

Paragraaf Over Spinoza
(§. 165, p 321 - 342) in:

Jakob Friedrich Fries, *Die
Geschichte der Philosophie
dargestellt nach den
Fortschritten ihrer
wissenschaftlichen Entwicklung.*
Verlag der Buchhandlung des
Waisenhauses, Halle, 1837.

Fries gaf het boek als motto een
uitspraak van Spinoza mee:

Scio me veram intelligere
philosophiam

Die
Geschichte der Philosophie

dargestellt

nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen
Entwicklung

von

Jakob Friedrich Fries,

Doctor der Philosophie und Medicin, Großherzogl. Sächs. Geh.
Hofrath und ordentlichem Professor der Physik und Mathematik
zu Jena, correspondirendem Mitglied der Königl. Akademien
der Wissenschaften zu Berlin und München.

Erster Band.

Scio me veram intelligere philosophiam
Spinoza.

Halle,

Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.

1837.

3. Spinoza. §. 165.

Noch härter bildete unter derselben Gedankenverwechselung Spinoza seine philosophischen Ansichten aus. [322]

Baruch Spinoza, ein Jude von portugiesischer Abstammung, geboren 1632 in Amsterdam, entsprach in Leben und Charakter dem Ideal eines Philosophen. Schon in der Jugend wurde er wegen seiner freien Denkungsart verfolgt und aus Amsterdam verdrängt; er zog sich in die Stille zurück, lebte anspruchlos bescheiden nur seiner Wissenschaft, seinem geringen Vermögen mit Glasschleifen, Zeichnen und Portraitmalen nachhelfend, und wies die vortheilhaftesten Anträge ab, um sich die völlige Denkfreiheit zu behaupten. Er starb schon 1677 im Haag, erst 45 Jahre alt. Im Jahre 1663 ließ er ein Werk über die Philosophie des Descartes und 1670 einen **tractatus theologico-politicus** über Denkfreiheit drucken, welcher große Aufmerksamkeit erregte, wiederholt verboten, aber um so mehr gelesen wurde. Erst nach seinem Tode gab sein Freund Ludwig Meier zu diesem noch sein Hauptwerk unter dem Titel **Ethica**, nebst zwei unvollendeten Abhandlungen **de intellectus emendatione** und

tractatus politicus heraus. Das Eigenthümliche seiner Lehre ist ein streng durchgeführter Pantheismus, den man ihm oft Atheismus genannt hat. Aus der **Ethica** müssen wir diese seine Lehre und aus der Abhandlung **de intellectus emendatione** seine methodischen Ansichten kennen lernen. Diese seine Lehre hat den größten Wechsel der Beurtheilungen erfahren. Auf das Heftigste von Juden und Christen verschritten, fand sie nur wenige treue Anhänger und wurde fast vergessen; doch folgte Leibnitz in Vielem dem Spinoza, und später wurde bei uns vorzüglich durch Lessing, Jakobi und nachmals Schelling die Aufmerksamkeit wieder sehr auf ihn zurück gelenkt. Wir müssen ihm anerkennen, daß er sich für die Zeit, in der man Naturbegriff und Idee noch nicht zu unterscheiden wußte, [323] eine sehr imponirende Aufgabe stellte und ein sehr klares Bild von seiner Weltansicht gab. Aber seine Ausführung der Lehre kann ich nicht so bedeutend finden, wie viele der Unsrigen. Ich kann gar nicht beistimmen, wenn Jakobi und seine Freunde hier von einem einzig haltbaren und in sich einstimmigen System der Vernunft sprechen. Ich muß die ihm so viel gerühmte Consequenz in Anspruch nehmen und behaupten, daß es die Prüfung weder nach den scholastischen Belehrungen, so wie Occam sie gegeben hat, noch nach neueren Ansichten aushält.

1) Wir erhalten die Uebersicht am leichtesten, wenn wir nach Weltansicht und Dialektik unterscheiden. Spinoza sagt selbst von seiner Lehre, daß er sie von den Rabbinen erhalten habe, und das kann man seiner Weltansicht wohl zugeben; aber die Dialektik ist ganz von Descartes empfangen, jedoch in einer sehr einfachen Weise fortgebildet. Auch der Weltansicht nach geht er mit Descartes von der Idee der Gottheit aus und mit Descartes Scheidung von Körper und Geist weiter, hier aber mit neoplatonischen Reminiscenzen. Anstatt nun, daß Descartes richtig dem Menschen eine adäquate Erkenntniß Gottes absprach, und demgemäß zwischen Wissenschaft und Glaube theilen konnte, dann aber nur der Wissenschaft weiter folgte, postulirt Spinoza diese adäquate Erkenntniß Gottes und findet sie unmittelbar in Descartes Idee von Gott als der alleinigen Substanz. Mit dieser Umstellung der Gedanken ist im Grunde der ganze Unterschied des Systems zwischen Descartes und Spinoza bestimmt. Spinoza's Eigenthum im ganzen System bleibt dabei im Grunde nur seine Fortbildung der cartesischen Dialektik vor allem mit der entschiedenen Vorliebe der methodus mathematica oder der synthetischen demonstrativen Methode, so wie er sie [324] **de Intellectus emendatione** entwickelt und im ersten Buch der **Ethica** angewendet hat.

Seine freilich unvollendet gebliebene Abhandlung über die Methode bewegt sich in höchst unklaren Gedanken, welche eigentlich nur für die Nachweisung verbunden zu sein scheinen, daß die wahre Erkenntniß einzig aus seiner Idee der Gottheit als der vollkommenen Realiät, der einzigen Substanz sich entwickeln dürfe. Für die einzig sichere Erkenntnißart erklärt er die Perception einer Sache aus ihrem bloßen Wesen oder durch ihre nächste Ursache *, und für dieses bloße Wesen erklärt er dann certitudo, welche die Vorstellung der **essentia formalis** sei, für die **essentia obiectiva** selbst, welche er auch die **idea adaequata** eines Dinges nennt. Er bleibt Denken und Erkennen ganz ununterschieden, ja er seßt die Falschheit

* Perception, ubi res percipitur per solam suam essentiam vel per cognitionem suae proximae causae.

geradezu nur dahinein, daß etwas von einer Sache behauptet wird, was in dem Begriffe, den wir uns von ihr gebildet haben, nicht enthalten ist[†]. Dabei warnt er wol, aus den Axiomen für sich Seine Ableitungen zumachen, nicht von allgemeinen Abstractionen auszugehen, sondern unsere Ideen nur von physischen oder realen Gegenständen abzuleiten; aber die ganze Lehre bleibt doch der härteste logische Dogmatismus, da die **idea adaequata** nur durch Definitionen und Demonstrationen festgestellt werden soll, und zwar in der Weise, daß wir nur von der Idee der vollkommen Realität ausgehen. [325]

In der That vereitelt er schon damit sein ganzes demonstrirendes System, daß er schon voraus seine Axiome für unfruchtbar erklärt und seine Gegenstände anderen physischen Erkenntnissen entlehnen will. Schon darum bleibt seine ewige Einheit ein bloßes Wort, welches keine klare Anwendung zuläßt. Diese seine methodische Regel sagt eigentlich dasselbe, was Kant später aussprach, die philosophischen Principien sind nur Kriterien und keine constitutiven Grundsätze. Sollte aber dies Bedeutung gewinnen, so durfte er sie nicht dogmatisch und nach demonstrativer Methode an die Spitze stellen, wie er doch allein thut. Daher wird sein ganzes System nur eine unbegründete hypothetische Physik.

Descartes Unterschied zwischen den Sätzen, die ein Dasein behaupten, und den nothwendigen Wahrheiten beachtet er nicht, denn er will es gar nicht mit der Erkenntniß veränderlicher, sondern nur mit den unveränderlichen und ewigen Dingen zu thun haben. Diese erklärt er für einzelne Dinge, welche aber wegen ihrer Allgegenwart und ausgedehntesten Macht als die Universalien, als die Geschlechter der Definitionen von den einzelnen veränderlichen Dingen und als die nächsten Ursachen aller Dinge gedacht werden. Diese ewigen Dinge sollen nun durch eine vollkommene Definition, welche das innere Wesen einer Sache erklärt, festgehalten werden und diese Erklärungen unerschaffener Dinge müssen alle Ursache ausschließen, das Ding darf zu seiner Erklärung nichts anderes, als sein Sein voraussetzen; es muß durch die Definition die Möglichkeit der Frage, ob das Ding sei, aufgehoben sein. So soll also das Dasein mit Nothwendigkeit in eine Definition gelegt werden, d. h. Spinoza macht den Fehler des Anselmus und Descartes im ontologischen Beweise für Gottes Dasein schon ganz allgemein in der Logik, und [326] stellt so den logischen Dogmatismus ganz streng systematisch auf. Diese methodische Unklarheit bleibt nun auch in der Grundlage seiner Lehre im ersten Buche der Ethica. Ich muß den Fehler dieser Grundlage genauer besprechen, weil er uns hier zum ersten Male in dieser Schärfe begegnet, und diese Darstellung wegen einer Consequenz gerühmt worden ist, die ihr gar nicht zukommt.

2) Spinoza stellt eine Reihe Definitionen, dann Axiome an die Spitze und ordnet diesen eine Reihe von Lehrsätzen unter, wie folgt.

Definitionen.

1) Unter Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, dessen Wesenheit das Dasein einschließt, oder dessen Natur nicht anders, als existirend gedacht werden kann. (**Per**

[†] Falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius, quem formavimus, conceptu non continentur

causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest [327] concipi, nisi existens.)

Dieses Verhältniß von essentia und existentia erinnert uns wieder an Wilhelm und Abälard. Indem Spinoza die Belehrung des Occam nicht achtet, macht er die Verwirrung der Begriffe, welche hier den Irrthum der ganzen Lehre veranlaßt, in der verworrenen Vorstellung desjenigen, dessen Natur nicht anders als existirend gedacht werden kann, da doch der denkende Verstand für sich das Dasein keines bestimmten Dinges erkennen kann, sondern es immer aus der anschaulichen Erkenntniß aufnehmen muß.

2) Ein Ding heißt in seiner Art begrenzt, wenn es durch ein anderes, das von gleicher Natur ist, beschränkt werden kann. (**Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia eiusdem naturae terminari potest.**) [327]

3) Unter **Substanz** verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, das heißt das, dessen Begriff nicht des Begriffes von einem andern Dinge bedarf, aus welchem es gebildet werden muß.

4) Unter **attributum** verstehe ich das, was der Verstand von einer Substanz erkennt (percipit), als die Wesenheit derselben ausmachend.

5) Unter **modus** verstehe ich die affectiones der Substanz, oder das, was in einem andern ist, durch welches es auch begriffen wird.

6) Unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Wesen, das ist eine Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Ich sage: absolut unendlich, und nicht in seiner Art unendlich, denn von dem letzten können unendliche Attribute verneint werden; aber zu dem Wesen des absolut Unendlichen gehört alles, was eine Wesenheit ausdrückt, und es schließt gar keine Verneinung in sich ein.

Diese Definition von Gott birgt den zweiten Grundfehler der ganzen Lehre. Nämlich der Begriff, der sein nothwendiges Dasein schon in sich haben soll, ist dem Spinoza in der That schon Leibnitzens Inbegriff aller Realitäten. Er sagt anderwärts: **omnis determinatio est negatio**, alle Bestimmung eines Begriffes geschieht durch Verneinungen, wobei eben das schlechthin unendliche Wesen als der Inbegriff aller Bejahungen, die Vereinigung aller Realitäten vorausgesetzt wird. Das Axiom des Daseins dieses alle Realitäten enthaltenden Wesens, hätte er besser schlechthin an die Spitze seiner Lehre gestellt, ohne dafür einen Beweis zu suchen.

7) Frei heißt dasjenige Ding, welches allein durch die Nothwendigkeit seiner Natur existirt, und von sich [328] allein zum Wirken bestimmt wird. Nothwendig oder vielmehr gezwungen heißt dagegen dasjenige, was auf eine bestimmte Weise zum Dasein und Wirken von einem Andern bestimmt wird.

8) Ewigkeit ist die Existenz, in sofern sie als aus der bloßen Definition eines ewigen Dinges folgend gedacht wird.

Wieder ein Begriff, der nur der Voraussetzung einer Erkenntniß der Dinge durch bloßes Denken dient.

Axiome.

- 1) Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Anderen.
- 2) Dasjenige, was nicht durch ein Anderes gedacht werden kann, muß durch sich gedacht werden.
- 3) Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt die Wirkung nothwendig, und umgekehrt: sollte keine bestimmte Ursache gegeben sein, so kann unmöglich eine Wirkung folgen.
- 4) Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Ursache ab und schließt dieselbe ein.
- 5) Dinge, welche nichts mit einander gemein haben, können nicht wechselseitig durch einander gedacht werden, oder der Begriff des Einen schließt nicht den Begriff des Andern ein.
- 6) Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstände übereinstimmen.
- 7) Was als nicht existirend gedacht werden kam, dessen Wesenheit schließt die Existenz nicht ein.

Hieraus nun werden die Lehrsätze abgeleitet.

- 1) Die Substanz ist ihrer Natur nach eher als ihre Affectionen. [329]

Beweis. Folgt aus Def. 3. und 5.

- 2) Zwei Substanzen, welche verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein.

Spinoza sagt, dessen Beweis folge aus Def. 3. Denn jede Substanz muß in sich sein und durch sich gedacht werden, oder der Begriff der einen Substanz schließt den der andern nicht ein.

Dies genügt nicht. Für uns, weil es keinen Begriff von einer bestimmten Substanz giebt, sondern diese nur nach anschaulichen Verhältnissen erkannt und gedacht werden kann. Aber auch für Spinoza selbst nicht. Denn er giebt zu, daß eine Substanz viele Attribute haben kann, der Satz könnte ihm also nur gelten für Substanzen, die lauter verschiedene Attribute haben, es bleibt aber möglich, daß zwei Substanzen einige Attribute gemein haben und in anderen sich unterscheiden.

- 3) Von Dingen, welche nichts mit einander gemein haben, kann keins des andern Ursache sein.

Beweis folgt aus Ax. 4. und 5.

- 4) Zwei oder mehrere verschiedene Dinge werden entweder durch die Verschiedenheit der Attribute der Substanzen, oder durch die Verschiedenheit ihrer Affectionen unterschieden.

Beweis. Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern (Ax. 1.) d. i. (nach Def. 3. und 5.) außer dem Verstande giebt es nichts als entweder Substanzen oder deren Affectionen. Es giebt also außer dem Verstande nichts, wodurch mehrere Dinge unterschieden werden können als Substanzen, oder, was nach Ax. 4. dasselbe ist, ihre Attribute und deren Affectionen.

Hier ist der letzte Satz gar nicht bewiesen. Ein Ding für sich nach seinen inneren Bestimmungen kann ich nur [330] entweder nach seinen Attributen oder nach seinen Affectionen von anderen unterscheiden, aber neben dem kann ich es auch nach seinen äußeren Verhältnissen zu anderen Dingen vorstellen und darnach Verschiedenheiten und Unterschiede denken. Diese äußeren Verhältnisse war Spinoza gar nicht berechtigt hier zu ignorieren. Denn der Verstand für sich kann eben so wenig die Verschiedenheit der Attribute und Affectionen sich selbst ausdenken, als die äußeren Verhältnisse. Dadurch ermangelt Spinoza's Gedankengang durchaus der inneren Schärfe.

Dieser Lehrsatz sagt eigentlich: „es gibt keine numerischen, sondern nur spezifische Unterschiede unter den Dingen“ und ist so in der That das Axiom der spinozistischen Dialektik unter der Voraussetzung, ein Gegenstand könne in der Erkenntniß nur bestimmt werden, indem man dem Subject des kategorischen Urtheils Prädicate beilegt. Aber diese Prädicate kann der denkende Verstand eben so wenig, ohne Beihülfe der Anschauung, sich selbst geben, wie die äußeren Verhältnisse. Und dann auch dies zugegeben, kommen wir immer noch nicht zu Spinoza's Ziel.

Lehrsatz 5. sagt nemlich: in der Natur kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von einerlei Natur oder Attribut geben.

Beweis. Gäbe es mehrere verschiedene, so müßten sie nach dem vorhergehenden Lehrsatz entweder durch Verschiedenheit der Attribute oder der Affectionen unterschieden sein. Ist das erste, so wird man zugeben müssen, daß es nur eine von einerlei Attribut geben kann. Ist das zweite, so kann die Substanz, da sie von Natur eher ist, als ihre Affectionen (Lehrs. 1.), wenn sie mit Weglassung der Affectionen und an sich, das ist [331] (Def. 3. und 6.) der Wahrheit nach, betrachtet wird, nicht als verschieden von einer andern vorgestellt werden, d. i. nach Lehrsatz 4. es kann nicht mehrere, sondern nur eine Substanz geben.

Hier will ich die Beseitigung der Affectionen auf sich beruhen lassen, aber das erste schließt nicht. Spinoza läßt eine Vielheit von Attributen zu, welche von den Dingen bejaht und verneint werden können. Wir kommen also nur auf Leibnitzens Annahme, daß mehrere Substanzen manche Attribute gemein haben können, sich in anderen aber unterscheiden, die in der einen bejaht, in der anderen verneint sind. Die Möglichkeit einer Vielheit von Substanzen ist hier also nicht aufgehoben.

6) Eine Substanz kann nicht von einer andern Substanz und überall nicht hervorgebracht werden.

Dies folgt freilich aus Lehrs. 2., 3. und 5. in Verbindung mit einander, aber 2. und 5. sind nicht bewiesen.

7) Zur Natur der Substanz gehört Existenz.

Beweis. Die Substanz kann (nach Lehrs. 6.) nicht hervorgebracht werden; sie ist also Ursache ihrer selbst d. i. ihre Wesenheit schließt nothwendig Existenz ein, oder Existenz gehört zu ihrer Natur.

Dies ist nur ein undeutlicher Spruch, mit dem nichts gesagt ist, wenn man nicht schlechthin Denken und Erkennen mit einander verwechselt. So wird der erste Fehler im ontologischen

Beweise für Gottes Dasein damit ausgesprochen, und damit dann der Fehler, der allein die ganzen gesuchten Hauptgedanken in Lehrs. 11. 14. 15 trägt. [323]

11) Gott oder die aus unendlichen Attributen, deren jedes ein ewiges und unendliches Sein ausdrückt, bestehende Substanz existirt nothwendig.

14) Außer Gott kann keine Substanz sein, noch gedacht werden.

15) Alles, was ist, ist in Gott, nichts ist ohne Gott und nichts kann ohne Gott gedacht werden.

Lehrsatz 11. ist nur aus dem verworrenen Begriff 7. gefolgert, bezieht sich aber nicht eben auf die Idee Gottes, sondern sagt allgemein, jede Substanz existirt nothwendig. Es kommt also vorzüglich noch auf den Beweis an, das Gott die einzige Substanz sei, dieser wird aber nur aus dem falschen Lehrsatz 5. gefolgert.

Die ganze dialektische Feinheit, welche Spinoza aufgewendet hat, um sein System zu begründen, ist also nur eine Selbsttäuschung. Seine Weltansicht stieß nicht aus diesen Beweisen, sondern er hat sie in einer willkürlichen dem neoplatonischen ähnlichen Phantasie alle diesem voraus und kleidet die allgemeinen Unterlagen nur scheinbar in diese Schlüsse ein. Seine erste Voraussetzung ist schlechthin diese, daß Gott die einige unendliche untheilbare Substanz sei mit unendlichen Attributen und unendlichen Modificationen dieser Attribute. So nimmt er Gott als die **causa immanens** und nicht **causa transiens** aller Dinge, das heißt alle Dinge sind in der göttlichen Substanz als Inhärenzen in ihrem ewigen Grunde und nicht als Wirkungen außer ihm. Gottes unendliche Attribute nennt er dann als Ausdehnung und Denken. Während Descartes Gott nur das Denken beilegt, vereinigt er beides in der göttlichen Substanz. Auch die Ausdehnung in Gott ist eine, untheilbar und unendlich. So denkt sie unser reiner Verstand. Die abstracte und oberflächliche ge[333]meinere Ansicht, in der wir sie endlich und theilbar vorstellen, gehört nur den Scheinvorstellungen unserer Einbildungskraft. Gott in seinen unendlichen Attributen ist die **natura naturans**, in den unendlichen Modificationen dieser unendlichen Attribute die **natura naturata**. Hier ist Gott die **natura naturans** in der ewigen Einheit seines Wesens, die **natura naturata** aber die Welt, als Inbegriff des Endlichen und der gelegentlichen Ursachen. Allein darüber, wie nun aus der ewigen Einheit diese Endlichkeit hervorgehe, läßt sich hier nichts sagen und doch ist ohne diese Ableitung die ganze erste Lehre müßig. Mit dieser Hypothese vom Unterschiede der **natura naturans** und **natura naturata** hört eigentlich Spinoza's Lehre ganz auf, Philosophie zu sein, und geht nur in willkürliche Phantasien über. Denn darüber, wie aus der ewigen Einheit des göttlichen Wesens diese Endlichkeit hervorgehe, läßt sich gar nichts sagen. Wie in die ewige Einheit der göttlichen Substanz solche Modificationen mit Scheinvorstellungen der Einbildungskraft kommen sollen, bleibt unnachweislich, und doch ist ohne diese Ableitung die ganze erste Lehre von der einen Substanz eine müßige. So werden wir denn von da nur in Phantasien mit willkürlichen Hypothesen weiter geführt. Philosophisch würde mit der Lehre von der **natura naturata** nur etwas gesagt sein, wenn wir aus der Idee der einen einfachen ewigen Substanz abzuleiten vermöchten, warum und wie sie die unendlichen Attribute der Ausdehnung und des Denkens und deren unendliche Modificationen habe, aber mit dem Gedanken ist gar nichts anzufangen. Fragt man, warum schreibst du der Gottheit diese Attribute und Modificationen

zu, so ist die einzige Antwort, weil der Mensch sich keine anderen Attribute als Ausdehnung und Denken vorstellen kann und eine Welt voll Veränderungen vor[343]findet. Innere Konsequenz ist nicht in dem Gedanken, daß der ewig Eine eine unendliche Ausdehnung und ein unendliches Denken sei und damit wird diese ganze **natura naturata** eine willkürliche grundlose Hypothese, die Niemand glaublich finden wird.

3) Spinoza theilt sein System in der **Ethica** in fünf Bücher. Das erste von diesen enthält die besprochene Lehre von der einen Substanz mit unendlichen Attributen und deren Modifikationen. Das zweite giebt die Lehre von der Natur und dem Ursprünge des Geistes, das ist die Lehre von der **natura naturata**. Hier ist sein Bild von der Welt ganz nach dem Verhältnisse von Leib und Seele im thierisch-vernünftigen Leben des Menschen gezeichnet. So stellt er in Gott die beiden unendlichen Attribute Ausdehnung und Denken gegen einander und wird dann gleich auf das Verhältnis von Seele und Leib für den Menschen geführt.

Die Modifikationen der göttlichen Ausdehnung sind die Körper; die Modifikationen des göttlichen Denkens sind die Ideen in Gott, und diese sind die Geister, die einzelnen lebenden Wesen. Jede dieser Ideen hat ein Objekt und dieses ist der Körper einer jeden Seele. So nennt er die Seele den Begriff des Körpers und das Bewußtsein den Begriff von diesem Begriffe.

Da nun in der Einheit der göttlichen Substanz die Veränderungen in den Modifikationen der Ausdehnung und des Denkens einander immer vollkommen entsprechen, und der menschliche Geist die besondere Vorstellung ist, welche in Gott den menschlichen Körper zum Gegenstande hat, so muß alles, was sich im menschlichen Körper ereignet, von Gott, in sofern er das Wesen des menschlichen Geistes constituirt, das heißt, es muß von dem menschlichen Geiste vorgestellt und erkannt werden. [335]

Weil die Weisen der Einwirkung eines Körpers auf einen andern zugleich aus der Beschaffenheit des leidenden und des einwirkenden sich ergeben, so ist in der Vorstellung jeder Weise, wie der menschliche Körper von äußern Körpern afficirt wird, eine Anerkennung der Beschaffenheit des menschlichen Körpers und des äußeren einwirkenden enthalten. So gelangen wir zur Erkenntniß der Körperwelt.

Das dritte Buch handelt von dem Ursprünge und der Natur der Gemütsbewegungen, und das vierte von der menschlichen Knechtschaft oder der Macht der Gemüthsbewegungen.

Der menschliche Geist erkennt seinen Körper nicht unmittelbar, sondern nur gemäß der Einwirkungen anderer Körper auf ihn; er erkennt zwar sich selbst, aber nur dadurch, daß er sich seiner Vorstellungen von den auf den Körper erfolgenden Einwirkungen bewußt wird. Daraus folgt, daß der menschliche Geist, so oft er die Dinge nach der gemeinen Ordnung der Natur wahrnimmt, weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von einem äußeren Körper eine vollständig entsprechende (**adaequatam**), sondern nur eine verwirrte und verstümmelte Erkenntniß erhalte.

Alle Vorstellungen sind wahr, in sofern sie sich schlechthin in Gott finden. Also jede Idee, welche in uns absolut, vollständig entsprechend und vollkommen (**absoluta sive adaequata et perfecta**) ist, ist wahr. Falschheit besteht nur in dem Mangel einer Erkenntniß, welche

unvollständige oder verstümmelte und verwirrte Ideen in sich schließt. Alles, was allen Dingen gemein und eben so im Theil, wie im Ganzen vorhanden ist, kann nicht anders als vollständig entsprechend begriffen werden, denn [336] diese Ideen sind in Gott, in sofern er das Wesen des menschlichen Geistes constituirt. Wer eine solche wahre Vorstellung hat, weiß zugleich, daß er sie hat, und kann nicht an ihrer Wahrheit zweifeln. Die Vorstellungen besonderer Dinge aber können unangemessen bleiben, weil sie in Gott sind, nicht nur in wiefern er das Wesen unseres Geistes constituirt, sondern wiefern er auch noch andere Begriffe in sich enthält. Demgemäß stellt Spinoza der **idea adaequata** die durch den Körper bedingten Vorstellungen als bloße **imaginatioes**, als Scheinvorstellungen der Einbildungskraft entgegen, und bekommt demgemäß eine ganz andere Ansicht vom Irrthum als Descartes. Descartes fand den Grund des Irrthums in der Willkührlichkeit des Unheils, dem kann aber Spinoza nicht folgen, weil er den Willen nicht vom Erkenntnißvermögen trennt. Er sagt: Wille und Verstand sind nichts anderes, als das einzelne Wollen und Vorstellen (**singulares volitiones et ideae**). Aber einzelnes Wollen und Vorstellen sind eins und dasselbe, also sind auch Wille und Verstand eins und dasselbe.

So bekommt er ein ganz anderes Kriterium der Wahrheit als Descartes, wiewol er sich im Grunde von demselben Princip, nemlich der Idee der Wahrhaftigkeit Gottes leiten läßt. Nach Descartes waren die nothwendigen Wahrheiten wahr, weil sie ganz Eigenthum unseres Verstandes sind, nach Spinoza hingegen sind wir in ihnen ohne Irrthum, weil wir sie vollständig in Gott besitzen. Nach Descartes sind die Erkenntnisse vom Dasein der einzelnen Dinge als **perceptiones clarae et distinctae** wahr, weil Gott sie in uns gegeben hat, nach Spinoza aber sind diese durch Gott nur unvollkommen in uns bestimmt und also als **imaginatioes** gerade der Grund des Irrthums. [337]

4) Die Gleichstellung von Verstand und Willen bestimmt dann auch das eigenthümliche von den praktisch-philosophischen Ansichten des Spinoza, die aber höchst unvollkommen bleiben.

Er sagt, unser Handeln (**actio**) besteht darin, daß etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen vollständige und zureichende Ursache wir sind; unser leiden (**passio**) darin, daß wir nur theilweis Ursache sind. Eine vollständige Ursache ist aber die, deren Wirkungen aus ihr allein klar und deutlich erkannt werden können. In so weit also unser Geist vollständig angemessene Vorstellungen besitzt, handelt er nothwendig und in so weit er unangemessene Vorstellungen besitzt, leidet er nothwendig. So wird dem Spinoza alle Vollkommenheit des Geistes adäquate Erkenntniß und aller Mangel Irrthum in inadäquaten Vorstellungen. Er hat gar keine eignen Grundbegriffe für den Willen und die Thatkraft unsers Geistes, sondern sagt nur: von nichts wissen wir sicher, daß es gut oder böse sei als von dem, welches wahrhaft zur verständigen Erkenntniß führt, oder verhindert, daß unsre verständige Erkenntniß beschränkt werde †. Und legt dann einen Trieb der Selbsterhaltung zu Grunde,

† Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id, quod ad intelligendum revera conducit, vel impedire potest, quo minus intelligamus. [E IV p. XXVII]

den er nur metaphysisch für alle Dinge bestimmt. Der Trieb, sagt er, mit welchem jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, ist nichts anders als die thätige Wesenheit des Dinges [§].

Wird dieser Trieb nur auf die Seele bezogen, so heißt er Wille; wird er zugleich auch auf den Körper bezogen, [338]so heißt er **appetitus** und ist dieser mit Bewußtsein begleitet, **cupiditas**.^{**}

Unter Affect verstehe ich die Einwirkungen auf den Körper (**corporis affectiones**), durch welche die Kraft des Körpers zu handeln vermehrt oder vermindert, begünstigt oder beschränkt wird, und zugleich die Vorstellungen von diesen Einwirkungen. Unter Freude verstehe ich den leidenden Zustand der Seele (**passionem**), wodurch sie zu größerer Vollkommenheit gelangt; unter Traurigkeit denjenigen, in welchen sie zu geringerer Vollkommenheit gelangt. Liebe ist Freude, Haß Traurigkeit begleitet von der Vorstellung einer äußern Ursache. Erkenntniß des Guten und Bösen ist nichts anderes als Freude oder Traurigkeit, so fern wir uns ihrer bewußt sind.

Unter Tugend und Kraft verstehe ich dasselbe. Um so mehr jemand seinen Vortheil zu suchen versteht, das heißt, je mehr er sein Sein zu bewahren strebt und vermag, desto mehr Tugend besitzt er. ⁺⁺

Mit dieser Lehre, daß die Willenskraft nur auf die Selbsterhaltung gerichtet sei, und das Wesen der Seele nur im Erkennen bestehe, ist der Consequenz nach eine unsäglich dürre Welt- und Lebensansicht Atheismus gescholten haben.

Wenn Aristotels und so vielen nach ihm gleich die betrachtende Lebensweise für die höchste und das be[339]schauende leben allein für das göttliche erklärt haben, so blieb jenen doch in dem Gegenstand der Beschauung noch der erhabene Gedanke des höchsten Gutes und der ewigen Schönheit. Aber hier, wo alle Selbstständigkeit der Vorstellung des Guten, somit auch des Rechtes abgeleugnet wird, bliebe nur ein gehaltloses Erkennen, man weiß nicht wessen, denn obwohl man auf Gott hingewiesen wird, so lebt doch dieser auch nur im Erkennen aller Ausdehnung und alles Denkens und im Streben sich darin selbst zu erhalten.

So erklärt Spinoza in den allgemeinen Betrachtungen des ersten Buches Gott für frei darin, daß er nach der Nothwendigkeit seines Wesens handelt, spricht aber dieser freien Wirksamkeit alle Zwecke, alle Endursache ab. Dieses nun anfangs sehr klar und richtig darin, daß er die menschlichen Vorstellungen von Vermittelung und Herbeiführung des Guten Gottes unwürdig und nur einem endlichen Geist anpassend erklärt, und also darum auch von aller falschen Anmaßung frei bleibt, mit menschlichem Verstande die Zwecke Gottes erkennen zu wollen. Hier aber steht der Gedanke doch sehr übel. Denn, wenn wir die

[§] Conatus, quo unaquaeque res in suo esse persevearre [sic, perseverare] conatus, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. [E II, p VII]

^{**} Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur, sed cum ad mentem et corpus simul refertur [vocatur] appetitus; - cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia. [E III, p IX, s]

⁺⁺ Per virtutem et potentiam idem intelligo. [E IV def VIII]

Quo magis unusquisque suum utile quaerere h.e. suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est. [E IV, p XX]

Selbstständigkeit der höchsten Idee des Guten aufheben, so bleibt nichts als ein todter Mechanismus der Natur, welchen zu erkennen, das einzige traurige Schicksal des Geistes sein soll. Aber dieser trostlose Gedanke ist nur eine Consequenz der Lehre, welcher der bescheidene und wohlwollende Spinoza nicht treu bleibt, sondern er schließt in einer ganz andern Weise ab, indem er zum Schluß doch die neoplatonische Idee der Anschauung Gottes borgt, und in der Idee von Gott als dem vollkommensten Wesen mit der Vollkommenheit doch ein an sich Gutes voraussetzt. [340]

Sein fünftes Buch handelt nämlich von der menschlichen Freiheit oder der Macht der menschlichen Erkenntnißthätigkeit.

Tugendhaft handeln ist nichts anders als den Gesetzen der eignen Natur gemäß handeln. Aber wir handeln nur soweit wir wahrhaft erkennen. Das Wesen unfrei Vernunft besteht nur in klar und deutlich Erkennen. Daher besteht alles, was wir vernunftmäßig erstreben, nur im Erkennen, und darin also auch das tugendhaft handeln. Unser höchstes Gut und unsre höchste Tugend ist also Gott erkennen.

Dies höchste Gut ist allen Tugendhaften gemeinschaftlich, und alle können auf gleiche Weise sich desselben erfreuen. Ein Jeder wird es auch dem Andern wünschen, um so mehr, je mehr er Gotteserkenntniß besitzt.

Wir vermögen uns von jedem unsrer Affecte oder doch von den meisten eine klare und deutliche Vorstellung zu machen, und so weit dies gelingt, verwandeln wir das Leiden in Handeln und darin besteht unsre Freiheit, in der wir tugendhaft handeln. Damit wird aber auch unser Geist von den vom Körper abhängigen Einbildungen und Erkenntnissen der einzelnen Dinge in Raum und Zeit befreit und nach seinem unsterblichen Theile, in dem sein Wesen in Gott gegründet ist, zur denkenden Erkenntniß, deren Geistesauge die Demonstrationen sind, erhoben, und somit zur ewigen Gotteserkenntniß und Liebe gegen Gott geführt. So ist in der reinen denkenden Erkenntniß unsre höchste Tugend und unser höchster Friede, die Freiheit des Geistes in der verständigen Liebe zu Gott (**amor intellectualis Dei**) gegeben, in welcher Gott sich selbst liebt und wir in ihm leben.

Die Welt in Zeit und Raum ist ihm eigentlich nur der Gegenstand der Einbildung und menschlicher Schein[341]vorstellungen, aber diese Gedanken handhabt er mit keiner Konsequenz und kann es auch nicht, weil er sich eine adäquate Erkenntniß von Gottes ewigem Wesen zutraut, mit der er das Vorkommen von Irrthum und Scheinvorstellung in der Welt überhaupt nicht reimen kann. So sagt er sehr inconsequent auf die Frage, warum Gott die Menschen nicht so geschaffen, daß sie sich nur durch die Vernunft beherrschen lassen, zur Antwort: weil es Gott nicht an Materie fehlte, um alles von dem untersten bis zum höchsten Grade der Vollkommenheit hervorzubringen, oder richtiger, weil die Gesetze der göttlichen Natur so weit umfassend sind, daß sie zu Hervorbringung alles dessen, was von einem unendlichen Verstand vorgestellt werden kann, hinreichend waren^{**}. Hier werden

^{**} *lis autem, qui quaerunt, cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur, nihil aliud respondeo, quam quia ei non defuit materia ad omnia ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum creanda; vel magis proprie loquendo, quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad*

wir also ganz auf die Vorstellung zurückgeführt, die wir schon bei Augustinus fanden, nur daß wunderlicherweise hier alle dieses Unvollkommene immer im göttlichen Wesen selbst ist.

Diese ganze Metaphysik der Schüler des Descartes neigt schon mit ihrem System der gelegentlichen Ursachen nothwendig zum transcendentalen Idealismus hin, indem sie die Incongruenz der menschlichen Wissenschaft mit den Ideen des göttlichen fühlen läßt. Aber man wird sich darüber nicht klar, weil man sich daneben doch immer die Gottheit als den höchsten wissenschaftlichen Erklärungsgrund denkt. So setzt sich die Lehre bis auf Leibnitz [342] mit diesem Fehler fort. Zunächst aber kam es noch darauf an, den Fehler selbst noch fühlbarer zu machen, und das ergab sich vor allem durch die Fortbildung unsrer Angelegenheiten, welche Newton brachte.

4. Newton § 166

Colofon

Van <http://books.google.nl/books?id=hdxRAAAAMAAJ>

De paragraaf over Spinoza:

<http://books.google.nl/books?id=hdxRAAAAMAAJ&vq=Spinoza&pg=RA1-PA321#v=onepage&q&f=false>

De daarin te vinden zgn “platte tekst” vergde nog zeer vele handmatige aanpassingen, vanwege het in gotische letters gedrukte origineel. Deze na bewerking beter leesbare tekst is op 30 april 2010 op internet gebracht met de url

http://www.benedictusdespinoza.nl/lit/Jakob_Friedrich_Fries_Spinoza.pdf

omnia, quae ab aliquot[t] infinito intellectu concipi possunt, producenda[, ut pro positione 16. Demonstravi]. [E I, Appendix]