derselben Weise zu Lehrs. 11. Th. I. dieses Werkes; es ist auffallend, dass Sp. ihn hier wiederholt. Auch hieraus erhellt die Flüchtigkeit, mit der Sp. diese Schrift verfasst hat.

291. A. II. K. 3. Unermesslichkeit. (S. 123.) In Vergleich zu dem vollkommenen und unendlichen Wesen geht dem endlichen Wesen etwas ab, und dies drückt die Scholastik so aus: sie haben an dem Nichts Theil. Das Nichts wird dabei gleichsam zu einem Dinge gemacht, an dem man Theil haben kann. Es ist die oft besprochene Umwandlung einer Beziehungsform in ein Seiendes. So ist das Roth das Nicht-Gelb, und das Kleinere ist das Grössere weniger Etwas; das Endliche ist ein Minus des Unendlichen, und in diesem Minus steckt das Nichts. So führt die Vollkommenheit auch zu dem Inbegriff aller Realitäten; alles Endliche ist nur eine Beschränkung dieses Inbegriffes und kann als solche Negation nur aufgefasst werden, wenn man zuvor den Inbegriff aller Realität, d. h. Gott, das allerrealste Wesen, erkannt hat. Zu diesen Sätzen sind die Scholastiker gerade durch konsequentes Denken gelangt, lediglich weil sie die Natur der Beziehungsformen verkannten und sie für ein Seiendes hielten.

292. A. II. K. 3. Unermesslichkeit. (S. 124.) Dies Citat ist nicht richtig; es muss heissen Gr. 8. I. Diese Unterscheidung der Unermesslichkeit von der Unendlichkeit ist die zwischen der negativen und positiven Unendlichkeit (Erl. 113, 155—158.) Sp. hält bei der positiven mit Recht jede Rücksicht auf Anderes und jede Beziehung ab; man soll nur auf Gottes höchste Vollkommenheit dabei achten; allein dies höchste und diese Vollkommenheit sind selbst nur Beziehungen, welche ohne Rücksicht auf ein Anderes nicht vorgestellt werden können; Sp. verlangt also hier das Unmögliche.

293. A. II. K. 3. (S. 124.) Dies ist dieselbe Ausführung, wie in der Ethik I. E. zu L. 15, wo Sp. Gott

zwar das Attribut der Ausdehnung beilegt, aber nur die gedachte, nicht die bildlich vorgestellte Ausdehnung; deshalb habe Gott auch nicht an der Theilbarkeit derselben Theil, die nur bei der bildlich vorgestellten Ausdehnung stattfindet.

294. A. II. K. 3. Unermesslich. (S. 124.) Es ist dies die theologische Unterscheidung von *omnipræsentia operativa* und *essentialis*; jene führt indess zur *actio in distans*. Auch Schleiermacher hat sich in seiner Glaubenslehre (I. §. 53) dieser Auffassung des Sp. angeschlossen. Die Verwickelungen, in die das Denken bei diesen Eigenschaften Gottes geräth, haben schon unter den Kirchenvätern begonnen, und die Theologie hat hier bereits alle möglichen Hülfsmittel erschöpft. Man sehe Strauss, Glaubenslehre I. 251.

295. A. II. K. 3. (S. 124.) Diese Stelle passt schlecht zu dem Vorhergehenden; dort spricht Sp. als selbstständiger Philosoph; hier ist er wieder der Ausleger von Desc. Man sehe §§ 24. 25, I. der Prinzipien.

296. A. II. K. 3. Macht Gottes. (S. 125.) Hier kehrt die bereits Erl. 246 gerügte Verwechslung der Verschiedenheit mit der Trennbarkeit wieder. Die Macht Gottes ist von seinem Wesen untrennbar; allein deshalb ist sie nicht identisch mit dem Wesen; die Macht befasst einen anderen Inhalt als das Wesen; oder sie ist vielleicht ein Bestandtheil des Wesens; aber in beiden Fällen ist der Unterschied nicht blos im Denken, sondern auch in Gott selbst. Denn wäre in dem Gegenstande kein Unterschied, sondern könnte auch in seinem Begriffe kein Unterschied entstehen, da der Begriff nur das Spiegelbild des Gegenstandes ist. — Diese Identifizierung unterschiedener Bestimmungen zieht sich durch diese Schrift, so wie durch die ganze Ethik Sp.'s; Sp. hilft sich damit über viele Schwierigkeiten hinweg; aber da sie auf einem falschen Denken beruht, so ist sie auch eine der Hauptsachen für die Unverständlichkeit der Ethik. — Mit dieser unfassbaren Identifizierung der Unterschiede hängt auch Lehrs. 7 E. II. Ethik zusammen, in welchem der gegenständliche Unterschied der Attribute Gottes aufgehoben und der Unterschied nur in „die verschiedene Auffassung“, d. h. in das menschliche Denken verlegt wird.

297. A. II. K. 3. (S. 125.) Auch das sind die eigenen Ansichten Sp.'s. Man sehe Ethik I. Lehrs. 16 Z. 2.

298. A. II. K. 4. (S. 126.) Die Umwandlung trifft das Wesen des Dinges, die Veränderung nur einzelne damals Eigenschaften desselben.

299. A. II. K. 4. (S. 126.) Hier zeigen sich schon die Spuren der rationalistischen Auslegung der Bibel, welche Sp. in seiner theologisch-politischen Abhandlung ausführlich entwickelt hat, und welche er vielleicht schon sich klar gemacht hatte.

300. A. II. K. 4. (S. 127.) Dies sind die eigenen Ansichten des Sp. Desc. nimmt dagegen eine Wahlfreiheit bei Gott an, woraus auch zeitlich sich folgende Entschlüsse mannichfacher Art hervorgehen. Man sehe § 36, II. der Prinzipien.

301. A. II. K. 4. (S. 127.) Dieselbe Ausführung findet sich in der Ethik I. Lehrs. 21. Auch die Kirchenlehre hat denselben Grundsatz. So sagt Augustin in Johann. Evangel. Tractat XXIII. 9: „*Non invenis in Deo aliquid mutabilitatis; non aliquid quod aliter nunc sit, aliter paulo ante fuerit. Nam ubi invenis aliter et aliter, facta est ibi quädam mors, mors enim est non-esse, quod fuit.*“ Diese starre Unbeweglichkeit ist aber der Natur des menschlichen Geistes so zuwider, dass man Mühe hat, sie als das Höhere anzuerkennen, und Sp.'s Gründe werden hinfällig, wenn man ein freies Wollen bei Gott annimmt. Diese starre Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit war es, in welche schon Lessing sich zu finden nicht vermochte, und welche ihn zu dem Pantheismus Spinoza's Trieb.

302. A. II. K. 5. (S. 128.) Diese Ausführungen sind zum grössten Theile wörtlich aus Desc. Prinzipien I. §§ 60—63 entnommen; Sp. hat also hier seine eigene Ansicht, wonach es nur eine Substanz in der Welt giebt, zurückgestellt.

303. A. II. K. 5. (S. 128.) Im Menschen ist nämlich das Attribut des Denkens mit dem Attribut der Ausdehnung zu einer Substanz verbunden.

304. A. II. K. 5. (S. 128.) Hieraus ergiebt sich der Begriff der Einfachheit, welche dieses Kapitel behandelt.

Es ist die Verneinung der Zusammensetzung aus verschiedenen Substanzen und aus verschiedenen Zuständen, d. h. die Einfachheit sowohl nach den Theilen wie nach den Eigenschaften; nach beiden Richtungen ist die Vielheit ausgeschlossen. Man sehe Lehrs. 17, I. dieses Werkes.

305. A. II. K. 5. (S. 129.) Diese Stelle ist sehr wichtig für Lehrs. 7, II. Ethik, wo die gegenständliche Identität aller Attribute behauptet wird, und ihr Unterschied nur aus der „unterschiedenen Auffassung“ abgeleitet wird. Es ist derselbe Gedanke, den schon Desc. in § 62, I. Prinzipien als Beziehungs-Unterschied entwickelt hat. Dieser Unterschied besteht nach Desc. zwischen der Substanz und einem ihrer Attribute, ohne den sie nicht aufgefasst werden kann, oder zwischen zwei solchen Attributen einer Substanz; man erkennt ihn daran, „dass man keine klare und deutliche Vorstellung dieser Substanz bilden kann, wenn man dieses Attribut ausschliesst, oder dass man das eine Attribut, getrennt von dem anderen, nicht klar auffassen kann.“ Als Beispiel giebt Desc. das Sein und die Dauer der Substanz; Beides werde nur im Denken unterschieden. — Man sieht, dass schon Desc. die Untrennbarkeit zweier Bestimmungen im Sein mit ihrer Identität verwechselt; ein Fehler, der auch bei Sp. geblieben ist. Indess hat Sp. in seine Ethik II. L. 7. E. diese Identität zwischen den Attributen der Ausdehnung und des Denkens doch ganz anders begründet; eine Stelle welche nur verständlich wird, wenn man mit dem Realismus den Inhalt der seienden Dinge und ihrer Vorstellungen für identisch nimmt und den Unterschied beider nur in die Form verlegt, d. h. in den Unterschied der Seins- und Wissens-Form. Die Ausführung Sp.'s stimmt hiermit beinah wörtlich, wenn man statt Attribut die Form in dem obigen Sinne setzt. Sp. sagt da: „deshalb ist die denkende und die ausgedehnte Substanz ein und dieselbe Substanz (dem Inhalte nach), welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribut (jener Form) aufgefasst wird. So ist der Zustand der Ausdehnung und die Vorstellung dieses Zustandes (dem Inhalte nach) ein und dasselbe, nur auf zwei Weisen ausgedrückt (nur in zwei verschiedenen Formen befasst). Deshalb haben schon bei den Juden Einige Gott, Gottes Verstand und die von ihm bestimm-

„ten Dinge für dasselbe (dem Inhalte nach) erklärt. So ist ein Kreis, der in der Natur besteht, und seine Vorstellung, die auch in Gott ist, ein und dasselbe (dem Inhalte nach), nur durch verschiedene Attribute (Formen) ausgedrückt (befasst)“. — Man sieht, wie klar und verständlich diese an sich so dunkle Stelle der Ethik wird, wenn man die realistische Lehre ihr unterlegt, was hier in Klammern geschehen ist.

306. A. II. K. 5. (S. 129.) Sp. meint hier die Unterschiede, welche Aristoteles in seinem Organon und in seiner Metaphysik behandelt; Aristoteles stellt dort vier Arten auf: 1) den Widerspruch, 2) die Gegentheiligkeit, 3) die Beraubung und 4) die Gegensätze der Beziehungsformen. Sp. behandelt diese Unterschiede hier sehr verächtlich; allein die späteren Kapitel (z. B. K. 7) werden zeigen, dass Sp. trotzdem noch vielfach in diesen Kategorien des Aristoteles befangen ist. So spricht er in Kap. 7 von der Beraubung des Wissens, von der Einsicht dem Vermögen nach, welche Kategorien die Scholastiker nur von Aristoteles entlehnt haben.

307. A. II. K. 6. (S. 130.) Das Citat ist falsch; es muss heissen Buch 12, Kap. 7.

308. A. II. K. 6. Leben. (S. 130.) Die Stelle, so wie der Schluss des vorigen Kapitels zeigen, dass Sp. über Aristoteles sehr verächtlich denkt. Es ist wahrscheinlich, dass Sp. sich mit den Schriften des Aristoteles wenig beschäftigt hat; seine Kenntniss des Griechischen war dazu nicht hinreichend, und vermuthlich hat er die Lehren des Aristoteles nur nach den scholastischen Compendien und Bearbeitungen derselben gekannt. Historische Studien waren überhaupt nicht Sp.'s Sache; am wenigsten das Studium der alten Philosophie; er begnügte sich mit der Philosophie des Descartes und den Lehren des Talmud und der Kabbala. Von diesen ist seine Bildung ausgegangen, und das Uebrige hat er durch eigenes Denken aus sich selbst herausgesponnen. Daher die grosse Kluft, welche die Philosophie des Sp. von den früheren und späteren abscheidet; nur nach langem Studium lässt sich der Zusammenhang erkennen.

309. A. II. K. 6. Leben. (S. 130.) Weil nach der vorausgeschickten Definition das Leben nur von den Din-

gen ausgesagt werden kann, welche eine Seele und Körper haben. Das Leben beruht auf der Verbindung dieser beiden.

310. A. II. K. 6. Leben. (S. 130.) Diese Ausführungen über das Leben finden sich bei Desc. nicht. Selbst in seiner Schrift „Ueber die Leidenschaften“ giebt Desc. in Art. 6, Buch 1 eine sehr abweichende und nur ganz kurze Erklärung des Lebens. Das Kapitel hier ist deshalb die eigene Arbeit Sp.'s. Das Streben, in seinem Sein zu verharren, wird in der Ethik Sp.'s zu einem sehr wichtigen Begriff. Man sehe Th. III. L. 4—8 Ethik; Sp. wiederholt da die hier entwickelten Gedanken, nur nennt er dies Streben da, nicht das Leben.

311. A. II. K. 7. (S. 131.) Aehnliche Gedanken finden sich bei Desc. § 22. 23, I. der Prinzipien, aber ohne Begründung.

312. A. II. K. 7. (S. 131.) Bei dem Wahrnehmen gelten nämlich die Gegenstände als Ursache ihrer Vorstellungen oder des Wissens, während bei Gott vielmehr sein Wissen der Grund des Daseins der Gegenstände ist; bei Gott kommt also die Kenntniss der Dinge nicht von diesen.

313. A. II. K. 7. (S. 132.) Damit meint Sp. wohl die Lehre des Anaxagoras mit der der Welt einwohnenden und sie ordnenden Vernunft (*νοῦς*).

314. A. II. K. 7. (S. 132.) Damit ist wohl Aristoteles gemeint, nach welchem Gott die Form (*εἶδος*) ohne Stoff (*ὕλη*) ist.

315. A. II. K. 7. (S. 132.) Weil in ihrem Begriffe das Zufällige enthalten ist, da in ihnen selbst kein Grund ihres Seins oder Nichtseins besteht.

316. A. II. K. 7. (S. 132.) Nämlich bei dem Baumeister ist die Vorstellung und das Wissen des Gebäudes seiner Ausführung und seinem Dasein vorausgegangen; indem der Baumeister es erst in seiner Phantasie sich ausdenken musste. Insofern kann er hier mit Gott verglichen werden; bei Beiden geht das Wissen dem Sein vorher und ist des letzteren Ursache.

317. A. II. K. 7. Sünde. (S. 132.) Dieser Gedanke ist dem Desc. fremd und gehört der Ethik Sp.'s an. Man sehe die Vorrede zu Th. IV. Ethik und die Erläuterungen dazu.

318. A. II. K. 7. (S. 133.) Gott kennt also auch die Gedankendinge, d. h. die einzelnen Vorstellungen, welche in den Seelen der Menschen entstehen und sich folgen, mögen sie sich auf wirkliche Gegenstände beziehen oder nicht; mögen sie wahr und gut, oder falsch und schlecht sein. Als Vorstellungen sind sie nach Sp. ein Seiendes in der Menschenseele und werden deshalb von Gott erschaffen und erhalten; also auch gewusst. Das Böse ist dabei für Gott nicht vorhanden. Man sehe Erl. 317.

319. A. II. K. 7. (S. 133.) Sp. sagt: *ingenerabilis*; dies hebt das Geschaffensein durch Gott (*creatas*) nicht auf, sondern bezieht sich auf die Erzeugung und Fortpflanzung durch Individuen gleicher Art; so dass auch die Art selbst zu dem Uerzeugten gehört.

320. A. II. A. 7. (S. 133.) Es sind die sogenannten Universalien gemeint. Sowohl Desc. wie Sp. huldigten dem Nominalismus, welcher am Ende des Mittelalters den Realismus ganz verdrängt hatte. Nach der Lehre des Nominalismus steht den allgemeinen Begriffen kein Gegenständliches gegenüber, sondern diese Begriffe bestehen nur im Denken, während im Sein nur das Einzelne ist. Man sehe § 59, I. Prinzipien und Lehrs. 40, II. Ethik mit den Erläuterungen dazu.

321. A. II. K. 7. (S. 133.) Aehnlich spricht sich Desc. aus § 23, I. der Prinzipien.

322. A. II. K. 7. (S. 133.) Dieser Grund ist aus Desc. entlehnt und widerspricht der eigenen Lehre des Sp. Man sehe L. 33, I. Ethik.

323. A. II. K. 7. (S. 134.) Auch hier fügt sich Sp. den Ansichten des Desc.; man sehe § 25, I. der Prinzipien.

324. A. II. K. 7. (S. 134.) Dieser Gedanke ist wieder Spinozisch. Man sehe Erl. 246, 296 und L. 18, I. Ethik.

325. A. II. K. 8. (S. 134.) Dieser Satz mit seinen Ausführungen gehört nicht Desc. an, ist aber auch nicht rein in dem Sinne der Ethik Sp.'s; er hält eine Art schwankende Mitte, bei der man nicht genau erkennen kann, ob Sp. absichtlich seine volle und wahre Ansicht, wie sie in L. 17. L. 20, I. Ethik dargelegt ist, dem Schüler hat vorlegen wollen, oder ob er selbst zur Zeit der Ab-

fassung dieser Schrift über diesen Punkt noch nicht im Klaren gewesen ist.

326. A. II. K. 8. (S. 135.) Hier kehrt der Erl. 246 und 296 gerügte Fehler wieder, wonach die verschiedenen Attribute Gottes, weil sie in Gott untrennbar sind, auch für identisch erklärt werden. Bestände in Gott diese Identität, so wäre die Unterscheidung in unserm Denken eine Unwahrheit, und es wäre durchaus unzulässig, von Gottes Macht und Verstand und Willen auch nur als besonderen Vorstellungen zu sprechen.

327. A. II. K. 8. (S. 135.) Hier hebt Sp., im Gegensatz zu Desc., die Freiheit des menschlichen Willens auf. Während er früher in Uebereinstimmung mit Desc. die Freiheit des Menschen gegenüber der Allwissenheit Gottes nur für unbegreiflich erklärt hat, tritt hier nunmehr die Nothwendigkeit offen hervor, die in allem Sein der Welt besteht. Man sehe L. 17. 21. 26. 28, I. Ethik. In dem Folgenden widerlegt Sp. die dagegen aufgestellten Einwendungen schon ganz in dem Sinne der Ethik.

328. A. II. K. 8. (S. 136.) Sp. deutet damit nur das Wesen der *natura naturata* an (E. zu L. 29, I. Ethik), innerhalb welcher die Zustände der göttlichen Attribute fallen, welche einen zeitlichen Verlauf nehmen und nach der Kette der Ursachlichkeit sich entwickeln. L. 28, I. Ethik. Diese Vermittelung ist nicht weiter zu erklären; sie liegt in dem Begriff des Zustandes (*modus*) gegenüber der ausserzeitlichen Substanz und ihrer Attribute.

329. A. II. K. 8. (S. 136.) Diese Ansicht wird auch in den Briefen des Sp. wiederholt geltend gemacht. Es erhellt, dass bei solcher Ansicht die Strafen der Sünden ihre sittliche Natur verlieren und zu Naturereignissen und unvermeidlichen Uebeln werden; indess stimmt diese Ansicht mit der Ethik Sp.'s, in welcher der wahre Begriff des Sittlichen ebenfalls aufgehoben ist. Man sehe L. 64, IV. Ethik und die Erl. 71 dazu.)

330. A. II. K. 8. (S. 136.) Dieser Schluss ist zweideutig; er kann in dem Sinne des frommen Desc. gemeint sein, oder auch in dem Sinne einer solchen rationalistischen Auslegung der Bibel, wie sie in Sp.'s theologisch-politischer Abhandlung aufgestellt und vertheidigt wird.

331. A. II. K. 9. (S. 138.) Diese Ausführung ist die konsequente Entwicklung der Allmacht Gottes und des in Kap. 3, I. des Anhanges aufgestellten Begriffes des Zufälligen, als eines blossen Mangels des menschlichen Wissens.

332. A. II. K. 9. Wunder. (S. 139.) Hier deutet Sp. schon die Bedenken an, welche er gegen die Wahrheit der Wunder hegt, und welche er in der theologisch-politischen Abhandlung ausführlich entwickelt. Auch hier geht also Sp. über Desc. hinaus, obgleich mit Vorsicht.

333. A. II. K. 9. (S. 139.) Der Begriff der Allmacht kann verschieden aufgefasst werden; entweder nur als Allmacht gegen die erschaffene Natur; oder auch als Allmacht über die Gesetze des Denkens und Erkennens, so dass Gott auch das sich Widersprechende erschaffen kann; oder auch als Allmacht Gottes über seine eigene Natur, so dass Gott sich selbst aus einem beständigen zu einem unbeständigen, aus einem guten zu einem bösen Gott machen kann. Man bemerkt leicht, dass die Allmacht in dem zweiten Sinne alle Wahrheit und alle Erkennbarkeit Gottes, aufhebt und dass die Allmacht in dem dritten Sinne das Wesen Gottes selbst vernichtet. Dieser Fall ist nur einer von den vielen Gegensätzen, in welche die Steigerung bestimmter Eigenschaften in das Unendliche den Begriff Gottes verwickeln muss. Die Dogmengeschichte der christlichen Kirche enthält ein interessantes Verzeichniss der mancherlei Auswege, auf denen man diesen Schwierigkeiten zu entgehen versucht hat; es ist meist auf Kosten der Allmacht geschehen. Auch Sp. thut dies, indem er zwar Gott die Macht zuspricht, die Welt und die Gesetze der Wahrheit anders zu erschaffen, aber innerhalb der einen, einmal erschaffenen Welt, an der Einheit festhält und hier der Allmacht eine Grenze setzt.

334. A. II. K. 10. (S. 139.) Dies Kapitel hat in Desc. Schriften keine Unterlage, ausgenommen den Freiheitsbegriff, auf den Sp. am Ende zurückkommt. Dabei stimmt indess dieses Kapitel auch wenig mit den Lehrensätzen der Ethik Sp.'s.; sein Inhalt ist deshalb mehr ein Versuch, die kirchliche Lehre über die Schöpfung von

ihrem Standpunkte aus zu verbessern und aus Widersprüchen zu befreien; ohne dass Sp. damit seine eigenen Ueberzeugungen hat darlegen wollen.

335. A. II. K. 10. (S. 140.) Diese Auslegung der Ansicht der Gegner scheint nicht begründet. „Aus Nichts“ kann auch heissen: „Nicht aus Etwas erschaffen“; dann bleibt es die reine Verneinung eines Etwas, was neben Gott die Schöpfung mit bewirkt oder bedingt hätte, und es besteht dann die Verschiedenheit der Ansicht nicht, welche Sp. hier annimmt; ja die Definition der Gegner ist deutlicher als die Sp.'s; denn das Schaffen Gottes ist von dem Schaffen der Menschen gerade dadurch unterschieden, dass Nichts als Bedingung oder Unterlage oder Mithülfe dabei vorhanden ist.

336. A. II. K. 10. (S. 140.) Hier verwickelt sich Sp. in seine eigenen Schlingen. Allerdings sind die Substanzen nach Sp. das *Prius* (προτερον) gegen die Accidenzen (L. 1, I. der Ethik), allein letztere haben als *Modi* ebenso ihren Ursprung von Gott wie die Substanzen; auch bei den *Modis* hat Nichts mitgewirkt; der Inhalt der *Modi* ist rein aus Nichts geschaffen, wie die Substanz. Nur die Beziehung zwischen Modus und Substanz könnte hier ein Bedenken veranlassen, weil die Substanz danach als die Bedingung des Modus, als solchen, erscheint, mithin die Substanz hier als mitwirkend bei der Schöpfung der *Modi* gelten könnte. Um dem zu entgehen, hat Sp. vorgezogen, den Begriff der Schöpfung hier aufzugeben; allein es wäre richtiger gewesen, die Schöpfung der *Modi* beizubehalten und die Beziehung zwischen Modus und Substanz nur als einen „Zustand des Denkens“ darzulegen. Damit hätten die Substanz und ihre *Modi* sich freilich als eine Beziehungsform des Denkens ergeben, was gegen die Grundansichten Sp.'s verstossen hätte, und deshalb mag er die erste Alternative vorgezogen haben.

337. A. II. K. 10. (S. 140.) Die Kritik dieser Ansichten ist in der Erl. zu Kap. 4, I. dieses Anhanges bereits gegeben.

338. A. II. K. 10. (S. 141.) Diese letzten Worte sollen die Accidenzen von dem Geschaffen-Sein ausschliessen. Man sehe Erl. 336.

339. A. II. K. 10. (S. 141.) Man sieht aus diesem und der ganzen Beweisführung dieses Kapitels, wie biegsam die hier von der Scholastik und Dogmatik eingeführten Begriffe sind, und wie leicht man mit ihnen das Entgegengesetzte zu beweisen vermag, je nachdem man den einen oder andern Begriff beliebig verengert oder erweitert. Es ist dies die unvermeidliche Folge eines Aufbaues, der sich auf lauter Beziehungen stützt, welche, in sich selbst leer, zur Aufnahme jedweden Inhaltes benutzt werden können.

340. A. II. K. 10. (S. 141.) Es ist dies die Kollision der Allmacht Gottes mit der eigenen Natur Gottes; in seiner Natur liegt die Festigkeit und Unveränderlichkeit, welche die Allmacht beschränkt; aber in der Allmacht liegt, dass ihr keine Schranke gesetzt werden darf. Man sehe Erl. 333.

341. A. II. K. 10. (S. 142.) Der Ausdruck ist schwerfällig und deshalb dunkel; Sp. meint einfach, dass eine positive Unendlichkeit der Zeit nicht gedacht werden und nicht bestehen könne, weil sonst das Jetzt nie hätte erreicht werden können.

342. A. II. K. 10. Ewigkeit. (S. 142.) Auch hier tritt die Kollision mit dem Begriffe der Allmacht hervor. Die Gegner sagen: Gott kann vermöge seiner Allmacht auch das Unmögliche (die positive Unendlichkeit) schaffen; Sp. sagt: Nein, denn dann hätte seine Allmacht an dieser Unendlichkeit eine Grenze, was dem Begriffe der Allmacht widerspricht. — Man sieht leicht, dass in diesem Spiele der Beziehungen der eine Grund so viel werth ist als der andere.

343. A. II. K. 10. (S. 142.) Ist eine Anspielung auf die geistige Liebe zu Gott. Ethik V. L. 33 u. f.

344. A. II. K. 10. Sohn Gottes. (S. 143.) Da die Ewigkeit, wie sie Sp. Gott zutheilt, nur die Aufhebung aller Zeit ist, die Dinge aber von Sp. in die Zeit gestellt werden, und Gott diese Dinge ohne Unterlass, also während ihrer Dauer erhält, so gelangt man damit zu einem Gott, welcher einmal ausserhalb der Zeit steht und dann wieder innerhalb der Zeit wirkt und schafft. Dies ist der

schwache Punkt in Sp.'s Lehre, den er auch hier nicht beseitigen, sondern nur unerwähnt lassen kann.

345. A. II. K. 10. Freiheit. (S. 143.) Hier geht Sp. auf die Ansichten des Desc. über die Freiheit Gottes zurück, mit der Verleugnung seiner eigenen, schon damals vorhandenen und später in der Abhandlung über Gott und den Menschen ausgesprochenen Ansichten. Da dieser Punkt gerade für die Kirchenlehre und die Moral einer der bedenklichsten war, und Sp.'s Nothwendigkeit leicht missverstanden werden konnte, wie die Briefe an Sp. zeigen, so mag wohl deshalb Sp. gerade bei diesem Punkte seinem Schüler zur Liebe mit seiner eigenen Ansicht zurückgehalten haben.

346. A. II. K. 10. (S. 143.) Sp. folgt auch hier Desc. und setzt ein freies Handeln als so wesentlich zu dem Begriff der Tugend gehörend, wie die Gleichheit der Halbmesser für den Begriff des Kreises wesentlich sind.

347. A. II. K. 10. (S. 144.) Der Einwand konnte von Sp. leichter damit widerlegt werden, dass bei jener Vorstellung einer grössern Dauer auch das Dasein von Dingen mit vorgestellt werden müsse. Sp. behandelt die Zeit ähnlich wie den Raum; so wie der blosse ausgedehnte Raum nach Sp. schon der Körper ist (Th. II. Lehrs. 2), so ist auch die blosse ausgedehnte Zeit schon der Körper, indem nach Sp. die Zeit nur ein vom Körper Abgetrenntes oder daraus Abgezogenes ist.

348. A. II. K. 11. Ueberschrift. (S. 145.) Auch für dieses Kapitel gilt das in der Erl. 334 Gesagte.

349. A. II. K. 11. (S. 145.) Streng genommen hebt dieser Begriff der Erhaltung die Freiheit des menschlichen Willens auf; denn wenn der Wille in jedem Zeitmomente nur von Gott geschaffen wird, so ist auch die in irgend einem Moment eintretende Entschliessung oder Wahl nur das Werk Gottes.

350. A. II. K. 11. (S. 145.) Handelt der Mensch frei, so ist der in einem Moment eintretende Entschluss zu einer bestimmten Handlung allerdings etwas Neues, was vorher nicht bestanden hat, und was auch in seiner Ursache nicht vorher bestanden haben kann, da die Willensfreiheit jede Ursache ausschliesst. Geht nun die-

ses Neue von Gottes Erhaltung aus, so ist die Freiheit des Menschen aufgehoben. In diesem Sinne ist wohl die Frage gemeint; Sp. versteht sie aber allgemeiner.

350. A. II. K. 11. (S. 146.) Mit diesen wenigen Worten fertigt Sp. diese Frage für das menschliche Handeln ab, obgleich hier die in Erl. 350 aufgezeigte Schwierigkeit besteht, die Sp. entweder nicht bemerkt hat, oder seinem Schüler gegenüber nicht hat bemerken wollen, obgleich die am Schluss zu Hülfe genommene Unbegreiflichkeit ihn leicht aus aller Verlegenheit hätte befreien können.

351 b. A. II. K. 11. (S. 146.) Dieser Schluss ist im Sinne von Desc. zugefügt. Die vorgehende Ausführung, welche die Freiheit vollständig aufhebt und die Nothwendigkeit auch bei dem Wollen umständlich begründet, ist die eigene Ueberzeugung des Sp.; deshalb ist sie so eingehend, während die Schlusswendung so kurz gehalten ist.

352. A. II. K. 11. (S. 146.) Unter „mittheilbaren Eigenschaften“ wird nämlich das durch Offenbarung mitgetheilte Wissen Gottes von sich und der Welt verstanden; deshalb kann Sp. diesen Begriff damit bekämpfen, dass er zwischen dem Wissen Gottes und dem der Menschen alle Vergleichbarkeit, folglich auch alle Mittheilbarkeit bestreitet.

353. A. II. K. 11. (K. 146.) Dies ist die unter den ältern kirchlichen Dogmatikern beliebte Eintheilung in *attributa operativa* und *quiescentia*. Man hat ihr entgegengestellt, dass Gott nur als *actus purus* aufgefasst werden dürfe, seine Thätigkeit also in keiner Eigenschaft fehlen dürfe. — Die eigenen Ansichten Sp.'s sind in seiner Ethik niedergelegt, wonach die Ausdehnung und das Denken die uns bekannten Attribute Gottes bilden; aber an sich ist die Zahl seiner Attribute unendlich. Ethik I. L. 11, II. L. 1 und 2.

354. A. II. K. 12. (S. 147.) Dieselben Ansichten über Philosophie und Offenbarung finden sich in Kap. 14 und Anfang von Kap. 15 der theologisch-politischen Abhandl. Sp.'s. (B. XXXV. 198. 199.)

355. A. II. K. 12. (S. 147.) Diese Worte sind von der Erschaffung der einzelnen menschlichen Seelen der im Laufe der Zeit geboren werdenden Menschen zu verstehen; Sp. will sagen: Man könne nicht behaupten, dass die Seele des Einzelnen erst mit der Konzeption oder Geburt von Gott geschaffen werde, weil sie ja auch ohne Körper bestehen könne. Dies sind jedoch nicht die eigenen Ansichten des Sp., wie er sie in seiner Ethik entwickelt, sondern Anbequemungen an die christliche Theologie.

356. A. II. K. 12. (S. 147.) Nicht erzeugt, wohl aber erschaffen, was man zu unterscheiden hat. Das Erzeugen ist die Thätigkeit eines Individuums, welche das Entstehen eines andern Individuums gleicher Art zur Folge hat; es kann nicht ohne Mitwirkung der Naturkräfte geschehen; das Erschaffen geht dagegen von Gott allein aus.

357. A. II. K. 12. (S. 147.) D. h. deutlicher: Von dem hängt es auch allein ab, es zu zerstören; d. h. in keinem von Gott erschaffenen Dinge liegt die Nothwendigkeit, dass es wieder untergehen müsse; dies hängt nur von Gott ab. Diese Sätze gehen gegen Diejenigen, welche aus der Natur des Menschen an sich auch die Sterblichkeit seiner Seele beweisen wollen.

358. A. II. K. 12. Unsterblichkeit. (S. 148.) D. h. aus der Allmacht Gottes folgt nur die Möglichkeit, dass Gott sie vernichten kann; hier handelt es sich aber nur um die Unsterblichkeit nach dem Zustande, wie Gott die Welt wirklich erschaffen hat.

359. A. II. K. 12. (S. 148.) Dies ist in diesem Werke nicht geschehen; Sp. verwechselt damit das, was er in seiner Abhandlung „Ueber Gott und den Menschen“ sagen will. Man vergl. Ethik I, L. 7.

360. A. II. K. 12. (S. 148.) Dieser Schluss ist im Sinne des Desc. logisch richtig, weil nach Desc. die Seele eine Substanz ist; allein nach Sp.'s eigener Ansicht ist dieser Schluss falsch, weil da die menschliche Seele nur ein Modus an der Substanz Gottes ist. Ethik I, L. 14. 15. II, L. 10. Die eigene Ansicht Sp.'s über die Unsterblichkeit der Seele ist Ethik V, L. 22 ausgesprochen;

sie stimmt genau mit der Ansicht des Aristoteles; nur der denkende Theil der Seele (*λογος*), welcher die wahren Vorstellungen von den Wesen der Dinge enthält, ist danach unsterblich; dieser Theil der Seele bildet einen Theil des Denkens Gottes selbst. Man sehe Erl. 25 zu V. Buch der Ethik. (B. V, 173.) Hiernach hat man das Folgende nur als eine Darstellung der aus den Ansichten von Desc. abfließenden Folgen zu nehmen. Auch hier mag Sp. aus Rücksicht auf seine Schüler mit seiner eigenen Ansicht zurückgehalten haben.

361. A. II. K. 12. (S. 148.) Diese Unterscheidung zwischen einem Geschehen gegen die Natur und über die Natur wird in der theologisch-politischen Abhandlung von Sp. Kap. 6 gemissbilligt; obgleich mit Unrecht; man sehe Erl. 69 zu dieser Stelle. Auch hier wie in der nun folgenden Lehre vom Willen giebt Sp. nur die Ansichten von Desc.

362. A. II. K. 12. (S. 149.) Diese Definition des Denkens ist sehr unzureichend; das Bejahen und Verneinen ist nur die Beziehung des Inhaltes einer Vorstellung auf dessen Sein; aber ein grosser Theil des Denkens hat es gar nicht mit dem Seienden, sondern entweder mit den Dichtungen und Gebilden des verbindenden Denkens, mit den Plänen für die Zukunft oder mit blossen Beziehungen und Wissensarten zu thun.

363. A. II. K. 12. (S. 149.) Auch diese Definition weicht von der frühern (Lehrs. 15, Th. II. dieses Werkes) ab; dort wurde gerade das Bejahen und Verneinen als das Wollen dargelegt, während der Inhalt der Vorstellungen und Gedanken nicht zu dem Wollen gerechnet wurde. Man kann die hier gegebene Darstellung nur damit rechtfertigen, dass oben das Denken nur als das Bejahen und Verneinen definirt worden ist; mithin ist hiernach das Wollen jenes Bejahen und Verneinen, so weit es seine Ursache nur innerhalb der Seele selbst hat.

364. A. II. K. 12. Buridan's Esel. (S. 149.) Dies ist kein Beweis, sondern nur eine Vorausnahme des zu beweisenden Thema's. An sich soll der Buridan'sche Esel die Freiheit des Menschen beweisen; er ist aber dazu nicht geeignet, weil die Erfahrung nie den Fall in der

Reinheit bietet, wie sie in jenem Buridan'schen Falle gesetzt ist.

365. A. II. K. 12. (S. 149.) Man sehe Erl. 95.

366. A. II. K. 12. (S. 150.) Auch diese Gründe drehen sich im Kreise; sie benutzen die Freiheit des Willens zum Beweise seiner Freiheit. Die 4te Meditation von Desc. handelt weniger von der Freiheit des Willens als davon, dass das Falsche und der Irrthum nur ein Negatives und ein Mangel sind.

367. A. II. K. 12. Wille und Begehren. (S. 150.) Hieraus erhellt, dass die Streitfrage über die Freiheit des Willens von Desc. und Sp. ganz verschoben wird. Aus dem Begehren wird sie in das Fürwahrhalten und Urtheilen verlegt. Nun hat bis dahin kein Vertheidiger der Willensfreiheit sie in dieses Fürwahrhalten gelegt; vielmehr ist dies Fürwahrhalten oder die in den Fundamentalsätzen (B. I. 68.) liegende Nöthigung, das, was ihnen entspricht, für wahr zu halten, immer als ein solches erachtet worden, wo der Mensch keine Wahl hat, sondern an die Gesetze des Denkens und die Ursachen der Gewissheit oder des Zweifels mit Nothwendigkeit gebunden ist. Auf dieser Nothwendigkeit, die für alle Menschen gilt, beruht überhaupt die Gültigkeit des Wahren und der Wissenschaften für alle Menschen. Hinge dies Bejahen und Verneinen oder dieses Fürwahrhalten und Fürfalschhalten von dem Belieben des Einzelnen ab, so gäbe es keine allgemeinen Wahrheiten; selbst die mathematischen Lehrsätze brauchte dann Niemand für wahr zu halten. Sp. beruft sich zum Beweise seiner Ansicht auf den Zweifel an Allem, mit dem Desc. seine Meditationen beginnt. Allein selbst dieser Zweifel ist nicht willkürlich, sondern geht aus Ursachen hervor, die Desc. ausführlich darlegt, und die nach festen Gesetzen den Zweifel bei allen Menschen bewirken. Nur deshalb, weil Desc. selbst an diese zwingende Kraft seiner Gründe glaubt, trägt er überhaupt diesen Zweifel vor.

Im Denken, so weit es sich mit dem Erkennen des Seienden oder mit dem Wahren, also mit dem Bejahen und Verneinen beschäftigt, giebt es deshalb keine Frei-

heit, und zwar zum grossen Glücke für die Menschheit. Dagegen wird die Freiheit von ihren Vertheidigern lediglich in das Wollen und Begehren verlegt, wobei das Wollen ebenfalls nur als eine Art des Begehrens gilt. Nur hier wird für das Wollen und das daraus abfliessende Handeln eine Wahlfreiheit behauptet, die sich mit jener Nothwendigkeit des Fürwahrhaltens sehr wohl verträgt, da der Mensch, wie Sp. anerkennt, auch das für schlecht Erkannte wollen oder begehren kann. Aber falsch ist es, wenn Sp. dies so verdreht, dass man auch das Schlechte für ein Gutes halten, d. h. das für schlecht Erkannte mit Ueberzeugung für ein Gutes halten könne; denn um den blossen Irrthum handelt es sich hier nicht. Gerade dies verkehrte Fürwahrhalten ist dem Menschen unmöglich; wohl aber kann er das für schlecht Erkannte begehren und wählen.

Aus alledem ergibt sich, dass Desc. und hier Sp., als sein Ausleger, vielmehr die Gegner der Willensfreiheit sind, wenn man das Wort in seinem rechten und allgemein gebräuchlichen Sinne nimmt. Desc. erkennt die Nothwendigkeit des Begehrens an; der Mensch kann das für schlecht Erkannte nicht begehren, er muss es nach Desc. verabscheuen; der Wille ist unbedingt dem Denken und dem Urtheil über Gut und Schlecht unterworfen. Die Freiheit soll nach Desc. nur in dem Urtheilen liegen, wo gerade alle Welt die Nothwendigkeit anerkennt, mit der jeder Mensch an die Gesetze des Fürwahrhaltens gebunden ist; eine Nothwendigkeit, die auch Desc. und Sp. auf jeder Seite thatsächlich dadurch anerkennen, dass sie für ihre Behauptungen Gründe und Beweise beibringen, die völlig unnütz wären, wenn sie keine zwingende und überzeugende Gewalt für den Leser besässen.

368. A. II. K. 12. Wille. (S. 151.) Dieses sind die Worte des Gegners von Sp., des Heerebord, dessen Beweis hier nicht recht passt, weil er das Wollen in seinem gewöhnlichen Sinne und nicht als Fürwahrhalten auffasst. Indess sind seine Worte auch an sich dunkel. Der Sinn dieser und der folgenden Stelle ist: Wenn der Wille unbestimmt (frei) ist, d. h. wenn er sich gleichgültig verhält, wenn keine Gründe von aussen ihn (mit

Nothwendigkeit) bestimmen können, so kann er auch sich selbst nicht bestimmen; denn er kann dann aus seiner Natur nicht heraus, deren Wesen die Unbestimmtheit ist; er kann nicht zugleich bestimmt und unbestimmt sein, was der Fall sein müsste, wenn der Wille (also das Unbestimmte) sich selbst bestimmte, d. h. das Unbestimmte sich selbst vernichtete. — Der Nerv dieses geistreichen Gedankens liegt darin, dass in der Freiheit des Willens ein Widerspruch steckt, indem das „Sich selbst bestimmen“ zugleich ein Bestimmt- und ein Unbestimmtsein zu derselben Zeit in demselben Subjekte setzt. Es ist der ähnliche Widerspruch wie mit der *Causa sui*, wo dieselbe Sache in Einem die Ursache und auch die Wirkung dieser Ursache sein soll. Auch Hegel hat diesen Widerspruch in seinem spekulativen Begriff der Freiheit aufgenommen. (Hegel's Werke, B. VIII. 40.)

369. A. II. K. 12. (S. 151.) Dies ist ein unredlicher Einwand; Sp. konnte deutlich aus der Schrift von Heerebord entnehmen, dass er die Freiheit auf den Willen (als Begehren) und nicht auf das Fürwahrhalten und Denken (als Bejahen und Verneinen) bezog, und dieses Begehren hat ja auch Sp. in seiner Ethik als einen Zustand der Seele anerkannt.

370. A. II. K. 12. (S. 151.) Jeder Leser wird bemerken, dass diese Erwiderung des Sp. kein Beweis ist, sondern nur das dreiste Behaupten dessen, was erst bewiesen werden soll.

371. A. II. K. 12. (S. 152.) Unter „bestimmt“ ist zu verstehen „von Gott oder von Natur so beschaffen, dass die Seele Alles für wahr halten müsste, oder „Etwas weder für wahr noch für unwahr halten könnte.“

372. A. II. K. 12. (S. 152.) Dieser Beweis ist aber nicht geführt worden; nur der Satz selbst ist wiederholt behauptet worden.

373. A. II. K. 12. (S. 152.) Es ist damit die *ὄλη* des Aristoteles, als eines der von ihm aufgestellten vier Prinzipien (*ἀρχαί*) der Welt, gemeint.

374. A. II. K. 12. (S. 152.) Dies „unbestimmt“ soll heissen: dass er sich nicht aus sich selbst bestimmen oder nicht frei sein kann.

375. A. II. K. 12. (S. 152.) Auch hier dreht sich Sp. in dem blossen Wiederholen des Beweissatzes, ohne den Beweis selbst beizubringen.

376. A. II. K. 12. (S. 152.) D. h. wenn der Wille nicht von Gott so geschaffen wäre, dass er sich selbst bestimmen könnte. Man sehe Erl. 374.

377. A. II. K. 12. (S. 153.) D. h. nicht als einen solchen, der sich aus sich selbst bestimmen kann.

378. A. II. K. 12. (S. 153.) Wenn die Beweisführung Sp.'s für die Freiheit des Willens, sowohl im natürlichen Sinne des Wortes als in dem Sinne von Bejahen und Verneinen aufgefasst, so überaus schwach erscheint, so mag dies wohl damit zusammenhängen, dass Sp. hier eine fremde Ansicht vertreten musste, die mit seiner eigenen Ueberzeugung in Widerspruch stand.

379. A. II. K. 12. (S. 153.) Man sehe § 48. I. der Prinzipien.

380. A. II. K. 12. (S. 153.) Sp. behandelt diese Begriffe als scholastische Gebilde, die keine ernsthafte Widerlegung verdienen. Man sehe Erl. 236.

381. A. II. K. 12. (S. 153.) Das schliessliche Urtheil über dieses Werk Sp.'s ist in der Vorrede bereits ausgesprochen worden; der Leser wird nunmehr im Stande sein, die Richtigkeit des dort Gesagten selbst zu beurtheilen.

