

Kant und Spinoza.

Von Friedrich Heman in Basel.

Kant und Spinoza haben das eigentümliche Geschick gemeinsam, dass sie sich noch nicht ausgelebt haben im Denken der Philosophierenden. So oft man es auch versucht hat, sie wie Gestorbene zu begraben und ihnen auf dem Kirchhof der Philosophiegeschichte marmorne Denkmäler zu setzen, sie sind immer wieder erwacht und auferstanden, haben Sarg und Grabstein gesprengt und sich aufs neue lebendig erwiesen. Oder wären es doch nicht sie selbst? Sind es vielleicht nur schattenhafte Gespenster, die unter ihrem Namen in den Köpfen der Nachwelt ihren Spuk treiben? Fast möchte man es glauben, wenn man da und dort behauptet, die beiden seien Arm in Arm einherschreitend ihnen erschienen. Wie dem aber auch sei, es ist immer ein Beweis dafür, dass die Philosophie jener grossen Geister noch nicht ad acta gelegt werden kann; dass die Probleme, die sie beschäftigten, noch immer ungelöst uns drücken; dass man noch keine endgiltige Lösung dafür gefunden hat; dass, wenn ihre Lösung auch nicht als zureichend und zweifellos kann angenommen werden, der zweifellose Wahrheitsgehalt, der doch auch darin steckt, noch nicht zur vollen Wirkung gekommen ist. Kant und Spinoza kommen unter uns nicht zur Ruhe, weil ihre Philosophie noch immer treibende Fermente zur Fortbildung unseres Denkens und Erkennens enthält, die sich noch nicht ausgewirkt haben.

Wenn es aber sicher ist, dass beider Philosophie solche Fermente enthält, und weder Kant noch Spinoza für abgethan gelten dürfen, so entsteht allerdings die Frage, wie verhalten sich denn diese beiden selber zu einander? Sind sie in den Punkten, die für unser heutiges Denken von Wichtigkeit sind, unter sich selbst einig oder nicht? Sind es dieselben Elemente ihrer beiden Systeme oder verschiedene, die wir zu beherzigen haben?

Nun ist kein Zweifel, dass es das Erkenntnisproblem ist, das uns von Kant her nicht zur Ruhe kommen lässt. Dagegen ist es Spinozas Theorie vom Verhältnis Gottes zur Welt, die am mächtigsten unsern Geist bewegt. Für unser heutiges Denken sind diese beiden Probleme am wichtigsten. Sie waren es auch für Kant und Spinoza, nur mit dem Unterschied, dass Kant das Erkenntnisproblem in das Centrum rückte und von hier aus das andere Problem zu lösen suchte; während für Spinoza das Verhältnis Gottes zur Welt im Mittelpunkt des Systems und zugleich an der Spitze desselben steht und von da aus auch das Erkenntnisproblem seine Lösung findet. Dieser formale und methodische Unterschied beider Systeme ist schon von ganz bedeutender Wichtigkeit, schliesst aber noch keine materiale Gegensätzlichkeit der Systeme ein. Inhaltlich könnten beide Philosophen in vollem oder teilweisem Einklang oder wenigstens unter einander nicht im Widerspruch und Gegensatz stehen. Dadurch würde das Gewicht ihrer Gedanken für uns bedeutend verstärkt, und die Verwertung ihres Denkens für unsere Bedürfnisse wesentlich erleichtert. Und dies sind die treibenden Motive und Gründe, warum einige gerade in unserer Zeit uns mit besonderem Eifer dieses Einklanges zwischen beiden zu versichern suchen.

Ganz anders verhält sich die Sache, wenn die Philosopheme beider Denker im Gegensatz und Widerspruch stehen. Da beginnen die grossen Schwierigkeiten. Wir müssen ja voraussetzen, dass beide Denker mit gleicher Konsequenz ihre Systeme durchgearbeitet haben, dass es also nicht Zufall und Willkür ist, wenn jeder von seinen Prinzipien aus zu andern Resultaten bezüglich jener Probleme gekommen ist. Wenn Kant von seiner Erkenntnistheorie aus dazu kommt, Gott und die Welt und ihr Verhältnis ganz anders zu bestimmen, als Spinoza, dann werden wir wohl, je mehr wir von Kants erkenntnistheoretischen Prinzipien anerkennen, umsoweniger mit Spinoza gehen können in der theologischen Frage. Und umgekehrt, je mehr uns Spinozas theologische Prinzipien anziehen, um so konsequenter werden wir auch Kants erkenntnistheoretische Prinzipien verwerfen müssen. Es scheint unmöglich, dass wir beiden Denkern die gleiche Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart zuschreiben, wenn sie sich beide etwa prinzipiell widersprechen und der eine das verneint, was der andere bejaht.

Das Verhältnis Kants zu Spinoza ist aber immer noch nicht klar gestellt. Weder ist ausgemacht, wie Kant über Spinozas

Philosophie geurteilt hat, noch wie die Systeme beider sich zu einander verhalten. Ja nicht einmal das ist festgestellt, wie weit und wie genau Kant mit Spinozas Schriften bekannt und vertraut war. Alle diese Fragen bedürfen noch einer endgiltigen Behandlung. Ihre Lösung wird nicht ohne praktische Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart sein. Wir möchten dazu wenigstens einen Beitrag liefern.

Doch wird nicht wohl thunlich sein, die drei Fragen gesondert zu behandeln, da sie zu eng mit einander verflochten sind und wir genötigt wären, bei jeder der Einzelfragen doch wieder immer auf dieselben Urkunden zurückzugreifen. Lohnender wird sein, in historischer Folge alle die Stellen in Kants Schriften zu betrachten, in denen er mit oder ohne Namensnennung von Spinoza, seinen einzelnen Gedanken und seinem System als ganzer Gedankenrichtung redet. In einem abschliessenden Kapitel mögen dann noch die allgemeinen und besonderen Ideengänge zur Sprache gebracht werden, die sachlich zur Entscheidung der Hauptfrage ins Gewicht fallen.

Das Verhältnis Kants zu Spinoza hat in neuester Zeit Dr. Max Grunwald in seiner preisgekrönten Schrift „Spinoza in Deutschland“, Berlin 1897, in dankenswerter Weise skizziert, wie es im Zusammenhang seiner Arbeit geschehen konnte, ohne jedoch Kants Vorlesungen über Metaphysik oder gar das opus posthumum zu berücksichtigen. Aber auch die aus den bekannten Schriften Kants entworfene Skizze giebt weder ein vollständiges Bild des Verhältnisses, noch kann sie für eine die Frage endgiltig entscheidende Antwort genommen werden, noch bietet sie auch nur hinreichende Gesichtspunkte dafür. Von früheren Schriften sind zu nennen eine Abhandlung von Prof. Reiff in der Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik, 29. Bd. 1856, S. 181—223. Sie ist aber unvollendet geblieben, indem der zweite Artikel nicht erschien. Ferner: Spinoza und Kant door Dr. H. J. Betz, 's Gravenhage 1883.

I. Kant über die mathematische Methode Spinozas.

Als Kant seine Kritik der reinen Vernunft schrieb, lag Spinoza, den sogar ein Bayle den „Systematiker des Atheismus“ genannt hatte, noch ganz unter dem Bann der Theologen und Philosophen. Niemand, der seinen Namen unbefleckt erhalten wollte, mochte mit dem Maledictus, dem Erzketzer, etwas zu thun haben.

Die Lobsprüche, welche ein Dippel und Edelmann ihm zollten,

waren nicht geeignet, besonnene Männer für Spinoza einzunehmen. Auch Jacobi hatte noch nicht verraten, welche Sympathie einen Lessing mit Spinoza verbunden hatte. In der öffentlichen Meinung galt es als eine schwere Verdächtigung, jemanden des Spinozismus zu zeihen und man liebte es, missliebige Schriftsteller in den Geruch des heimlichen Spinozismus zu bringen, um sie mundtot zu machen. Spinoza war das Gespenst, womit man alle schwachen Köpfe leicht zu schrecken vermochte, und sogar ein Leibniz hatte es für geraten gefunden, seine persönliche Bekanntschaft mit Spinoza möglichst zu vertuschen. Daher als 1785 der Jacobi-Mendelssohnsche Streit seine Wogen bis nach Königsberg trieb und man Kant gerne hineingezogen, gar zum Schiedsrichter gemacht hätte, zog es Kant vor, des öftern seine geringe Kenntnis der Spinozistischen Denkweise und Philosophie als Grund anzugeben, um aus dem kompromittierenden Spiel gelassen zu werden.¹⁾ Hamann konnte an Jacobi schreiben: „Kant ist mit Ihrem Vortrag und dem Inhalt der ganzen Aufgabe sehr zufrieden. Aus dem System des Spinoza hat er niemals einen Sinn ziehen können“. Und wiederum: „Kant hat mir gestanden, den Spinozismus niemals recht studiert zu haben“. Deshalb fasst Grunwald seine Ansicht über Kants persönliche Stellung zu Spinoza und dem Spinozismus ums Jahr 1785 dahin zusammen: „Doch zu dem Kernpunkt der Frage, zu Spinoza selbst, hatte Kant noch immer nicht bestimmte Stellung genommen, da er ihn ebensovienig wie Jacobis Schrift über ihn verstehen zu können offen bekennt.“²⁾

Nach Kants eigenen Aussagen gegenüber Hamann scheint allerdings kein anderes Urteil gefällt werden zu können, denn die Versicherungen Kants entsprechen gewiss der Sachlage. Kant hatte bisher eigentlich noch keine Veranlassung gehabt, sich eingehend in Spinozas System zu vertiefen und es gründlich durchzuarbeiten. Gleichwohl dürfen wir nicht vergessen, dass es hier für Kant von Vorteil war, seine Unkenntnis Spinozas nachdrücklich zu betonen und vielleicht sogar schärfer auszudrücken, als in Wirklichkeit der Fall war. Nach seinen Äußerungen an Hamann könnte man sogar vermuten, dass Kant seine Kenntnisse über Spinoza gar nicht aus direkter Quelle geschöpft habe; jedoch scheint mir das durchaus nicht der Fall zu sein. Denn wenn auch Spinozas in keiner der vorkritischen Schriften Erwähnung gethan wird, und auch die

¹⁾ Vgl. Grunwald a. a. O. S. 133 ff.

²⁾ a. a. O. 135.

Kr. d. r. V. den Namen Spinozas nicht ausspricht, so enthält gerade die Kritik d. r. V. eine längere Stelle, welche sich in erster Linie auf niemand anders denn auf Spinoza beziehen kann und welche beweist, dass, wenn er auch behaupten durfte, ihn „niemals recht“ studiert zu haben, er ihn doch aus der ersten Quelle kannte.

Diese Stelle steht gleich im ersten Abschnitt des ersten Hauptstücks der transscendentalen Methodenlehre. Die wichtige auf Spinoza bezügliche Stelle scheint bisher ganz übersehen worden zu sein. Der Abschnitt handelt von der Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauch und behandelt die Frage, ob die Philosophie sich des mathematischen Beweisverfahrens bedienen könne und dürfe.

„Die Mathematik,“ heisst es hier, „giebt den glänzendsten Beweis einer sich ohne Beihilfe der Erfahrung, von selbst glücklich erweiternden reinen Vernunft. Beispiele sind ansteckend, vornehmlich für dasselbe Vermögen, welches sich natürlicherweise schmeichelt, eben dasselbe Glück in anderen Fällen zu haben, welches ihm in einem Falle zu teil geworden. Daher hofft reine Vernunft im transscendentalen Gebrauche sich ebenso glücklich und gründlich erweitern zu können, als es ihr im mathematischen gelungen ist, wenn sie vornehmlich dieselbe Methode dort anwendet, die hier von so augenscheinlichem Nutzen gewesen ist. Es liegt uns also viel daran, zu wissen, ob die Methode, zur apodiktischen Gewissheit zu gelangen, die man in der letzteren Wissenschaft mathematisch nennt, mit derjenigen einerlei sei, womit man eben dieselbe Gewissheit in der Philosophie sucht, und die daselbst dogmatisch genannt werden müsste“. Kant legt nun den Unterschied zwischen philosophischer und mathematischer Erkenntnis dar: die erste ist Vernunft-erkenntnis aus Begriffen, die andere aber Konstruktion der Begriffe. Die erstere betrachtet das besondere nur im allgemeinen, die zweite das allgemeine nur im besonderen, ja im einzelnen.

Der wesentliche Unterschied zwischen Philosophie und Mathematik besteht nicht in einem Unterschied der Materie der Erkenntnis oder der Gegenstände, sondern in der Form der Erkenntnis. Man darf also nicht sagen, die Philosophie habe es mit der Qualität der Dinge, die Mathematik nur mit der Quantität derselben zu thun. Denn dieser Unterschied ist nicht der Grund, sondern nur die Folge ihrer verschiedenen Form und Methode.

Die Philosophie setzt Erfahrung voraus und abstrahiert daraus Vernunftbegriffe. Die Mathematik setzt Vernunftbegriffe voraus und

konstruiert daraus ihre Gegenstände. Ein Kegel kann anschaulich konstruiert werden aus blossen Begriffen ohne empirische Beihilfe; aber die Farbe dieses Kegels wird zuvor in die Erfahrung gegeben sein müssen. Den Begriff der Ursache kann ich aber überhaupt in keiner Weise in der Anschauung darstellen, als in einem Beispiel, das die Erfahrung an die Hand giebt.

Die Ursache dieser verschiedenen Lage, in der sich der Philosoph im Gegensatz zum Mathematiker befindet, liegt darin, dass es beim Philosophen nicht auf analytische Sätze ankommt, die durch blosse Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können (hierin würde der Philosoph ohne Zweifel den Vorthail über seinen Nebenbuhler haben), sondern auf synthetische, und zwar solche, die a priori sollen erkannt werden. Die Methode des Philosophen besteht in dem diskursiven Vernunftgebrauch nach Begriffen; die des Mathematikers in dem intuitiven durch Konstruktion der Begriffe. Es giebt also einen doppelten Vernunftgebrauch, weil in der Erscheinung, in der uns alle Gegenstände gegeben sind, zwei Stücke sind: die Form der Anschauung (Raum und Zeit), und damit hat es die Mathematik zu thun; hier kann alles a priori erkannt und apodiktisch bestimmt werden; und die Materie (das Physische) oder der Gehalt, der der Empfindung korrespondiert, und dieser kann nur empirisch, nicht a priori gegeben werden. Hier können wir nichts a priori haben, als unbestimmte Begriffe der Synthesis möglicher Empfindungen und damit kommen wir zu keinem apodiktischen Erkenntnis. Die Anwendung der mathematischen Methode auf Philosophie kann nur von Leuten ausgehen, welche noch nie über das Wesen der Mathematik und ihrer Methode philosophisch nachgedacht haben. Es kommt ihnen der spezifische Unterschied des reinen Vernunftgebrauchs von dem andern, der sich auf Konstruktion und Anschauung im Raum bezieht, gar nicht zu Sinn. So Kant.

Offenbar wird diese Auseinandersetzung und Polemik in erster Linie auf Wolff und die Wolffianer und in zweiter Linie auf Descartes selbst zu beziehen sein, der zuerst die Philosophie nach mathematischer Methode behandeln wissen wollte, ohne doch selbst eine scharfe und konsequente Anwendung derselben in seiner Philosophie auch nur zu probieren, geschweige zu stande zu bringen und durchzuführen.

Was nun aber weiter folgt, kann sich unmöglich weder auf Descartes noch auf Wolff beziehen, sondern einzig und allein auf Spinoza. Denn Kant widerlegt hier die Methode, in der Philosophie von Definitionen und Axiomen auszugehen und auf Grund dieser

die eigentliche Demonstration zur Anwendung zu bringen. Dies ist die spezifische Eigentümlichkeit von Spinozas Ethik. Niemand vor ihm noch nach ihm hat diese Methode so strikte und konsequent angewendet. Kant aber hätte sich wohl können genügen lassen, die mathematische Methode im allgemeinen von der Philosophie auszuschliessen, wenn nicht eben Spinoza sie mit solcher Genauigkeit und Konsequenz zur Anwendung gebracht hätte. Ausser Spinoza ist es niemand je eingefallen, ein philosophisches System auf Definitionen und Axiome mittels Demonstration aufzubauen. Hätte Kant bloss vom Hörensagen aus zweiter Hand es gewusst, dass Spinoza auch Definitionen und Axiome verwende und seine Sätze durch Demonstration erhärte, so würde er auch nur im allgemeinen sich dagegen erklärt haben. Die ausführliche und eingehende Widerlegung dieser Methode beweist aber, dass er sie genau muss gekannt und durchschaut haben, und dies konnte er nur, wenn er sich aus Spinozas Ethik direkt darüber instruiert hatte.

Wenn nun Kant seine recht weitläufige Widerlegung der drei Hauptstücke der mathematischen Methode, auf denen die Gründlichkeit der Mathematik beruht, mit den Worten beginnt: „Ich werde mich damit begnügen, zu zeigen, dass keines dieser Stücke in dem Sinne, darin sie der Mathematiker nimmt, von der Philosophie kann geleistet, noch nachgeahmt werden“, wenn er dann Stück für Stück durchnimmt und des Langen und Breiten die Unbrauchbarkeit eines jeden zur Gewinnung philosophischer Erkenntnisse nachweist, so müssen wir fragen, was hätte denn Kant noch mehr leisten können oder zu leisten gewillt sein können? Warum drückt er sich so aus: „ich werde mich begnügen?“ Dies kann nur den einen Sinn haben, dass er darauf verzichten will, speziell und direkt an Spinoza das Unzulängliche dieser Stücke nachzuweisen. Ein anderer hätte vielleicht geglaubt, weil Spinoza allein und einzig diese Methode und ihre Stücke so strikte und konsequent zur Anwendung gebracht habe, so sei er auch verpflichtet, direkt an Spinoza sein *argumentum ad hominem* zu geben. Darauf verzichtet Kant und begnügt sich mit einer allgemeinen aber gründlichen und ausführlichen Widerlegung. Wir müssen es aber Kants Charakter zutrauen, dass er sich nicht so ausgedrückt und von „begnügen“ geredet hätte, wenn er aus Unwissenheit gar nicht imstande gewesen wäre, speziell an Spinoza selbst seinen Nachweis zu liefern. Er hielt es aber nicht für der Mühe wert, Spinoza selbst einzuführen, weil eben damals Spinoza nichts galt, und so konnte er sich „damit begnügen“, ohne spezielles

Eingehen auf Spinoza, die Methode Spinozas im allgemeinen, aber doch mit aller Gründlichkeit zu widerlegen.

Dass ihm aber innerlich doch immer Spinoza vor Augen schwebt, dafür haben wir deutliche Anzeichen. Nachdem Kant nämlich gezeigt, dass zwar in der Mathematik genaue und ganz bestimmte und vollkommene Definitionen möglich seien, dagegen in der Philosophie es zwar auch auf Definitionen als Ziel jeglicher Untersuchung abgesehen sei, der Philosoph aber eigentlich doch nur Explikationen, Expositionen, Deklarationen zu geben imstande sei und zwar sowohl betreffs empirischer Begriffe wie auch der Begriffe *a priori*, so folgert er sofort, dass „man“ es also in der Philosophie nicht der Mathematik nachthun und Definitionen „vorausschicken“ dürfe. In der Philosophie können Definitionen nur das Werk schliessen, nicht aber „anfangen“. Wer möchte da nicht ergänzen: „wie Spinoza thut“? Denn nur Spinoza ist der „man“, der so gethan hat und von dem Kant redet.

Was die Axiome anlangt, so müssen sie synthetische Grundsätze *a priori* sein, sofern sie unmittelbar gewiss sind. Die Mathematik kann unmittelbar zwei Begriffe synthetisch *a priori* verknüpfen, weil sie vermittelt der Konstruktion der Begriffe in der Anschauung sich der Gewissheit des Grundsatzes versichern kann. In der Philosophie aber muss ein drittes vermittelndes Erkenntnis vorhanden sein, wenn man über einen Begriff hinausgehen und ihn mit einem andern verknüpfen will. Ein synthetischer Grundsatz bloss aus Begriffen kann nie unmittelbar gewiss sein. Also giebt es in der Philosophie nur diskursive Grundsätze aber keine Axiome. Die Philosophie hat also keine Axiome und darf niemals ihre Grundsätze *a priori* „so schlechthin“ gebieten (man ergänze: wie Spinoza thut), sondern muss sich dazu bequemen, ihre Befugnis wegen derselben durch gründliche Deduktion zu rechtfertigen, welche eben bei Spinoza wieder gänzlich fehlt.

Endlich weist Kant nach, dass die Beweisart der Demonstration apodiktische Gewissheit nur dann bietet, wenn sie zugleich intuitiv ist, d. h. wenn sie anschauende Gewissheit, d. h. Evidenz bietet. Dies ist nun nur in der Mathematik der Fall, weil hier jeder Beweis zugleich anschaulich konstruierbar ist. Aus Begriffen *a priori* aber kann niemals anschauende Gewissheit entspringen, so sehr auch sonst das Urteil apodiktisch gewiss sein mag. „Aus allem diesem folgt nun, dass es sich für die Natur der Philosophie gar nicht schicke, vornehmlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem dog-

matischen Gange zu strotzen und sich mit Titeln und Bändern der Mathematik auszuschmücken, in deren Orden sie doch nicht gehört, ob sie zwar auf schwesterliche Vereinigung mit ihr zu hoffen, alle Ursache hat. Jene sind eitle Anmassungen, die niemals gelingen können, vielmehr ihre Absicht rückgängig machen müssen.“ „Dogmata sind noch lange keine Mathemata.“ Diese scharfe Zurechtweisung gilt doch wohl in erster Linie jenen offenen und geheimen Lobpreisern Spinozas, welche auf die Unwiderleglichkeit des Spinozismus pochten, weil hier alles durch Demonstration apodiktisch gewiss aus Definitionen und Axiomen abgeleitet sei.

So scharf bis in ihre Einzelheiten hinein der mathematischen Methode in der Philosophie zu Leibe zu gehen, wäre Kant wohl kaum zu Sinne gekommen, wenn er diese Methode nicht eben bis in ihre Einzelheiten bei Spinoza angewandt gesehen hätte. Ausser Spinoza hatte sie aber nie jemand so bis in ihre Einzelheiten verwandt. Um diese Widerlegung schreiben zu können, muss doch wohl Kant eine direkte Kenntnis Spinozas besessen haben.

II. Kants Verhalten im Jacobi-Mendelssohnschen Streit.

Aber eben weil Kant das ganze Verfahren und philosophische Gebaren Spinozas, seine Art und Methode zu philosophieren verwerfen und für falsch und irrig halten musste, so folgt daraus, dass er sich mit dem Inhalt und Gehalt dieser Philosophie nicht weiter einzulassen gewillt war, und dass er glaubte, sich das eingehende Studium dieses Systems, das ja doch ganz grundlegend falsch erbaut sei, ersparen zu dürfen. Für Kant war Spinoza ein Dogmatiker, d. h. ein Vernünftler, wie alle anderen; der Inhalt seiner Philosophie hatte darum für ihn von vornherein keinen besondern Wert, weil er ihr jede Gewähr und jeglichen Anspruch auf Wahrheit und Gewissheit absprechen musste. Es ist also ganz richtig, was Hamann schreibt, Kant habe aus dem System des Spinoza niemals einen Sinn ziehen können und er habe ihn niemals recht studiert. Der Grund war, weil ihm Spinozas System auf unkritischer, falsch dogmatischer Grundlage ruhte und von Grundsätzen ausging, die, weit entfernt apodiktische Gewissheit zu besitzen, ebenso gut falsch wie wahr sein konnten.

Diese Stellung Kants zu Spinoza bestimmte auch genau sein Verhalten im Jacobi-Mendelssohnschen Streit. Die Sache war immer heikler geworden, weil man vom ursprünglichen Fragepunkt immer weiter abgeirrt war. Zuerst hatte man sich nur darüber ge-

stritten, ob Lessing sich wirklich und im Ernst und ganz auf Spinoza's Seite gestellt und sich als Spinozist bekannt habe. Bald aber drehte sich die Frage darum, was von Spinoza und dem Spinozismus überhaupt zu halten sei. Das hat Vielen damals Veranlassung gegeben, Spinoza genauer zu studieren. Und wenn man nun von den verschiedensten Seiten Anstrengungen machte, Kant für eine der beiden Parteien zu gewinnen, oder gar auch, ihn zum Schiedsrichter über den Spinozismus und seinen Wert zu stempeln, so ist zwar begreiflich, dass Kant das alles von sich wies und nicht bloss seine „Neutralität“ wahrte, sondern auch seine sachliche Unkenntnis offen eingestand. Aber bei der Bedeutung, welche der Streit annahm, und dem Aufsehen, das er erregte, hätte er doch jetzt Veranlassung genug gehabt, seine ehrlich eingestandene Unwissenheit zu beseitigen und wie so viele andere damals thaten, sich eingehend mit Spinozas Gedanken zu beschäftigen. Aber er hat es erst ziemlich später gethan. Von der formalen Unhaltbarkeit des Aufbaues und der Methode des Systems hatte er sich ja schon früher überzeugt. Das war ihm einstweilen genug, das hatte sein Urtheil bestimmt, und dabei blieb er nun einstweilen, und glaubte dadurch vorläufig alles weitere Eingehens auf Spinoza überhoben zu sein. Es war ihm garadezu widerwärtig, dass Jacobi von Lessings Spinozismus und vom Spinozismus überhaupt so viel Aufhebens machte, da dieser eigentlich doch nur die Absicht dabei hatte, seine eigene Person recht in der Nähe des Lessingschen Genies zu rücken. Daher schrieb Kant 1786 an M. Herz: „Die Jacobische Grille ist keine ernstliche, sondern nur eine affektierte Genieschwärmerei, um sich einen Namen zu machen und ist daher keiner ernstlichen Widerlegung wert.“ Um so weniger schien dies der Fall, als ihm der Spinozismus als dogmatische Vernünftelei überhaupt keiner ernstlichen Widerlegung wert schien. Da Kant, der den vollständigen Erkenntnisunwert jeglichen metaphysischen Dogmatismus so genau erkannt und so gründlich in seiner Kritik der reinen Vernunft nachgewiesen hatte, alle dogmatischen Metaphysiker für immer abgethan glaubte, so mochte er auch mit Spinoza darin keine Ausnahme machen. Wer alle dogmatische Metaphysik für Vernünftelei erklärt, deren Beweise haltlos sind und ebenso gut durch Gegenbeweise widerlegt, wie behauptet werden können, deren Wahrheit man also doch nie gewiß werden kann, dem wird auch die Philosophie Spinozas gleichgiltig, und weil keiner Widerlegung, auch nicht einmal des eifrigen Studiums wert sein. Dass aber Kant Spinozas

Philosophie für pure Vernünftelei erklärt hat, das findet sich klar in den Bemerkungen Kants zu L. H. Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden. Da schreibt Kant: „Räumt man der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, sich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch Einsichten zu erweitern, so ist es nicht mehr möglich, sich bloss auf diesen Gegenstand einzuschränken; und nicht genug, dass sie alsdann für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, so traut sie sich auch zu, selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht) durch Vernünfteilen zu entscheiden, wie wir davon an Spinoza und selbst zu unserer Zeit Beispiele antreffen, und so durch angemassten Dogmatismus jenen Satz mit eben der Kühnheit zu stürzen, mit welcher man ihn errichten zu können sich gerühmt hat.“ — Zerlegen wir Kants Gesamturteil über Spinoza in die einzelnen, darin enthaltenen Urteile, so ergiebt sich folgendes: 1. Spinoza macht von der Vernunft einen spekulativen Gebrauch über die Grenzen der Sinnlichkeit hinaus zur Erweiterung der Einsichten; dies ist a) unerlaubt und b) erfolglos, weil doch keine wirkliche Einsicht erreicht wird; 2. bei Spinoza ist der Schwärmerei ein weites Feld geöffnet; damit zielt Kant auf Spinozas mystisch-schwärmerischen amor intellectualis dei; 3. Spinozas Philosopheme sind nur Vernünfteilen, weil Anmassungen der schwärmenden Vernunft; 4. das stärkste Beispiel solchen angemassten Dogmatismus, der doch nur Vernünftelei ist, bietet Spinozas Gotteslehre, durch die er die Kühnheit hat, den religiösen Dogmatismus zu stürzen, indem er die Unmöglichkeit eines persönlichen, wollenden und nach Absichten und Zwecken weise handelnden Gottes zu beweisen sucht; 5. Spinozas Spekulieren, das durch metaphysische Beweise auf den Umsturz des religiösen Dogmas hinausläuft, hat nicht mehr Wert als das Gebaren derer, welche mit metaphysischen Beweisen das religiöse Dogma errichten und verteidigen wollen. Der Gerichtshof der Kritik der reinen Vernunft giebt also seinen Spruch dahin ab: es ist verlorene Mühe, sich mit Spinoza weiter abzugeben und über Wahrheit oder Irrtum des Spinozismus streiten zu wollen, denn Spinozas ganzes System ist eine angemasste Ueberschreitung der Grenzen der reinen Vernunft. Der Verfasser der Kritik wünscht also mit der ganzen Streitigkeit nicht weiter behelligt, sondern in Ruhe gelassen zu werden.

Ganz denselben Standpunkt nimmt daher der genannte Schüler Kants, L. H. Jakob, in seinem Aufsatz über Mendelssohns Morgen-

stunden ein. Es ist ganz und gar Kantisch gedacht und sogar durchsichtiger und verständlicher ausgedrückt, als Kant zu schreiben pflegt, wenn Jakob sich dahin äussert: „Auch gegen den Spinozismus lässt sich gar nicht dogmatisch zu Felde ziehen, so dass man ihm etwas Positives entgegensetzen könnte. Wir können ihm bloss das Unzureichende seiner Beweise zeigen, und er mag sein spekulatives System noch so fein ausgesponnen habe, so wird es sich doch nie über das Ansehen einer Hypothese erheben können, weil wir schon apriori allem, was die Vernunft ersinnt, seinen gewissen Platz anweisen können, indem alles, was Verstand ohne Erfahrung erdenkt, objektiv nichts ist, unerachtet kein einziger Widerspruch in dem erdachten System ist. Kommt es aber bloß darauf an, transscendentale Hypothesen auszuhecken, so werden sich genug erfinden lassen, die wir andern Dogmatikern entgegensetzen können; und wenn sonst moralische Zwecke es erfordern, die eine der andern vorzuziehen, so werden uns keine Grübeleien daran verhindern können“. Was Kant „Vernünftleien“ genannt hat, das nennt Jakob etwas weniger derb „Hypothesen“. Solcher „Hypothesen“ kann man die Menge „aushecken“. Unter den vielen, möglichen transscendentalen Hypothesen, die einander widersprechen können, eine auszuwählen und zu bevorzugen, könnten uns nur „moralische Zwecke“ veranlassen, d. h. wenn die Moral dadurch gefördert würde, wenn sie also moralischen Wert hätte. Diese ganz im Sinn und Geist Kants gemachte Äusserung Jakobs führt uns tiefer. Wir stossen hier auf die Frage, welchen moralischen Wert Kant dem Spinozismus zugeschrieben habe? Wir werden darauf zurückkommen müssen. Hier aber schon sehen wir, dass Kant und die Kantianer dem Gedanken Spinozas keinen besonders förderlichen Wert für die Moral der Menschen zuzuschreiben geneigt schienen, sonst hätte dies sie damals veranlassen müssen, wenigstens diesen Wert für Spinoza in die Wagschale fallen zu lassen und im Interesse der Moral sich des Spinoza anzunehmen. Wir werden an seinem Orte auf die Gründe dieser auch rücksichtlich der Moral ablehnenden Haltung gegen Spinoza eingehen müssen. Hier genügt es zu konstatieren, dass Kant dem Spinozismus in erster Linie von erkenntnistheoretischem Standpunkt aus jeden wirklichen Erkenntniswert absprach, und in zweiter Linie ihm auch keinen so hohen moralischen Wert beilegte, um sich näher mit ihm zu befassen.

Dem spekulativen Scharfsinn und der logischen Gewandtheit dagegen, über welchen der Spinozismus und die Spinozisten ver-

fügten, wollte auch Kant alle Anerkennung zu teil werden lassen, nur sei damit nichts in der Sache selbst geholfen. „Es würde dem Spinozisten leicht fallen, schreibt daher Jakob weiter, sich gegen alle dogmatischen Behauptungen des Herrn Mendelssohn zu retten und sogar die Lücken, die er wahrzunehmen glaubt, vollkommen auszufüllen, ob er gleich dadurch für die Realität seines Systems nichts gewinnen würde, da er auch nur als ein rechter Dogmatiker in dem grundlosen Ocean der leeren Ideen Fuss fassen will, welches doch ganz unmöglich ist.“¹⁾ Damit ist gesagt: die logische Continuität, Lückenlosigkeit und Widerspruchlosigkeit des Systems Spinozas darf nicht als Beweis und Garantie seiner Wahrheit angeführt werden, wie Jacobi und die Spinozisten thaten, denn man kann auch logisch ganz korrekt, lückenlos und widerspruchsfrei schwärmen und Hypothesen aushecken, denen keine Realität zukommt.

Aus unseren Erörterungen geht nicht bloss hervor, welche Stellung Kant im Jacobi-Mendelssohnschen Streit eingenommen hat, sondern auch, was er überhaupt vom Spinozismus hielt. Nicht die Unbekanntschaft und das Nichtverständnis der Philosophie Spinozas hielt ihn ab, Partei zu ergreifen in diesem Streit, sondern seine wohlerrwogene und wohlbegründete kritische Stellung, die jede dogmatische Metaphysik a priori für eine angemassete Grenzüberschreitung der Vernunft erklärte, welche doch keine neuen, sichern Einsichten zu bieten imstande sei. Eben darum hielt er es für überflüssig, sich näher mit den Einzelheiten des Systems zu beschäftigen, zumal da ihm auch keine moralischen Zwecke es erforderlich scheinen liessen, den spinozistischen Dogmatismus dem seiner Gegner vorzuziehen.

III. Kant gegenüber den Anschuldigungen wegen Spinozismus.

1. Aber Kants Gegner sorgten dafür, dass er nicht so leichten Kaufs davonkomme. Wollte man einem Gegner einen gewichtigen Schlag versetzen oder wenigstens eins anhängen, das ihn in der öffentlichen Meinung diskreditiere, so brauchte man ihn nur als Spinozisten zu verschreien. Mit einiger Konsequenzmacherei war ja das keine so schwierige Sache. Es war kaum ein bedeutender Philosoph, den man nicht des heimlichen Spinozismus beschuldigt hätte. Auch die Freunde Spinozas übten diese Praxis gelegentlich, um zu erweisen, dass ihr Heros die übliche Verachtung doch nicht so eigentlich verdiene. Warum hätte Kant dieser Anklage entgehen sollen?

¹⁾ Siehe beide Stellen abgedruckt bei Grunwald, S. 135 u. f.

Gerade als Jakobs Schrift erschien, veröffentlichte in der „Allgemeinen deutschen Bibliothek“ Nicolais (66. Bd. I. Stück S. 92) ein Kritiker und Rezensent, Sg.¹⁾ unterschrieben, eine gewandt und scharfsinnig geschriebene, wenn auch mit vielen Missverständnissen durchsetzte und an Konsequenzmacherei reiche Abhandlung über die Kantische Kritik der reinen Vernunft. Sie knüpfte an die schon 1784 erschienenen „Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft von Joh. Schultze“ an. Er setzt auseinander, dass nach Kant nur in der Sinnenwelt von Succession und Mannigfaltigkeit die Rede sein könne, weil die Sinnlichkeit die Dinge in den Anschauungsformen von Raum und Zeit auffassen müsse. In der Noumenalwelt gäbe es kein Mannigfaltiges und kein Successives, so wenig wie Anfang und Ende oder irgend eine Begrenzung, weder unendliche Teilbarkeit, noch unteilbare Teile. Alles dies sei nur Schein und Täuschung sowohl als die Einbildung, dass wir uns selbst für wirkliche Substanzen halten. „Es giebt vielmehr, wofern überall etwas existiert, nur eine einzige Substanz und diese ist das einzige Ding an sich, das einzige Noumenon, nämlich die intelligible oder objektive Welt. Diese begrenzt sich selbst, dies ist die Sphäre, die keinen Anfang noch Ende hat. Dies ist das einzige Ideal der reinen Vernunft. Also würden und müssten dieser Theorie vom Schein und Reellen zufolge die Ideen der reinen Vernunft ungefähr so angegeben werden, wie sie Spinoza angegeben hat. . . . So fände also, wenn Zeitbestimmungen und alle sich darauf beziehenden Vorstellungen bloss scheinbar und subjektiv sind, die Vernunft alle ihre Forderungen in Spinozas System befriedigt, und sie würde nach einer solchen Befriedigung unbillig sein, wenn sie nun noch nach einer besonderen Gottheit forschen wollte, wenigstens fordert nunmehr das Interesse der Wahrheit keine Gottheit, als die Verstandeswelt.“ Der Verfasser gesteht selbst, dass „das nur Folgerungen seien, die des Herrn Kant Theorie in einem gehässigen Lichte darstellen. Aber zur Widerlegung derselben thut es doch an sich nichts, wenn sich auch aus derselben eine Deduktion des Spinozismus herausbringen liesse, deren er sich, soviel bekannt ist, noch bisher nicht zu rühmen gehabt hat. Wahr ist es, es sind nur Folgerungen, und dass sie gehässig scheinen, das thut mir leid, und sie sollen insofern auch nichts wider die Kantische Theorie beweisen.“²⁾

¹⁾ Nach Vaihinger ist die Sg. unterzeichnete Rezension von Pistorius verfasst. Siehe Vaihingers Kommentar zu Kants Kr. d. r. V. II S. 148.

²⁾ A. a. O. S. 97 u. 98.

Die mala fides in diesem Gerede ist unverkennbar. Zuerst prahlt der Mann damit, dass er der erste sei, der aus Kant Spinozismus deduziere, dann versichert er, wie leid es ihm thue, dass Kant dadurch in ein gehässiges Licht gestellt werde, und wie diese gehässige Deduktion auch so gar nichts gegen Kant beweisen wolle. Aber gerade diese Versicherungen offenbaren die wahre Absicht seiner Deduktion, zumal, da er Kant auch noch die Insinuation des Atheismus macht.

Auf diese perfide Konsequenzmacherei, deren Prämissen erst noch hätten richtig gestellt werden müssen, hat Kant selbstverständlich nicht reagiert. Er mochte wohl auch der Meinung sein, dass der Rezensent in der gleichzeitig erschienenen Schrift Kants: „Was heisst sich im Denken orientieren? 1786“ und in der Schrift Jakobs und den von Kant selbst beigefügten „Bemerkungen“ schon die hinreichende Erwiderung und Abfertigung erhalten habe.

2. Wie Kant nämlich in einem Brief an Jacobi vom Oktober 1789 angiebt, war von verschiedenen Orten die Aufforderung an ihn gerichtet worden, sich „vom Verdacht des Spinozismus zu reinigen“. „Wider seine Neigung“ sah er sich also zu einer Erklärung seiner wissenschaftlichen Stellung Spinoza gegenüber „genötigt“. Ohne sich auf die Materie des spinozistischen Systems einzulassen, zeigte hier Kant in einer längern Anmerkung, wie er von seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus Spinozas System nicht nur nicht anerkennen, sondern von vornherein ganz und gar verwerfen müsse. Im Text nämlich hat er den verhängnisvollen Missgriff Mendelssohns und Jacobis getadelt, von denen der Eine mit Berufung auf den gesunden Menschenverstand, der Andere auf Glauben und Gefühl den vernunftfeindlichen Satz aufgestellt hatten, der spinozistische Gottesbegriff sei zwar der einzige, der mit allen Grundsätzen der Vernunft übereinstimme, aber er sei dennoch zu verwerfen. Dazu macht er nun die Anmerkung, es sei kaum zu begreifen, „wie gedachte Gelehrte in der Kritik der reinen Vernunft Vorschub zum Spinozismus finden konnten“ und nun zählt er 4 Gründe auf, durch welche ein unausgleichlicher Gegensatz zwischen seinem und Spinozas System besteht: 1. Die Kritik beschneidet dem Dogmatismus gänzlich die Flügel — der Spinozismus ist so dogmatisch, dass er sogar mit dem Mathematiker wetteifert.¹⁾ — 2. Die Kritik beweist, dass die Tafel der reinen Verstandesbegriffe für alles unser Denken

¹⁾ Hier sagt also Kant selber, dass seine Polemik gegen die mathematische Methode in der K. d. r. V. ganz speziell Spinoza treffe (siehe oben Absch. I S. 275 u. ff.).

gilt. Spinoza spricht von Gedanken, die sich selbst denken, und also von einem Accidens, das doch zugleich für sich als Subjekt existiert, ein Begriff, der sich nicht in den menschlichen Verstand bringen lässt. — 3. Die Kritik zeigt, dass zur Existenzmöglichkeit eines Wesens noch nicht ausreiche, dass sein Begriff nichts Widersprechendes enthalte; der Spinozismus giebt aber vor, sogar die Unmöglichkeit solchen Wesens einzusehen, und doch vermöge er diese über alle Grenzen gehende Anmassung durch garnichts zu unterstützen. — 4. Der Spinozismus führe eben darum zur Schwärmerei, welche eben durch die Kritik verhindert werden solle und durch sie allein verhindert werden könne.

Die 4 Gründe bedürfen keiner Erläuterung; aber Kant irrte sich sehr, wenn er meinte, damit den Verdacht zum Schweigen gebracht zu haben.

3. Denn dieses Stillschweigen gerade über den vom Recensenten Sg. (Pistorius) gemachten Vorwurf, im „Ding an sich“ liege Spinozismus verborgen, ermutigte denselben zu einer zweiten langen Arbeit, die er zwei Jahre später (1788) ebenfalls in Nicolais Allgemeiner deutschen Bibliothek im 82. Bd. S. 429—470 veröffentlichte. Er nimmt hier eben des genannten L. H. Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden zum Ausgangspunkt, um seine neue Bekämpfung Kants daran zu knüpfen. Anstatt nun aber Jakobs und Kants Bemerkungen über den Spinozismus nach ihrem wahren Sinn und in ihrer wirklichen Bedeutung zu würdigen, gefällt er sich darin, gleich im Anfang seiner Rezension seinen Vorwurf, „dass das System der Vernunftkritik den Spinozismus vorzüglich begünstige,“ zu wiederholen mit der Bemerkung, dass gerade aus Jakobs Schrift die Richtigkeit der früheren Behauptung des Recensenten erhellte. Er fügt noch bei, dass Jakob an einem anderen Orte seiner Schrift deutlich gestehe, dass der Spinozismus durch spekulative Gründe nicht zu widerlegen sei. Aber auch hier beruht alles, was der Rezensent sagt, auf Missverstand und Verdrehung. So wie dieser Rezensent die Sache darstellt, bedarf sie wieder keiner Widerlegung. Die Frage aber, ob Kants Lehre vom Ding an sich wirklich mit Spinozas Lehre von der Substanz in Verwandtschaft stehe und eine Brücke zwischen Kant und Spinoza bilde, wie heute wieder behauptet wird, soll später untersucht werden.

4. Es ist aber von Interesse zu konstatieren, was Kant selbst davon hielt, wenn man einem philosophischen Denker in wohlbegründeter und gerechter Weise nachweisen könne, dass seine Gedanken

„einen Spinozismus“ involvieren. Merkwürdigerweise nämlich war Kant selber der Meinung, das bedeute schon soviel wie eine Widerlegung desselben und zwar sogar eine Widerlegung *ex concessis*. Wenn daher Kant jenes Rezensenten Vorwurf des Spinozismus irgendwie für gewichtig und ernstlich und nicht für bloss sophistische Perfidie angesehen hätte, hätte er sicherlich nicht unterlassen, sich dagegen zu verteidigen. Er hätte diesen Vorwurf nicht auf sich sitzen lassen. Denn in der That, auch einem Kant schien der Spinozismus Wahrzeichen einer schlechten Philosophie zu sein und ein übles Licht auf den zu werfen, der dieses Prädikat wirklich verdiene. Das ergibt sich deutlich aus einem im Jahr 1789 geschriebenen Brief Kants an Marcus Herz. Dieser hatte ihm ein Manuskript Maimons zur Einsicht übersandt. Kant schreibt nun, ihm scheine Maimon darthun zu wollen, dass man nach Leibniz-Wolffschen Grundsätzen ganz wohl annehmen könne, dass Sinnlichkeit vom Verstand gar nicht spezifisch verschieden wäre, und dass die Synthesis *a priori* nur darum objektive Giltigkeit habe, weil der göttliche Verstand, von dem der unsrige nur ein Teil, oder der, nach Maimons Ausdruck, mit dem unsrigen einerlei sei, selbst Urheber der Formen und der Möglichkeit der Dinge der Welt (an sich selbst) sei. Er, Kant, zweifle zwar sehr, dass dies wirklich Leibnizens oder Wolffs Meinung gewesen sei, obwohl man sie wirklich aus ihren Erklärungen von der Sinnlichkeit im Gegensatz zum Verstand folgern könne. „Die, so sich zu jener Männer Lehrbegriff bekennen, fügt er hinzu, werden es schwerlich zugestehen, dass sie einen Spinozismus annehmen, denn in der That ist Herrn Maimons Vorstellungsart mit diesem einerlei und könnte vortrefflich dazu dienen, die Leibnizianer *ex concessis* zu widerlegen.“ Also wenn die Leibnizianer zugestehen würden, dass sie einen Spinozismus annehmen, könnte man sie *ex concessis* widerlegen. Warum? Weil nach damaliger allgemeiner Meinung Spinozismus = Atheismus war, dieser letztere aber als unphilosophisch und längst widerlegt galt. Wer irgendwie „einen Spinozismus“ konzidiert, ist daher des Atheismus überführt, und sein ganzes System ist widerlegt.

5. Daraus ergibt sich zweierlei für Kants Anschauungen: 1. Auch nach Kants Ansicht lehrt Spinoza den Atheismus; Spinoza hatte sich ja nach Kants wörtlichem Ausdruck sogar „zugetraut, selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriff, den die Religion braucht) durch Vernünfteleien zu entscheiden“ und hatte sich gegen die Möglichkeit des religiösen Gottesbegriffs

entschieden. Spinozas *Deus sive Natura* war auch für Kant Atheismus im religiösen Verstand. Spinozist sein heisst darum auch für Kant religiöser Atheist sein. 2. Atheismus aber war auch nach Kants Ansicht eine schlechte Philosophie. Nicht weil Kant damals noch mit den Wolffianern geglaubt hätte, er sei längst widerlegt, sondern weil er nach den Grundsätzen der Kritik ebensowenig, wie der Theismus bewiesen oder beweisbar war; er war für Kant sogar wie der Theismus nur Dogmatismus, also Vernünftelei. Aber jedenfalls eine schlechtere, minderwertige Vernünftelei als der Theismus, der für Kant moralischen Wert hatte und ein Postulat der praktischen Vernunft und unentbehrlich für die Moralität, also, wenn auch nicht theoretisch, so doch praktisch beweisbar und als Postulat der Freiheit und Glückseligkeit bewiesen war. Denn, wie Kant durch Jakob erklärt hatte, unter den verschiedenen, sich widersprechenden metaphysischen Hypothesen eine auszuwählen und zu bevorzugen, können uns nur moralische Zwecke veranlassen. Und Kant bevorzugte zeitlebens den Theismus aus Gründen der praktischen Vernunft um der Moralität willen. Hätte man also etwa auch ihm wirklich in Bezug auf den Gottesbegriff „einen Spinozismus“ nachweisen können, er hätte seine eigene Philosophie für *ex concessis* widerlegt gehalten und selber verdammt als eine schlechte, weil moralisch wertlose.

Mit all dem ist zwar noch nicht bewiesen, dass Kants Philosophie nicht vielleicht doch, so gut wie die Leibnizens, Elemente enthält, welche als zum Spinozismus führend gedeutet werden könnten und damit verwandt sind. Aber das ist doch bewiesen, dass Kant sich dessen jedenfalls nicht bewusst war, dass er dagegen protestiert und einen Spinozismus in seinem System nicht konzidiert hätte. Kant wollte gewiss in keiner Hinsicht weder Spinozist sein, noch dafür gelten.

IV. Kants Polemik gegen Spinoza und Spinozismus.

1. Im Jacobi-Mendelssohn'schen Streit hatte sich Kant neutral gehalten. Aber diese Neutralität bezog sich nicht auf Spinoza, sondern auf Jacobi und Mendelssohn. An Jacobi gefiel ihm nicht die affektierte Genieschwärmerei und an Mendelssohn's Polemik gegen den Spinozismus und an seiner ganzen Philosophie hatte Kant zu tadeln, dass sie ja doch auf demselben dogmatisierenden Boden stehe, auf dem Spinoza steht, also gegen Spinoza nichts auszurichten imstande sei. Mit Jacobis Glaubensstandpunkt hätte Kant sym-

pathisieren können, wenn nur nicht Jacobi im selben Atem erklärt hätte, dass vom philosophischen Gesichtspunkt aus sich Spinozas Philosophie nicht anfechten lasse; dass alle Philosophie spinozistisch, atheistisch, nihilistisch sei und sein müsse; dass das philosophische Denken notwendig zu spinozistischen Resultaten kommen müsse. Mit Mendelssohn teilte Kant die innere Antipathie gegen Spinozas Philosophie, aber Mendelssohns schwächerer Rationalismus und naiver Dogmatismus, der sich nicht zu einem Verständnis dessen, was die Kritik der reinen Vernunft wollte, aufzuschwingen vermochte, konnte Kants Beifall natürlich ebensowenig gewinnen, wie Jacobis Ansichten ihn gewannen. Wegen der Männer, die den Streit führten, und ihrer Kampfweise wollte und musste Kant neutral bleiben. Als er sich aber doch zur Sache äusserte in der Abhandlung, die Jakobs Schrift beigefügt war, da findet sich kein Wort zu Gunsten Spinozas oder des Spinozismus, sondern lauter Zurückweisung und Verurteilung: „Angemasster Dogmatismus“, „Feld für Schwärmerei“, „Kühnheit, den Theismus stürzen zu wollen“. Aus Kants Worten spricht unverholene Antipathie des Gemüts und herbe Strenge des Urteils. Es ist nun charakteristisch für Kants Geist und Gemüt, Denkweise und Persönlichkeit, dass er zeitlebens weder seine Stimmung noch sein Urteil über Spinoza und den Spinozismus geändert hat. In keiner einzigen unter allen seinen Schriften findet sich ein freundliches, wohlwollendes, geschweige denn ein beistimmendes, lobendes Wort über Spinoza oder den Spinozismus; im besten Falle redet er davon mit objektiver Kälte. Es ist zweifelhaft, ob Kants intellektuelles Urteil über Spinozas Philosophie allein die antipathische Stimmung des Gemüts hervorgerufen, oder ob umgekehrt die Antipathie gegen Spinozas Denkweise seinem intellektuellen Urteil die eigentümliche Schärfe verliehen hat. Kant, der das Primat der praktischen Vernunft behauptet, und Fichte, der den Grund auch der wissenschaftlichen Denkweise auf die Willensrichtung zurückführt, veranlassen mich zur Meinung, dass Kants Animosität gegen Spinoza und Spinozismus hauptsächlich in Kants Charakter und Willensrichtung ihren Grund habe. Spinoza und Kant sind eben zwei gleich grosse und tiefe Denker und doch grundverschiedene Geister. Diese zwei Geister entquellen ganz verschiedenen Gründen und wachsen aus ganz verschiedenem Naturboden. Und auch die Geister sind nicht imstande, den natürlichen Bodengeruch abzulegen, dem sie entstammen.

Von nicht geringem Interesse ist es nun aber, zu beachten,

welche Gedanken Spinozas Kant am meisten Anlass geben, um auf ihn mit tadelndem Finger hinzuweisen. Es sind hauptsächlich die drei Glaubenspunkte, die Kant am meisten am Herzen liegen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. „Denn“, sagt Kant in seinen Vorlesungen über Metaphysik, „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sind die drei Objekte, die ein praktisches Interesse mit sich führen und um deren willen Metaphysik unternommen ist.“ (Siehe Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern. Leipzig 1894. S. 698 14. Bd. der Abhandl. der phil.-hist. Klasse der k. Sächs. Ges. der Wiss. No. VI.) Überraschend ist nur, dass unter diesen Punkten nicht auch die Tugend erscheint, mit deren Begriffsbestimmung bei Spinoza Kant in keiner Hinsicht übereinstimmen konnte. Auch sehr viele andere Punkte ihrer gegensätzlichen Denkart sind von Kant nicht berührt worden. Warum? Hieraus dürfte man vielleicht am ehesten schliessen, dass Spinozas System doch nur nach seinen allgemeinen Umrissen sachlich Kant bekannt war; wie denn auch auffällig ist, dass bei Kant kein einziges wörtliches Citat aus Spinoza vorkommt. Letzterem steht freilich entgegen, dass Kant auch andere Philosophen, von denen oder gegen die er redet, wie Leibniz, Wolff, Berkeley, Hume nicht wörtlich einzuführen pflegt, deren Schriften er doch ganz gewiss gekannt hat. Viel auffälliger und verdächtiger ist, dass es manchmal geradezu den Anschein gewinnt, Kants Hinweis auf Spinoza hätte füglich unterlassen werden können und trage eigentlich nichts zu den Sachen selbst bei, von denen Kant gerade redet; er nenne wirklich nur Spinoza, um ihm wieder eins versetzen zu können. Dies ist's, was in uns den Verdacht einer dauernden Antipathie Kants gegen Spinoza erweckt.

2. In der kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft handelt es sich vorzüglich um die Begründung und Rechtfertigung der Kantischen Lehre von der intelligiblen Freiheit. Kant will nachweisen, dass seine Theorie die einzig mögliche ist, während alle andern unausweichlichen Schwierigkeiten unterliegen. Wenn man nämlich annimmt, Gott als allgemeines Urwesen sei die Ursache auch der Existenz der Substanz, dann ist der Mensch in seiner substanziellen Ganzheit abhängig von einer Ursache, die gänzlich ausser seiner Gewalt ist und von der die ganze Bestimmung der menschlichen Kausalität abhängt. Der Mensch ist dann nur „Marionette“ oder „Automat“ des höchsten Wesens, und man kann dem Fatalismus nicht entgehen. Diesem Fatalismus weicht man aus, wenn man unterscheidet und die

Notwendigkeit der Kausalität und den Mechanismus auf die Sinnenwelt einschränkt, während die intelligible Welt, in der die Bestimmungen von Raum und Zeit nicht gelten, auch nicht der Kausalität mit ihrem Mechanismus und ihrer Notwendigkeit unterworfen ist. So kann Freiheit bestehen. In der intelligiblen Welt, die nicht in Raum und Zeit besteht, gilt Kausalität durch Freiheit, und in diesem Sinne kann dann Gott auch der Urheber und Schöpfer des Menschen als Dinges an sich sein; in der Sinnenwelt aber gilt die Kausalität der Notwendigkeit, ihr Urheber kann nicht Gott sein. „Es wäre ein Widerspruch, zu sagen: Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen.“ Also kommt die Unfreiheit, die Notwendigkeit und der Mechanismus in dieser Sinnenwelt nicht von Gott, sondern von der Existenz der Sinnenwelt in Raum und Zeit. Es ist also sehr naiv und wenig scharfsinnig, wenn Mendelssohn den Unterschied zwischen intelligibler Welt und Sinnenwelt in Raum und Zeit nicht macht, und dennoch dem von Gott geschaffenen Menschen, der in dieser Sinnenwelt existiert, Freiheit zuschreibt und ihn nicht will abhängig sein lassen von der alles bestimmenden Kausalität Gottes. Diese Freiheit und Unabhängigkeit des Menschen von Gott ist durchaus unbegründet und ungerechtfertigt. Gehört Raum und Zeit zu den Bestimmungen des Menschen als solchen, d. h. auch als Dinges an sich, dann ist unmöglich, dass er irgendwie von den Bedingungen der Zeit und des Raumes, von der Notwendigkeit des Handelns, ausgenommen sei. Dann verfährt Spinoza viel konsequenter, der Raum und Zeit als wesentliche Bestimmungen auch des Urwesens, der Substanz, setzt. Sind nämlich Raum und Zeit Bedingungen des Menschen als solchen, dann müssen sie auch Bedingungen dessen sein, was das eigentliche Wesen, die Substanz des Menschen ist, und das ist bei Spinoza das Urwesen selbst. Woher nimmt denn Mendelssohn die Befugnis, Raum und Zeit dem Menschenwesen als solchem zuschreiben zu wollen, während doch der Urheber dieses Menschenwesens davon frei sein soll? Und im selben Atemzug schreibt er dem Menschen Freiheit zu, während er ihn doch dem Raum und der Zeit, dem Grund aller Notwendigkeit, unterworfen sein lässt. Man muss wie Spinoza konsequenter sein: Raum (und Zeit) kommt dem Urwesen zu, daher auch dem vom Urwesen abhängigen Menschen, daher umschlingt dieselbe Notwendigkeit die Substanz und ihren Modus. Freiheit ist also unmöglich in der gewöhnlichen inkonsequenten Schöpfungstheorie, wonach der über Raum und Zeit erhabene Gott, der die alles bestimmende Weltursache ist, den

Menschen in Raum und Zeit erschafft, der dann doch von seinem Schöpfer frei und unabhängig sein soll. Das ist alles inkonsequent: 1. eine Wirkung wird gesetzt, die gegenüber ihrer Ursache frei sein soll; 2. die Ursache soll nicht in Raum und Zeit sein, die Wirkung soll es sein; 3. aus Raum und Zeit ergibt sich notwendig der Naturmechanismus, aber der Mensch in diesem Raum und dieser Zeit soll doch von diesem Mechanismus frei sein. Will man konsequent sein und doch nicht der alle Freiheit vernichtenden Konsequenz Spinozas verfallen, dann muss man Kants Theorie annehmen, dass Raum und Zeit nur Bedingungen der Sinnenwelt und ihrer Erscheinungen sind, wo allerdings keine Freiheit statthaben kann, dass aber die intelligible Welt und das intelligible Subjekt über Raum und Zeit erhaben sind, und da kann Freiheit (Kausalität durch Freiheit) ihre Stätte haben.

Also Spinoza wird hier nur als abschreckendes Beispiel genannt. Wenn man nicht Kantianer ist, muss man Spinozist sein, um wenigstens dem Vorwurf des inkonsequenten Denkens zu entgehen. Aber damit man ja nicht glaube, Kant wolle wirklich Spinoza loben und empfehlen, so setzt er verächtlich hinzu: „Der Spinozismus, unerachtet der Ungereimtheit seiner Grundidee“.

Worin besteht denn diese Ungereimtheit? Das merken wir deutlich, wenn wir auf den Anfang dieser Auseinandersetzung achten. Nach Spinoza ist Gott nicht die Ursache der Existenz der Substanz, sondern Gott ist die Substanz selbst, *Deus sive natura*, Gott und Substanz sind identische Begriffe. Aber Kant betont: „Der Satz, Gott ist Ursache der Substanz, ist ein Satz, der niemals darf aufgegeben werden, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen und hiermit seine Allgenügsamkeit, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben.“ Also des Spinozismus Ungereimtheit besteht darin, dass Gott das Wesen aller Wesen und doch mit der Substanz identisch sein soll, während Kants Behauptung dahin geht: Gott kann nur das Wesen aller Wesen sein, wenn er Ursache der Substanz ist. Das ist's, worauf in der Theologie alles ankommt. Den Satz, der nie darf aufgegeben werden, hat Spinoza geleugnet, und das Gegenteil behauptet, also ist seine entgegengesetzte Grundidee ungereimt.

Diese „Ungereimtheit der Grundidee“ des Spinozismus ist der tiefste Grund der Kantischen Antipathie gegen Spinoza. Darauf kommt Kant immer und immer zurück, denn dieser Grundgedanke ist für ihn der Grundfehler, der ihn immer wieder zur Polemik reizt.

3. Das zeigt sich denn auch in der Kritik der Urteilskraft § 73. Hier werden Epikur und Spinoza als die Vertreter eines dogmatischen Idealismus angeführt, der die objektive Realität von Zweckursachen als solchen in der Natur leugnet. Objektiv und wirklich findet sich demnach keine von einer absichtlich zwecksetzenden Ursache herrührende Zweckmässigkeit in der Natur vor. Epikur nun behauptet, dass unter den unzähligen Bewegungen in der Natur auch solche seien, welche zufällig und absichtslos Resultate erzeugen, welche in gewisser Hinsicht zweckmässig nicht bloss scheinen, sondern sind. Aber diese zweckmässigen Naturdinge sind doch nur Produkte einer absichtslosen „Kasualität“, einer blossen Mechanik, keiner Technik. Aber bei dieser Ansicht bleibt unerklärt, wie in uns auch nur der Schein einer absichtlichen Teleologie und Technik der Natur entstehen konnte; wie sind dann überhaupt unsere teleologischen Urteile möglich? Wie kommen wir dazu, solche zu fällen, da überall nur Mechanismus herrscht und gilt? Herrscht in der gesamten, auch in der organischen Natur nur Mechanik, dann auch im Menschen; dann ist auch im menschlichen Leben und Handeln keine wirkliche zwecksetzende Ursache thätig, sein Handeln ist auch nur zufällig zweckmässig; dann auch das Urteilen des Menschen; dann wäre es ganz unerklärlich, dass dem Menschen einfallen könnte, auch absichtlich teleologische Urteile fällen zu wollen.

Nicht besser ist's mit Spinozas Theorie bestellt. Der „will uns aller Nachfrage nach dem Grund der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben und dieser Idee alle Realität nehmen, dass er sie überhaupt nicht für Produkte, sondern für einem Urwesen inhärierende Accidenzen gelten lässt, und diesem Wesen, als der Substanz jener Naturdinge, in Ansehung derselben nicht Kausalität, sondern bloss Subsistenz beilegt, und (wegen der unbedingten Notwendigkeit desselben, samt allen Naturdingen, als ihm inhärierenden Accidenzen) den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmässigkeit erforderlich ist, sichert, aber zugleich die Zufälligkeit derselben, ohne die keine Zweckeinheit gedacht werden kann, entreisst und mit ihr alles Absichtliche, sowie dem Urgrunde der Naturdinge allen Verstand wegnimmt.“ „Der Spinozismus leistet aber das nicht, was er will. Er will einen Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht leugnet) der Dinge der Natur angeben, und nennt bloss die Einheit des Subjekts, dem sie inhärieren.“ „Aber die ontologische Einheit ist darum doch noch nicht sofort Zweckeinheit und macht diese keineswegs begreiflich. Die letztere

ist nämlich eine ganz besondere Art derselben, die aus der Verknüpfung der Dinge (Weltwesen) in einem Subjekt (dem Urwesen) gar nicht folgt, sondern durchaus die Beziehung auf eine Ursache, die Verstand hat, bei sich führt und selbst, wenn man alle diese Dinge in einem einfachen Subjekte vereinigte, doch niemals eine Zweckbeziehung darstellt; wofern man unter ihnen nicht erstlich innere Wirkungen der Substanz, als einer Ursache, zweitens eben-derselben, als Ursache durch ihren Verstand denkt.“ Also Spinoza kann die Teleologie in der Natur, die er nicht leugnet, darum nicht erklären, weil sein Urwesen 1. zwar die Substanz, aber nicht 2. die Ursache der Naturdinge, und 3. nicht die Ursache, die Verstand hat, ist. Also wieder ist es „die Ungereimtheit der Grundidee des Spinozismus“, die ihn an der Erklärung auch des Problems der Teleologie hindert. Und ganz dieselben Gedanken wiederholt Kant am Schluss des § 80. Spinoza nimmt eine Substanz an, die aber keine Kausalität hat; aber um die Zweckmässigkeit der Dinge zu erklären, bedarf es 1. einer einfachen, 2. einer kausalen und 3. zugleich „intelligenten Substanz“.

4. In eben dieser Stelle bezeichnet Kant den Spinozismus als Pantheismus. Es ist ihm die Theorie, welche „einen obersten Grund der Möglichkeit sucht, ohne ihm einen Verstand zuzugestehen.“ Die Pantheisten „machen das Weltganze zu einer ewigen allbefassenden Substanz oder (welches nur eine bestimmtere Erklärung des vorigen ist) zu einem Inbegriff vieler, einer einzigen einfachen Substanz inhärierenden Bestimmungen (Spinozismus).“

Dieser Pantheismus Spinozas wird aber von Kant nicht als Akosmismus aufgefasst, sondern als Atheismus, weil diesem „obersten Grund aller Möglichkeit“ „kein Verstand“ zukommt. Wir haben aber gehört, dass nach Kant in der Theologie alles darauf ankommt, dass Gott als Kausalität und als Verstand bestimmt wird. Dieser Satz darf nicht aufgegeben werden: Dies ist die Ungereimtheit der Grundidee Spinozas. Dass für Kant Pantheismus = Atheismus ist, das ist aus der folgenden Stelle zu ersehen, in der Spinoza von Kant genannt wird.

5. In der 1793 erschienenen zweiten Auflage der Kritik der Urteilskraft führt nämlich Kant am Schluss des § 87 noch einmal beispielsweise Spinoza an. Kant sagt: „Wir können einen rechtschaffenen Mann annehmen, der sich fest überzeugt hält, es sei kein Gott und . . . auch kein künftiges Leben.“ Als Beispiel solchen Mannes führt er nun Spinoza an, indem er hinter dem Wort Mann

„(wie etwa den Spinoza)“ einfügt. In der ersten Auflage lautet der Satz ganz gleich, wie in der zweiten, nur ohne das Einschiebsel. Dieser Zusatz hätte ganz gut wegbleiben können, denn er stört mehr den Zusammenhang, als dass er ihn klärt, weil der Leser sich erst fragen wird, ob Spinoza wirklich solch ein Mann gewesen sei. Aber warum führt Kant hier Spinoza als solchen Mann an? Einfach durch Gedankenassociation. Kant ist so gewohnt, sich Spinoza als einen rechtschaffenen Atheisten, der Gott und Unsterblichkeit leugnet, zu denken, dass, wenn er von einem solchen Manne reden will, ihm unwillkürlich Spinoza einfällt. Das ist charakteristisch für Kants Ansichten über Spinoza und Spinozismus. Den Mann selbst hält er für sittlich rechtschaffen und unantastbar, was nicht alle seine Zeitgenossen thaten, aber, wie alle diese, hält auch Kant das System für Atheismus, denn der Substanz Spinozas fehlen die beiden Prädikate, welche gerade die wesentlichsten des Gottesbegriffs sind: Kausalität (Allmacht) und Intelligenz (Weisheit). Eine Substanz ohne diese Prädikate kann nicht „Gott“ sein. An diesem Gottesbegriff hat Kant zeitlebens festgehalten; ihn stellt er so noch unzähligemale in seinen allerletzten Aufzeichnungen auf.

6. Von ganz besonderer Wichtigkeit ist aber nun die Stelle in der 1790 erschienenen Schrift Kants: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, denn hier spricht sich Kant prinzipiell über Spinozas Substanz in ihrem Verhältnis zu den Accidenzen (den Dingen) aus. Er thut es in einer eigens dieser Sache gewidmeten Anmerkung, und höchst interessant ist, wie er es thut. Im Texte ist von Spinoza nicht die Rede und eigentlich auch keine direkte Veranlassung dazu, denn es handelt sich wesentlich um ein Dogma der Leibnizischen Philosophie, das Eberhard gegen Kant und seine Kritik ausgespielt hatte. Es ist der Satz Leibnizens: Substanz ist Kraft. Warum Eberhard diesen Satz Leibnizens beizog, und was er damit gegen Kant beweisen wollte, darauf brauchen wir nicht genauer einzugehen; es würde dies zu weit von unserer Sache abführen. Genug, Eberhard hatte sich darauf berufen, dass man aus dem blossen Begriff der Kategorie „Substanz“ schon eine Erkenntnis schöpfen könne, nämlich die, dass sie Kraft sei, also seien Verstandesbegriffe ohne Anschauung doch nicht so leer, wie Kant behauptete. Statt dass nun aber Kant, wenn er jenen Satz bestreiten wollte, auf Leibniz, den Urheber desselben, zurückgegangen wäre und gegen Leibniz polemisiert hätte, erwähnt er

Leibnizens mit keinem Wort, sondern greift weiter zurück auf Spinoza, um auf diesen den Vorwurf, die metaphysischen Begriffe „Substanz“ und „Kraft“ konfundiert zu haben, zu wälzen. Kant weiss recht wohl, dass nicht Spinoza den Satz: „Substanz ist Kraft“ aufgestellt hat, darum wählt er, wo er von der angerichteten Konfusion redet, kluger Weise die Redeform: „ganz so, wie Spinoza es haben wollte.“ Er will damit sagen: die Verwechslung und die Vertauschung der Begriffe „Substanz“ mit „Kraft (Ursache)“ und „Accidens (Inhärenz)“ mit „Wirkung“, das ist ganz im Geist und Sinn Spinozas; der hat den Anstoss zu dieser Konfusion gegeben, er hat diesen Satz „Substanz ist Kraft“ zwar nicht aufgestellt, aber die stete Verwechslung und Vertauschung von „Inhärenz“ und „Wirkung“, die ist in seinem Sinn, deren macht sich Spinoza nach Kant fortwährend schuldig. Darum ist eigentlich Spinoza der Urheber des „in seinen Folgen der Metaphysik sehr nachteiligen Satzes.“ „Der Satz: das Ding (die Substanz) ist eine Kraft, statt des ganz natürlichen: die Substanz hat eine Kraft, ist ein allen ontologischen Begriffen widerstreitender Satz.“ Also hier muss Spinoza den Sündenbock für Leibniz abgeben. Hier wäre direkter Anlass gewesen, gegen Leibniz die ganze Polemik zu richten, weil hier nur von dem Satz: „Substanz ist Kraft“ direkt die Rede ist. Statt dessen greift Kant auf eine Folge aus diesem Satz, nämlich wenn Substanz = Kraft, dann ist Accidens = Wirkung, und polemisiert gegen Spinoza, der diese Verwechslung „recht so haben wollte“.

Auf den ersten Anblick möchte darin eine arge Gehässigkeit und mala fides gegen Spinoza von Seite Kants gefunden werden können. Man möchte sagen, Kant habe gegen den allverehrten, grossen Leibniz offen zu polemisieren sich nicht getraut und daher die Sache aufs Konto des allgehassten Spinoza geschrieben. Aber so ist es doch nicht ganz. Es ist zwar allerdings ein wenig stark, dass Kant selbst da, wo er gegen einen von Leibniz allein und zuerst direkt ausgesprochenen Satz direkt polemisiert, Leibniz auch nicht einmal nennt, so streng hätte sich Kant an seinen in der Einleitung der Schrift ausgesprochenen Vorsatz nicht zu halten brauchen: „Am besten ist es also: Wir lassen diesen berühmten Mann aus dem Spiel.“ Hat er den berühmten Leibniz aus dem Spiel gelassen, so hätte er eigentlich erst recht auch den vielgeschmähten Spinoza aus dem Spiel lassen sollen, von dem garnicht direkt die Rede sein konnte. Aber es ist nun einmal so bei Kant: bei allem Verkehrten, Irrtümlichen, das ihm aufstösst, fällt ihm gleich Spinoza ein, und der kriegt die Prügel, die der andere verdient hat.

Also wir müssen zugeben: die Gelegenheit, gegen Spinoza zu polemisieren ist wieder einmal vom Zaun gerissen, und das zeugt von tiefer Antipathie gegen Spinoza.

Was hat Kant gegen Spinoza einzuwenden? Das, dass er „die allgemeine Abhängigkeit aller Dinge der Welt von einem Urwesen, als ihrer gemeinschaftlichen Ursache, indem er diese allgemein wirkende Kraft selbst zur Substanz machte, ebendadurch jener ihre Dependenz in eine Inhärenz in der letzteren verwandelte.“ Eine Substanz hat wohl, ausser ihrem Verhältnisse als Subjekt zu den Accidenzen (und deren Inhärenz) noch das Verhältniß zu eben denselben, als Ursache zu Wirkungen; aber jenes ist nicht mit dem letzteren einerlei. „Die Kraft ist nicht das, was den Grund der Existenz der Accidenzen enthält, (denn den enthält die Substanz), sondern ist der Begriff von dem blossen Verhältniß der Substanz zu den letzteren, sofern sie den Grund derselben enthält, und dieses Verhältniß ist von dem der Inhärenz völlig verschieden.“ Nach Kant identifiziert Spinoza die blosse Inhärenz mit der Dependenz; dies ist falsch. Nicht weil etwas einer Substanz inhäriert, ist es auch seiner Existenz nach von der Substanz verursacht und gesetzt als ihre Wirkung, sondern es ist nur gesetzt als ihr Accidens. Substanzen können auch Accidenzen haben, deren Existenz nicht von der Substanz, der sie inhärieren, verursacht ist. Z. B. bei der Bildsäule Kaiser Wilhelms inhäriert die Gestalt dem Marmor als Accidens der Substanz, trotzdem ist die Gestalt des Marmors nicht auch Wirkung desselben, sondern Wirkung des Künstlers, also einer andern Substanz. Nur unter Umständen, d. h. wenn die Substanz die nötige Kraft hat, kann ein Accidens der Substanz zugleich ihre Wirkung sein. Also ist es falsch, Accidens und Dependenz schlechthin zu identifizieren. Im Begriff der Substanz liegt nur das Merkmal: Subjekt der Inhärenz, aber nicht der Begriff der Kraft, d. h. der Ursache einer Wirkung. Eine Substanz kann Kraft haben, aber sie ist nicht als solche schon Kraft. Ein Accidens, das einer Substanz inhäriert, ist nur dann Wirkung dieser Substanz, insofern und wenn dieser Substanz die erforderliche Kraft zukommt. „Der Satz: das Ding (die Substanz) ist eine Kraft, statt des ganz natürlichen: die Substanz hat eine Kraft, ist ein allen ontologischen Begriffen widerstreitender und in seinen Folgen der Metaphysik sehr nachtheiliger Satz.“ Dies ist in der That richtig. Logisch sind Substanz und Ursache zwei ganz verschiedene Begriffe, die ganz verschiedenen Inhalt haben, also nicht identifiziert werden

dürfen. Es ist logische Konfusion, wenn man Inhärenz mit Dependenz schlechthin vereinerleitet.

Aber trifft denn dieser Vorwurf wirklich Spinoza? Wir glauben mit nichten; vielmehr trifft er nur Leibniz; dieser hat die Kraft für das Grundwesen der Substanz erklärt und gesagt: Die Substanzen sind Kräfte, und die Kräfte sind das Substanzielle jedes Dings. Er nimmt viele Substanzen an, deren jede ihre eignen Kräfte hat. Da muss freilich gefragt werden, ob ein Accidens wirklich Wirkung dieser Substanz ist, der es inhäriert, oder Wirkung einer andern Substanz auf jene erstere. Da ist Inhärenz noch nicht an sich schon Dependenz.

Ganz anders aber bei Spinoza. Er hat gleich im Anfang seines Spekulierens ja bewiesen, dass es nur eine einzige Substanz giebt, der alle Dinge der Welt als Accidenzen (Modi) inhärieren. Giebt es nur eine Substanz, dann giebt es auch nur eine Ursache (Kraft); dann sind alle Accidenzen (Modi) zugleich auch Wirkungen dieser einen Kraft, welche der einzigen Substanz zukommt. Die eine Substanz ist zwar logisch betrachtet nicht als solche Kraft, aber sie hat alle Kraft, weil sie die einzige Substanz ist und nur Substanzen Kräfte haben können. Also sind alle Accidenzen sowohl Inhärenzen, als auch Dependenzen der einen Substanz, die alle Kraft hat. Also ist es keine Konfusion, sondern ganz richtig, wenn Spinoza jegliches Accidens zugleich als Wirkung dieser einen Substanz, ausser der nichts ist, was Kraft hat, auffassen würde. Bei Spinoza könnte nicht nur, sondern müsste sogar Substanz = Ursache und Inhärenz = Dependenz sein, weil die Substanz nur eine und alle Accidenzen sie allein zur kräftigen Ursache haben. Spinoza könnte Inhärenz und Dependenz indentifizieren, ohne dass er die Konfusion begeht, mit Leibniz zu sagen: Die Substanz ist Kraft. Die Substanz ist Ursache aller Dinge, weil sie allein alle Kraft hat.

Aber wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Die Substanzen haben Kräfte, und Kräfte kommen nur den Substanzen zu. Woher aber haben die einzelnen Substanzen ihre Kräfte? Da nach der Logik und Ontologie mit dem Begriff der Substanz noch nicht der Begriff der Kraft gegeben ist, und somit die Substanzen nicht an sich Kräfte sind, sondern nur Kräfte haben können, so müssen wir allerdings fragen: woher kommen den einzelnen bestimmten Substanzen ihre einzelnen bestimmten Kräfte? Wenn sie den Substanzen nicht an sich, kraft ihres Substanzseins zukommen, so müssen sie ihnen anders woher zukommen. Darum betont Kant, wie wir

oben gehört haben, so stark, dass wir Gott als die Ursache der Existenz der Substanzen bestimmen müssen. Nach Spinoza aber ist Gott nicht Ursache der Substanz, sondern er ist selbst die Substanz, folglich hat er auch alle Kraft und Kräfte (Kausalität) nicht von einem andern, sondern durch sich selbst. Ihm ist es daher nicht accidentell, Kraft zu haben, sondern substanziell kommt ihm alle Kraft zu. Für ihn ist es wesentlich, alle Kraft und Kausalität zu besitzen: die eine Substanz ist zugleich die einzige Kausalität. In Gott ist Substanz = Ursache und Ursache = Substanz. Wenn also Spinoza wirklich gesagt hätte: Die Substanz ist die Kraft, so hätte er (in seinem Sinn verstanden) ganz recht geredet, da zwar nicht logisch, aber der Wirklichkeit nach in Gott beides identisch ist. Falsch ist dagegen, wenn Leibniz nun ontologisch die Substanzen für Kräfte und Kräfte für Substanzen erklärt und behauptet, das Wesen der Substanzen seien Kräfte und Substanzsein sei Kraftsein. Was nur der göttlichen Substanz zukommt, weil sie die alleinige Substanz ist, hat Leibniz allen Substanzen zugeschrieben, nämlich nicht bloss Kraft zu haben, sondern Kraft zu sein. Kant aber ist der Meinung, nicht erst Leibniz, sondern schon Spinoza habe diese Verwechslung verschuldet oder wenigstens „recht so haben wollen“.

Übrigens ist es ganz gut möglich, dass Leibniz wirklich durch Spinoza auf den Gedanken gekommen ist, die Substanzen schlechthin für Kräfte zu erklären, und was nach Spinoza nur von der einen, göttlichen Substanz gilt, auf alle Substanzen zu übertragen. Kant hätte uns somit auf die Quelle der Leibnizschen Idee geführt. Aber Irrtum Kants ist es, Spinoza zum Mitschuldigen der Verwechslung zu stempeln und ihm einen Satz anzudichten, der „allen ontologischen Begriffen widerstreitet.“ Kant sieht und versteht eben Spinoza hier nur durch die Leibniz-Wolffsche Brille. Er erkennt nicht, dass selbst wenn Spinoza dasselbe gesagt hätte, was Leibniz gesagt hat, es doch im Munde Spinozas einen ganz andern Sinn hätte, als in dem Leibnizens.

Kant wäre aber nicht darauf gekommen, Spinoza für den intellektuellen Urheber des Leibnizschen Satzes: Die Substanz ist Kraft, zu erklären, wenn er sich nicht doch mit Spinozas System genauer bekannt gemacht hätte. Gerade dass er hier dem Leibniz den Spinoza substituiert, beweist, dass, was Kant im Anfang der 1780er Jahre gesagt hatte, er habe Spinoza niemals recht studiert, für 1790 nicht mehr gilt. Mittlerweile hatte er sich doch in Spinoza

umgesehen. Dass Kant um 1790 herum sich mehr mit Spinoza beschäftigt haben muss, geht nicht bloss aus unsrer Stelle hervor, sondern noch mehr aus den (von Heinze veröffentlichten) „Vorlesungen über Metaphysik“, welche Kant in diesen Jahren hielt, und in denen Spinoza des öftern genannt wird.

7. Vorher haben wir aber noch eine Stelle aus einer von Kant selbst edierten Schrift zu betrachten. Es ist die 1794 veröffentlichte Schrift: Das Ende aller Dinge. Hier nimmt er Veranlassung, uns die Genealogie des Spinozismus auseinanderzusetzen. Er stammt in allerletzter Linie aus der Mystik. Der „nachgrübelnde Mensch“ sucht nämlich nach einem erreichbaren Endzweck des Weltlaufs und Menschenlebens. Darüber gerät er in die Mystik (denn die Vernunft, weil sie sich nicht leicht mit ihrem immanenten d. i. praktischen Gebrauch begnügt, sondern gern im Transscendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimnisse). In der Mystik aber versteht die Vernunft sich selbst nicht, noch was sie will, sondern schwärmt lieber, als dass sie sich, wie es einem intellektuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb der Grenzen dieser eingeschränkt hält. „Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokiuu von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll: d. i. im Bewusstsein, sich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfliessen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit verschlungen zu fühlen. Daher dann der Pantheismus (der Tibetaner und anderer östlicher Völker) und der aus der metaphysischen Sublimierung desselben in der Folge erzeugte Spinozismus; welche beide mit dem uralten Emanationssystem aller Menschenseelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Resorption in dieselbe) nahe verschwistert sind.“ Eine saubere Herkunft das! Die Urmutter ist die Mystik, d. h. die ausschweifende, schwärmerische Vernunft, die selbst nicht weiss, was sie ist und was sie will. Von ihr ist das uralte Emanationssystem geboren; dessen Erzeugnis ist das Ungeheuer von System des Buddhismus; mit diesem nahe verschwistert ist der Pantheismus, aus dessen metaphysischer Sublimierung in der Folge der Spinozismus geboren ist. Welch ein Skandal, einer so kompromittierenden Sippe anzugehören und solche Urgrossmutter zu besitzen und mit allerlei Ungeheuern verschwistert zu sein! Kant kann eben dem Spinoza unter keinen Umständen seinen Pantheismus d. h. Atheismus, welcher die Persönlichkeit Gottes und die persönliche Unsterblichkeit des Menschen leugnet, verzeihen! Das ganze System ist ihm verhasst, weil er es für verderblich hält, und dies ist es, weil es Pantheismus, d. i. Atheismus ist.

8. Aber diese Stelle giebt uns noch einen wertvollen Aufschluss darüber, wie Kant den Pantheismus Spinozas aufgefasst hat. Unzweifelhaft ist ihm, dass der Spinozismus nur metaphysisch sublimierter Pantheismus ist. Aber es ist kein im landläufigen Sinne emanatistisch zu verstehender Pantheismus, denn er ist mit dem uralten Emanationssystem nicht identisch, sondern nur „nahe verschwistert“. Diese Bestimmung ist auffallend und beweist, dass Kant doch Spinoza genauer studiert und gekannt hat, als die meisten seiner Zeitgenossen, welche alle kurzer Hand den Spinozismus durchaus emanatistisch aufgefasst haben gleich dem des Giordano Bruno. In diesem Stück ist Kant scharfsichtiger: Er glaubt zwischen Pantheismus und Emanationssystem einen Unterschied machen zu müssen. Er ist ihm ein sublimierter Pantheismus. Worin besteht nun aber der Unterschied zwischen dem Spinozismus und dem nur „nahe verschwisterten“ Emanationssystem? Pantheismus ist die Theorie, nach welcher Gott und die Welt nicht wahrhaft verschiedenen Wesens, sondern ein und dasselbe Wesen sind. Gott ist das Wesen, die Substanz, die Einheit der Dinge; die Welt der Dinge ist die Erscheinung des Wesens, die Modi der Substanz, die Vielheit aus der Einheit. Das eine Wesen, die eine Substanz ist in ungetrennter Einheit Gott und stellt sich in der gesonderten Vielheit als Welt dar, so dass Gott in allen Dingen und alle Dinge in ihm sind. Ausser Gott giebt es kein Wesen und keine Substanz und alles, was ist, ist nichts ohne Gott und besteht nur als Manifestation des göttlichen Wesens, als Erscheinung der göttlichen Substanz. Die Emanationslehre aber ist nun die Theorie von der Art, wie die Dinge aus Gott hervorgehen, wie die Manifestationen und Erscheinungen des Wesens sich bilden, wie die Substanz sich zu Modis gestaltet. Alle pantheistischen Systeme bestimmen dieses Werden der Dinge aus Gott als ein Herausfliessen, Ueberfliessen, emanatio, effluxus, *ὑπερβολή*; die Substanz ist die Quelle (fons), aus der wie Ströme (rivuli) die Dinge hervorfliessen. „Denke dir eine Quelle,“ sagt Plotin, „die keinen Anfang weiter hat, sich selbst aber den Flüssen mittheilt, ohne dass sie erschöpft wird durch die Flüsse, vielmehr ruhig in sich selbst beharrt.“ Bei diesem Ausfliessen des Besondern aus dem Allgemeinen, des Niedern aus dem Höhern, des Unvollkommenen aus dem Vollkommenen, des Endlichen aus dem Unendlichen findet auch ein stufenmässiges Abnehmen der Vollkommenheiten der Ausflüsse statt; wie die Stärke der Sonnenstrahlen in der grösseren Entfernung abnehmen; so kommt in der Reihe der

Emanationen das Bessere zuerst, aus welchem das Geringere sich bildet und so fort bis herab zum Schlechtesten. Die Welt ist also der Ausfluss der überquellenden Überfülle der Gottheit.

Die Emanationslehre ist demnach nur ein Theorem innerhalb des Systems des Pantheismus, kein selbständiges, dem Pantheismus koordiniertes System. Der Pantheismus besitzt keine andre Erklärung für das Werden der Dinge, als die emanatistische; Gott ist die *natura naturans* und die Welt ist die *natura naturata*, die aus Gott geflossen ist, wie das Wasser aus der Quelle. Ausser der Emanationstheorie giebt es ja nur noch die Kreationstheorie, und die muss der Pantheismus gänzlich ablehnen. Der Pantheismus kann also das Werden Gottes zur Welt gar nicht anders, wie als Emanation bestimmen. Und alle Emanation setzt Pantheismus voraus. Um so auffälliger ist, dass Kant sagt, Pantheismus und Spinozismus seien beide mit der Emanationslehre nur „nahe verschwistert“. Er kann sich also einen Pantheismus denken, der nicht die Emanationslehre involviert, und der Spinozismus ist ihm solcher Pantheismus. Wenn nämlich der Pantheismus die Dinge überhaupt nicht als „geworden“, sondern einfach als „seiend“ in Gott betrachtet, dann fällt die Emanation weg. Die Eleaten z. B. verzichteten überhaupt darauf, das Werden aus dem Sein abzuleiten und die Beziehung der Welt der Meinung zum allein und wahrhaft Seienden zu erklären. Es lässt sich nämlich denken, dass die Welt der Dinge, die zwar unter sich wechseln, entstehen und vergehen, überhaupt ungeworden ist und von Ewigkeit her mit Gott in Gott besteht. Gott ist also nie ohne die Welt gewesen, so wenig als eine Welt ohne Gott sein kann. Die Substanz ist ja nur Substanz, sofern in ihr Accidenzen inhärieren, und sie kann nicht ohne die Accidenzen existieren, so wenig als die Accidenzen ohne Substanz. Substanz und Accidens sind durchaus korrelative Begriffe, von denen der eine den andern voraussetzt, und beide können auch nur miteinander sein und begriffen werden. Nicht ist die Substanz zuerst und hernach kommen die Accidenzen hinterdrein, sondern beide sind zugleich, und nicht wirkt die Substanz ihre Accidenzen, sondern sie trägt sie in sich und ist in ihnen. Ein solcher, das Werden der Dinge aus Gott abweisender und das Hervorgehen aus Gott leugnender Pantheismus scheint Kant der Spinozismus zu sein; darum ist er mit dem emanatistischen Pantheismus nur nahe verschwistert, aber nicht mit ihm eins.

Kant kann durch nichts anderes veranlasst worden sein, den

Spinozismus so zu klassifizieren, als dadurch, dass Spinoza des öftern erklärt, dass die Dinge in Gott liegen mit derselben Notwendigkeit und derselben Ewigkeit, wie in der Natur des Dreiecks liegt, dass seine Winkel gleich zwei Rechten sind. Nach Spinoza ist ja nicht zuerst Gott und dann erst die Welt; sondern Gott und Welt sind gleich ewig. Gott ist nur das logische Prius der Welt, aber nicht der Zeit und der Wirklichkeit nach. Die Dinge fliessen nicht aus Gott oder der Substanz heraus, sonst wären Gott und Welt verschieden und zweierlei der Wirklichkeit nach, wie die Quelle etwas anderes ist, als die ihr entströmenden Flüsse; dann gäbe es zweierlei Wirkliches, die Substanz und die ihr emanirten Dinge. Aber es giebt nur Ein Wirkliches und Seiendes, das ist Gott, die Substanz, die Natur oder was dasselbe sagen will, die Welt der Dinge, denn die Substanz ist das Wirkliche in den Dingen, und die Dinge sind wirklich in der Substanz. Gott und Welt, Substanz und Dinge, *Natura naturans* und *Natura naturata* sind bloss unterschieden, aber nicht geschieden, und nur zweierlei dem Begriff nach, aber nicht zweierlei der Wirklichkeit nach. Gott wirkt nicht die Welt aus sich heraus, die Substanz entlässt nicht aus sich ihre Modi, aber deswegen ist weder bloss die Gottheit, als ob die Welt nur Schein und Unwirkliches wäre, noch ist bloss die Natur, als ob nicht auch Gott wäre. Sobald man die Dinge als emanirt aus der Substanz auffasst, kommt eine Spaltung und Scheidung in das Verhältniss. Das wahre Verhältniss Gottes zur Welt und der Welt zu Gott ist viel intimer, als der Begriff der Emanation gestattet. Gott ist ja nicht ausser den Dingen und die Dinge sind ja nicht ausser Gott, sondern in Gott, wie er in ihnen; also können sie auch nicht aus Gott emaniren; sie sind und bleiben ihm immanent, wie er ihnen immanent ist und bleibt.

Wenn Kant nicht tiefer und schärfer, als seine Zeitgenossen Spinoza gekannt und aufgefasst hätte, so wäre er nicht dazu gekommen, die Emanation für etwas dem Spinozismus zwar Verwandtes, aber doch für etwas Anderes als diesen zu erklären. Kant stimmt schon ganz mit unserm heutigen Verständnis Spinozas überein, während Lessing, Herder und Goethe sich über diesen Unterschied zwischen Spinoza und Giordano Bruno noch nicht so klar waren. — Er hat sich dadurch nicht täuschen lassen, dass sich Spinoza auch der altbräuchlichen von Scotus Erigena stammenden Ausdrücke bedient *natura naturans* und *natura naturata*; ihm schliesst das aktive „*naturans*“ nur das aktuelle Sein, nicht das Aktivwerden, Wirken ein;

und das passive „naturata“ bedeutet ihm bloss das passive Sein, nicht das Gewordensein. Die Substanz ist das begründende Sein, das tragende; die Dinge sind das begründete, getragene Sein. Nach Kant gehört der Spinozismus zu der Art Pantheismus, die das Werden und Entstehen der Welt nicht zu erklären braucht, weil sie die Welt für ungeworden, ungeschaffen und unemanirt bestimmt. Wie es kein Werden in Gott giebt, so giebt es auch kein Werden aus Gott, sondern nur ein Sein in Gott und durch Gott.

Übrigens liegt diese scharfe und präzise Auffassung des Spinozistischen Pantheismus oder des Verhältnisses der Substanz zu ihren Modis schon der Stelle in der Kr. der Urteilkraft § 73 (siehe oben No. 3) zu Grunde. Der Grund, warum Spinoza die Teleologie der Dinge und der Welt nicht erklären kann, ist ja der, weil bei Spinoza ihr Verhältnis zur Substanz nur das der Inhärenz und nicht das der Dependenz ist, weil sie nicht eigentliche Wirkungen der Substanz, sondern nur Folgen derselben sind, weil die Substanz nicht ihre wirkende, sie schaffende Ursache, sondern nur ihr tragender Grund ist, weil sie nicht aus Gott emaniert sind, sondern nur schlechthin in Gott existent sind.

Wenn Kant sich nicht mit Spinoza genau beschäftigt hätte, hätte er ihn wohl auch nicht so genau und viel genauer, als alle seine Zeitgenossen, verstehen können. Wenn er sich aber mit ihm genauer beschäftigt hat, so ist es an einem Kant nicht verwunderlich, dass er ihn philosophisch präzis und richtiger verstanden hat, als seine Zeitgenossen. Wenn er nun aber die Emanationstheorie vom Spinozismus ausschliesst, so ist er deswegen doch nicht in den Fehler Hegels gefallen, der diesen Pantheismus Spinozas darum glaubte als Akosmismus verstehen zu müssen; er bezeichnet ihn im Gegenteil ganz richtig als religiösen Atheismus, weil der religiöse Gottesbegriff notwendig eben die Merkmale des allschaffenden Willens und des allwissenden Verstandes einschliesst und fordert.

Dass übrigens Spinoza selber den Anlass zum emanatistischen Missverständnis seines Systems gegeben habe, ist Kant gar wohl bewusst gewesen. Spinoza redet so oft von der Allmacht Gottes, dem Wirken Gottes, nennt die Dinge so oft von Gott gewirkt, gebraucht sogar den Ausdruck, die Dinge fliessen aus Gott (effluunt), dass ein weniger scharfsichtiger Leser ihn leicht emanatistisch verstehen und sich über den wahren Sinn von Spinozas Theorie täuschen musste. Ebendeswegen hat ja Kant ihm vorgeworfen, er habe es „recht so

haben wollen“, dass man die Inhärenz als Dependenz auslege und damit konfundiere.

Aus den behandelten Stellen der Kantischen Schriften ergibt sich mit hinreichender Klarheit, dass Kant die Philosophie Spinozas genauer gekannt und richtig verstanden hat. Es ergibt sich auch, wie wenig Sympathie er für diese ganze Denkweise hatte, sowohl was die Form als auch den Inhalt dieser Spekulation anlangte. Es hat sich kein Punkt gezeigt, wo Spinoza und Kant zusammenstimmen; und es hat den Anschein, als ob das Kant ganz erwünscht sei, und ihn das Gegenteil unangenehm bedrückt haben würde. Nur durch Konsequenzmacherei hat ein Rezensent Kants Ding an sich mit der Substanz Spinozas zusammengebracht; aber Kant hat nicht für der Mühe wert erachtet, auf solche Sophisterei einzugehen. Dieser Punkt muss aber doch noch aufgeklärt werden.

V. Spinoza in Kants Vorlesungen über Metaphysik.

1. Hier müssen wir erst ein Wort über die Vorlesungen sagen (vergl. auch dazu Zeitschr. für Phil. und philos. Kritik 114. Bd. S. 272—276, wo ich schon Einiges darüber geäußert habe). Es kommen hier nur die von Heinze edierten in Betracht, weil nur in ihnen Spinoza erwähnt wird und zwar speziell Beilage V; aber das zu Sagende gilt von den gesamten Vorlesungen Kants über Metaphysik, die Heinze herausgegeben hat. Sie tragen so, wie wir sie besitzen, durchaus einen anderen stilistischen Charakter als Kants eigene Schriften. Der Gedankenreichtum Kants und der engverknüpfte Gedankenzusammenhang, die überreiche logische Gedankenassoziation und logische Gedankenkombination verursachen, dass der Kantische Stil in seinen Schriften nicht allein die langen Perioden und den kompliziertesten Satzbau liebt und ohne ihn gar nichts zum Ausdruck bringen kann, sondern auch dass Kant dieses komplizierten Gedankenandranges oft gar nicht Herr werden kann. Die Gedankenhäufung in einer Periode führt nur allzu häufig zu stilistischen Gedankenentgleisungen, zu den allerschlimmsten Anakoluthen und zu Zwischensätzen in Klammern, welche sowohl das Verständnis überhaupt ausserordentlich erschweren, als auch die verschiedensten Interpretationen des Gesagten ermöglichen. Kants Schreibart macht den Eindruck eines gewaltigen Wildbachs, dessen Wogen, einander überstürzend, daherbrausen, so dass die Welle, die in dieser Sekunde noch auf der Oberfläche im hellen Sonnenstrahle glitzerte, in der nächsten schon von anderen verschlungen und in die Tiefe gezogen

scheint. Was im Beginn des Satzes im Mittelpunkt des Bewusstseins steht, wird durch die vielen erklärenden, einschränkenden, erweiternden und umschreibenden Zwischen- und Nebensätze so verdunkelt und zurückgedrängt, dass sehr häufig der Hauptgedanke der ganzen Periode sich nur sehr schwer wieder über die Schwelle des Bewusstseins heben lässt. Kant verlangt von seinen Lesern, dass sie die Enge ihres Bewusstseins überwunden haben und gleichzeitig ein halbes Dutzend und oft noch mehr Gedanken neben einander in gleicher Klarheit erfassen und behalten können. Man schlage nun die Vorlesungen auf, so wird man zu seinem Erstaunen das pure Gegenteil finden: lauter kurze, einfache Sätze von ein oder zwei Linien, wenige Neben- und Zwischensätze, keine langen Perioden und keine Anakoluthe. Wohl aber frappiert es, wie abrupt die kurzen Sätze nebeneinanderstehen. Jeder einzelne Satz ist klar; aber zwischen ihnen gähnt oft eine Kluft. Es ist schwer, sie innerlich zu verknüpfen, und es bedarf dazu vermittelnder Gedanken, die nicht dastehen. Das beweist zunächst, dass es keine wörtlichen Niederschriften dessen sind, was Alles Kant mündlich redete, sondern dass der Schreiber sich nur die Hauptgedanken notierte, die er aus dem Redefluss Kants herauschöpfen und klar erfassen konnte. Die Niederschrift wimmelt von Sätzen, die Kant gewiss nicht so, wie sie dastehen, gesagt haben kann.¹⁾ Es sind auch viele Sätze, die in ihrer Allgemeinheit, ohne die Einschränkungen und Erläuterungen, die Kant in seiner Rede damit verband, entweder gar nichts besagen oder geradezu missverständlich sind. Eine solche sprungweise Aufeinanderfolge kurzer Gedankenausdrücke kennt weder das engverkettete Kantische Denken noch der Kantische Stil. Dazu kommt dann, dass der jugendliche Nachschreiber vieles offenbar nicht genau oder geradezu missverstanden hat. Doch war es durchaus kein ungeschickter Nachschreiber, denn überwiegend das Meiste ist doch gut getroffen; er hat richtig die Hauptgedanken herausgemerkt und niedergeschrieben, so dass wir sagen müssen, im grossen und ganzen erhalten wir Kantische Gedankendarlegungen im Umriss und Auszug, und können uns ein Bild der Kantischen Vorlesungen daraus rekonstruieren. Im einzelnen aber wird das Gegebene, wie Vaihinger schon in seinem Kommentar zur Kritik d. r. V. I. S. 22 sehr richtig von den von Pölitiz herausgegebenen Vorlesungen bemerkt, „allerdings mit Vorsicht zu gebrauchen“ sein.

¹⁾ Z. B. S. 708: „Gott als Substanz wird gegen die Pantheistas behauptet.“

2. Ganz besonders interessant ist nun aber die Wahrnehmung, dass in diesen Vorlesungen Kant, ohne Spinoza zu nennen, zuweilen doch spinozistische Gedanken ins Treffen führt, um die Haltlosigkeit der dogmatischen Metaphysik zu erweisen. Nehmen wir das Beispiel auf Seite 702. Die dogmatische Metaphysik bezeichnet Gott als *ens realissimum*; zu diesen Realitäten gehört auch unstreitig die Vernunft „Gott hat alle Realitäten in sich, mithin auch Vernunft, also ist das *ens realissimum* auch eine *intelligentia*, aber das folgt nicht. Gott kann *realissimum* als Grund sein und kann Grund von der Vernunft der Weltwesen sein, ohne selbst Vernunft zu haben.“ „Wir geben Gott einen Verstand. Diesen Begriff haben wir aus unserem Vermögen; aber wir geben Gott einen andern Verstand.“ „Er soll nicht von der *species* des Menschen sein: dann wissen wir gar nicht, wie wir den Verstand (Gottes) denken sollen.“ „Sagen wir, Gott habe einen anschauenden Verstand, so ist dies soviel als hölzerner Wetzstein.“ Dass Gottes Verstand keine Ähnlichkeit mit dem unsrigen habe, und wir keine Idee davon uns machen können, das haben schon alle Mystiker gesagt, aber dass Gott wohl Grund der Vernunft in der Welt sein könne, ohne selbst Vernunft zu haben, das hat erst Spinoza dargelegt. Ganz dieselbe Argumentation wendet Kant dagegen an, dass wir Gott auch Willen zuschreiben. „Ein Mensch, der etwas will, ist immer mit seiner Zufriedenheit vom Objekt des Willens abhängig. Lässt man diese Schranken weg, so fällt auch der Wille weg.“ Wir können also nicht sagen, Gott habe einen Willen, ohne eine Limitation in Gott zu setzen. „Sagen wir, Gott habe eine völlige Selbstzufriedenheit, so können wir uns schlechterdings keinen Willen denken.“ Hier hätte Kant wohl Spinoza nennen dürfen; er nennt ihn wohl darum nicht, weil er nicht den Schein der Übereinstimmung mit Spinoza wecken will. Denn es ist ja nicht Kants eigentliche Meinung, dass Gott weder Verstand noch Wille zuzuschreiben sei, sondern er will nur nachweisen, dass „was Gott sei, kein menschlicher Verstand sagen kann“, und jeder Behauptung mit ebenso guten Gründen auch die entgegengesetzte könne gegenübergestellt werden.

Ebenso spinozistisch sind die Darlegungen S. 721—722. „Wie Gott Ursache von einer Substanz sein könne, dies übersteigt allen Begriff. *Accidentien* können wir wohl als *causata* erkennen, aber nicht die Substanzen.“ „Der Begriff Substanz als Ursache einer Substanz ist uns völlig unerreichbar. Wir müssen

die Substanz jederzeit voraussetzen, und dann nur von den *accidentibus* reden. Die Substanz wird nicht, sondern sie ist. Von jeder Substanz können wir die Möglichkeit nicht weiter begreifen, wir können Gott als Substanz denken und die Dinge in der Welt auch als Substanzen, aber wir können durch blosser Kategorien und synthetische Urteile nichts weiter herausbringen und annehmen, dass eine Substanz die andere hervorgebracht habe.“ „Ich kann mir nur *per analogiam* Gott als die Ursache von Substanzen denken, da ich in der Welt sehe, dass etwas Ursache von *accidentibus* sein kann, aber an sich lässt sich da nichts einsehen. Im Moralischen nehmen wir Gott als Ursache an, aber nur um der Moral willen.“ Spinozistisch ist hier der Gedanke, dass die Substanz nicht wird, sondern schlechterdings ist, und ein Werden, Erschaffenwerden von Substanz undenkbar ist. Gleichwohl wäre es ein Irrtum, wenn wir deswegen Kant irgendwie spinozistische Denkweise zuschreiben wollten, denn 1. bezweckt die ganze Darlegung ja nur wieder den Nachweis, dass wir von Gott kein Wissen und Erkennen haben können und daher ihn auch nicht als Schöpfer erkennen können, und 2. glaubt Kant ja doch, wie er ausdrücklich beifügt, „um der Moral willen“, dass Gott Ursache (Schöpfer) der Substanzen sei. Dass er einen spinozistischen Gedanken ins Feld führt, geschieht nur um der Polemik gegen die dogmatische Metaphysik willen; nicht weil er Spinoza beistimmt.

3. Wir betrachten nun die Stellen, in welchen Kant wirklich Spinoza mit Namen nennt.

Die erste steht S. 706 und ist sehr kurz, aber schwer verständlich, weil der Nachschreiber in recht missverständlicher Weise Kants Ausführungen zusammengedrängt hat. Das Verständnis öffnet sich uns erst, wenn wir den ganzen Abschnitt, dessen Schluss die Stelle bildet, zur Erklärung herbeiziehen. Die Stelle lautet: „Schliesse ich aus dem Begriff eines *entis realissimi* auf das Dasein desselben, so ist dies der Weg zum Spinozismus.“ Das verstehen wir zunächst so, dass Kant sagen will, der ontologische Gottesbeweis sei der Weg zum Spinozismus, dieser sei die letzte Konsequenz, die sich aus dem ontologischen Gottesbeweis ergebe. Auf den ersten Blick erscheint diese Behauptung Kants recht rätselhaft, denn weder Anselm noch Descartes noch Leibniz, welche Kant als Vertreter dieses Beweises aufzählt, hatten eine Ahnung davon, dass, wer sagt: Gott ist das *ens realissimum* = *omnitudo realitatum*, Existenz ist eine *realitas*, also kommt Gott

wesentlich und wirklich Existenz zu, nun auch wie Spinoza sagen müsse: die Dinge der Welt sind modi der einen Substanz. Wie ist das möglich, dass letzteres die Konsequenz aus ersterem ist? Wir müssen zurückgehen auf das, was Kant (S. 703) entwickelt hat: „Die Verwechslung des *conceptus originarii* mit dem *ente originario* macht grosse Verwirrung in der Metaphysik. Der ursprüngliche Begriff eines durchgängig bestimmten Dinges muss (soll heissen: darf) keine Negation enthalten; denn sonst ist er abgeleitet. *Conceptus originarius* ist der, der lauter Realitäten hat, aber hieraus lässt sich nicht schliessen, dass es auch ein Ding wirklich gebe, was diesem Begriff korrespondiere, sonst machen wir zur Sache selbst, was nur Begriff der Sache ist.“ „Das ontologische Argument soll beweisen, dass ein *ens metaphysice perfectissimum* (i. e. *realissimum*) auch wirklich existiere“ . . . „Dies war ja bloss die Möglichkeit meines Begriffes bewiesen; aber aus der Möglichkeit des Begriffes, d. h. dass ich mir ein solches Wesen denken kann, folgt ja gar nicht, dass ein solches Wesen auch wirklich sei und solche Realitäten neben einander habe.“ Und Seite 705: „Gott selbst kann aus blossen Begriffen sein eignes Dasein nicht erkennen. Wir haben wohl einen Begriff von der absoluten Notwendigkeit der Urteile, aber nicht von der absoluten Notwendigkeit der Dinge.“ Kant will sagen: Wir können uns zwar den Begriff eines durchgängig bestimmten, alle Realitäten vollkommen umfassenden Wesens, den Begriff eines *ens realissimum* machen, aber nun zu glauben, oder daraus schliessen zu wollen, dass ein solches Wesen existiere, richtet grosse Verwirrung in der Metaphysik an. Warum? Weil der Begriff des *entis realissimi* „der *conceptus originarius* von Wesen überhaupt ist, der allen übrigen Begriffen von Dingen zu Grunde liegen soll.“ Wir betrachten nämlich alle Begriffe von Dingen als Einschränkungen, Negationen und Limitationen des Begriffes des *ens originarium* oder *realissimum*; sie sind derivativ, abgeleitet aus dem Urbegriff des völlig bestimmten, notwendigen Wesens. Seite 706 heisst es: „Der Inbegriff aller Realitäten wird gleichsam als das Magazin angesehen, aus dem wir die Materie zu den Begriffen von allen Wesen hernehmen. Das Böse nennen die Philosophen das formale, das Gute das materiale. Dies formale kann bloss die Einschränkung aller Realität bedeuten, wodurch Dinge mit Realitäten und Negationen, d. h. limitierte Dinge herauskommen. Aller Unterschied der Dinge wäre ein blosser Unterschied der Formen.“ Gott wäre also die Materie aller Dinge; die Dinge seine

Limitationen, seine Einschränkungen, seine Formen und Modi. Ist dies nicht der Weg zum Spinozismus? Sagt nicht Spinoza Gott sei die Substanz, die Dinge seine Modifikationen? Obgleich wir uns also den Begriff eines *ens realissimum*, eines Inbegriffs aller Begriffe bilden können, dürfen wir doch nicht glauben oder gar beweisen wollen, es gebe solch ein Wesen; denn giebt es solch ein Wesen, dann verhalten sich die anderen Wesen zu ihm, wie Modifikationen zur Substanz; sie sind Limitationen seines Wesens; sie sind in ihm als seine Formen, und er in ihnen als ihre Substanz. Wer also beweisen will, es gebe ein *ens realissimum* im Sinne eines Inbegriffs aller Möglichkeiten, aus dessen Begriff, als dem Urbegriff aller Begriffe, sich die Begriffe aller andern Dinge ableiten lassen, der ist auf dem Weg zum Pantheismus Spinozas, nicht weil er aus dem Begriff Gottes seine Existenz beweisen will, sondern weil er von einem pantheistischen Gottesbegriff, Gott sei der Inbegriff aller Möglichkeit als Realitäten, ausgeht. In diesem Gottesbegriff, will Kant sagen, steckt schon der Pantheismus Spinozas. Denn dieses *ens realissimum* ist bei Licht betrachtet nichts anderes und kann nichts anderes sein als Spinozas *substantia*, *natura naturans*, deren Modi die *natura naturata* ist. Wenn daher auch Spinoza kein Vertreter des ontologischen Gottesbeweises ist, so ist doch sein ontologischer Substanzbeweis ganz analog dem Anselmschen Gottesbeweis. Auch Spinoza beweist aus dem Begriff der Substanz ihre Existenz. Wir können daher sagen: wie vom ontologischen Gottesbeweis der Weg zu Spinozas Substanz führt, so giebt es auch einen Weg von Spinozas Substanzbegriff zum ontologischen Beweis. So rätselhaft und paradox also auch Kants Behauptung klingt, dass Anselms Gottesbeweis der Weg zum Spinozismus sei, so ist sie doch richtig, denn das *ens realissimum* verhält sich zu den *entibus limitatis* wie die Substanz zu ihren Modis.

Wir mögen hier Kants Scharfsinn in Konsequenzmacherei bewundern, aber billigen können wir sie darum doch nicht. Denn auch Kant kann ja den Begriff des *ens realissimum* nicht entbehren. Er glaubt zwar seinen Kopf aus der Schlinge ziehen zu können, wenn er (Seite 703 bei Heinze) *distinguiert*, man dürfe unter dem *ens realissimum* nicht das Aggregat der Realitäten verstehen, sondern müsse es als Grund derselben auffassen. Auf diese Weise glaubt er hier der pantheistischen Konsequenz entgehen zu können. „Bei *ente entium*, gedacht als *originarium*, muss man sich die *Omnitudo realitatum* nicht denken als Aggregat, sondern als

Grund.“ Aber S. 713 (siehe unten No. 4) sagt er, dass des Spinoza Pantheismus sich gerade dadurch von dem des Xenophanes unterscheide, dass Spinoza Gott als Urgrund der Dinge, Xenophanes aber als Aggregat der Dinge bestimme, und ebendeswegen sei Spinozas Pantheismus Pantheismus der Inhärenz. Also nützt seine Unterscheidung nichts. Ist Spinoza, der sagt: Gott ist der Urgrund der Dinge der Welt, Pantheist, so entgeht Kant auch nicht dem Vorwurf des Pantheismus, wenn er sagt, das *ens entium*, die *omnitude realitatum* sei nur als Grund der Dinge zu verstehen, nicht als ihr Aggregat. Übrigens lässt uns Kant auch hier durchaus nicht im Zweifel, was alle derartigen metaphysischen Begriffe, wie *ens entium*, *ens originarium*, *ens realissimum* für einen Erkenntniswert haben, denn er erklärt ausdrücklich (Seite 703) im selben Atemzug, wo er sagt: „Es ist daher von der grössten Wichtigkeit in der Ontotheologie, Gott nicht als Aggregat sondern als Grund der Realitäten anzunehmen: Was Gott ist, weiss niemand . . . Als Grund ist er unerforschlich. Seine theoretische Vorstellung ist daher nur möglich nach der Analogie der Erkenntnisse der Gegenstände der Sinne, sonst fällt man in Anthropomorphismen.“ „Alle Realitäten, die wir Gott beilegen können, sind von der Sinnlichkeit affiziert. Wir nehmen also Gott als den Grund aller Realitäten an.“

Aber es muss noch Eins bemerkt werden. Kant hat vorher eine Reihe von sehr zutreffenden und teilweise originellen Einwürfen und Widerlegungen gegen den ontologischen Gottesbeweis vorgebracht, welche bei Heinze zwei volle Grossoktavseiten füllen. Gleichsam um noch den letzten Trumpf dagegen auszuspielen, beschliesst er seine Auseinandersetzungen mit dem abschreckenden Hinweis, dieser Beweis sei „der Weg zum Spinozismus“; also muss es gewiss ein falscher, schlechter Beweis sein! Wenn alle anderen Gegenbeweise bei seinen Hörern nicht einschlagen, dieser wird seinen Eindruck nicht verfehlen!

4. Auf Seite 713 findet sich nun, wie schon angedeutet, eine Klassifikation des Spinozismus und seine Definition im Unterschied von anderem Pantheismus. Der Spinozismus ist eine besondere Art des Pantheismus. Dieser ist entweder Pantheismus der Inhärenz und dies ist der Spinozismus, oder er ist Pantheismus des Aggregats und dies ist der des Xenophanes. Bei Spinoza ist Gott der Urgrund von allem, was in der Welt ist; bei Xenophanes ist er ein Aggregat von allem, was in der Welt ist. „Ich kann sagen alles ist Gott und dies ist das System des Spinozismus, oder, das All ist Gott,

wie Xenophanes sagte.“ „Spinoza sagt: die Welt inhärierte der Gottheit als Accidens, die verschiedenen Wirkungen jener wären daher die Weltsubstanzen (muss wohl heissen: Welt Dinge), an sich wäre aber nur eine Substanz. Und gleich im Anfang dieser Erklärungen sagt Kant: „der Spinozismus ist schwer als Monotheismus (ist wohl gemeint: als religiöser Theismus) und doch als Pantheismus zu erklären.“ Nach diesen Erklärungen kommt nun aber die Polemik. „Gott kann nicht ens mundanum, also auch nicht Weltseele sein, weil er nicht mit der Welt in influxu mutuo oder in commercio sein kann, denn Gott ist extra Spatium et tempus.“ Offenbar ist hier Kants Polemik auf ihre knappste Form zusammengedrängt. Wir müssen sie analysieren, um sie zu verstehen. Wenn sich Gott zur Welt verhält, wie die Substanz zu den ihr inhärierenden Accidenzen, so steht Gott mit der Welt in influxu mutuo und in commercio, wie eben Substanz und Inhärenz ein Wechselverhältnis ausdrücken. Das Wechselverhältnis ist das, dass Gott der Welt und die Welt Gott immanent ist. Dann ist Gott nicht von der Welt verschiedene Substanz, sondern eben Substanz der Welt. Dann ist Gott weder ens extramundanum noch ens supramundanum, sondern ens mundanum, ein Weltwesen, d. h. ein Wesen, das zugleich die Welt ist, weil diese nur sein Accidens ist. Gott kann aber nicht ens mundanum sein. Warum nicht? Weil Gott ausser Raum und Zeit ist. Die Welt ist in Raum und Zeit, Gott aber ausser Raum und Zeit, also ist Gott ein ens extramundanum und supramundanum. Also ist der Spinozismus falsch und irrig; denn in diesem System ist der Raum (Ausdehnung) gerade das erste uns bekannte Attribut Gottes, in dem sich Gottes Wesen ausdrückt.¹⁾ Darum ist Gott bei Spinoza ein ens mundanum, denn wie er nicht extra spatium ist, so ist er auch nicht extra mundum. Ist er nicht extra mundum, dann auch nicht supra mundum, sondern in mundo, und dann sind Gott und Welt im Wechselverhältnis von Substanz und Accidens. Es ist also falsch, Gott und Welt als Substanz und Accidens zu bestimmen. Das Richtige ist, Gott als von der Welt verschiedene Substanz zu bestimmen, welche zugleich Grund der Welt ist. Nur so ist Gott ens supramundanum. Spinoza bestimmt Gott aber nur als Urgrund der Welt, der zugleich Substanz der Welt ist. Dies ist hier Kants Argumentation gegen Spinoza. Spinoza macht Gott zu einem „Weltwesen“, und darum ist sein Pan-

¹⁾ Vgl. unten No. 5.

theismus eigentlich Atheismus und daher, wie am Anfang gesagt, schwierig mit dem Monotheism zu vereinigen.

Aus diesen Darlegungen wird hervorgehen, wie gründlich Paulsen (Immanuel Kant, VII. Band von Frommanns Klassikern der Philosophie Stuttg. 1898, S. 257) diese Stelle missverstanden hat, wenn er, wohl auf Grund dieser Stelle, als die Kant und Spinoza gemeinsame religiöse Anschauung ihnen einen Pantheismus zuschreibt folgenden Inhalts: „Gott ein supramundanes Wesen, dem die Wirklichkeit immanent ist.“ Dies ist weder Anschauung Kants noch Anschauung Spinozas. Denn nach Kant ist wohl Gott supramundan, aber ebendeswegen nicht der Welt immanent, und nach Spinoza ist Gott der Welt immanent, aber ebendeswegen nicht supramundan. Beides in eine Anschauung vereinigen zu wollen, heisst denn doch allzu Widersprechendes zugleich aussprechen und ausgleichen wollen. Was über der Welt ist, ist ja nicht in der Welt, und was in der Welt ist, ist ihr nicht über. Derartiges wie supramundane Immanenz oder immanente Überweltlichkeit findet sich schlechterdings weder in Kants, noch Spinozas Denkweise und Schriften, auch nicht an unsrer Stelle, die allerdings wegen der mangelhaften Darstellungsweise des Nachschreibers missverständlich ist. (Vgl. Zeitschr. f. Phil. und philos. Kritik, Bd. 114, S. 276 u. f.).

5. Wir kommen zur letzten Stelle, wo in den Vorlesungen vom Spinozismus die Rede ist. Sie steht Seite 720, und auch hier sind die Aussagen Kants wieder kurz und bündig in sehr abrupter, unzusammenhängender Form aneinander gereiht, ein Zeichen, dass der Nachschreiber vieles ausgelassen hat.

„Metaphysisch bonum heisst das, was Realität hat. Gott als metaphysice summum bonum betrachtet, ist Stoff aller Möglichkeit. In dieser Vorstellung liegt immer etwas anthropomorphistisches, und sie nähert sich genau dem Spinozismus.“ Es ist ein alter Satz der Scholastik, dass jedes Seiende als solches nach dem Mass seiner Realität, d. h. Vollkommenheit ein bonum sei. Das Summum bonum ist der Inbegriff aller Vollkommenheit und Realität. Ein solches ens ist nur Gott. In ihm liegt also der Stoff, die Materie zu allen möglichen Realen und ihrer Vollkommenheit; ja er ist als ens realissimum dieser Stoff. So betrachtet trägt aber der Begriff Gottes nach Kant 1. immer etwas anthropomorphistisches an sich, und 2. „nähert sich diese Vorstellung genau dem Spinozismus.“ Denn ad 1. Die Realitäten, als deren Inbegriff wir Gott vorstellen, sind von den Vollkommenheiten und Eigenschaften des Menschen abstrahiert, und

wie vollkommen wir sie auch vorstellen, sie behalten etwas menschenähnliches, und somit wird die Vorstellung Gottes in Ähnlichkeit menschlicher Vollkommenheit aufgefasst, also anthropomorphistisch. „Legen wir Gott, heisst es Seite 703 z. B., Verstand bei, das ein Faktum, mithin Phänomen ist, so ist dies Anthropomorphism. Verstand ist das Vermögen zu denken. Denken ist eine eingeschränkte Art des Erkenntnisvermögens, es geschieht durch Abstraktion. Legen wir daher überhaupt Gott *realitates*, *phaenomena* bei, so ist das Anthropomorphism. Wir kennen aber keine anderen *Realitates* als diese, also können wir von Gottes Realitäten gar keinen Begriff haben Seine theoretische Vorstellung ist daher nur möglich nach der Analogie der Erkenntnisse der Gegenstände der Sinne, sonst fällt man in Anthropomorphismen.“ Ad. 2. Schon früher (S. 706) hat Kant entwickelt: „der Inbegriff aller Realitäten wird gleichsam als das Magazin angesehen, aus dem wir die Materie zu den Begriffen von allen Wesen hernehmen.“ Daraus folgt aber, dass die Einzelwesen, die Dinge der Welt nur Limitationen und Modifikationen der göttlichen Realitäten sind; dann ist Gott die Substanz, das Materiale der Dinge und die Dinge sind nur das Accidens, das Formale derselben, und dies ist in der That Spinozismus. Soweit also hat diese Stelle mit der auf Seite 706 (siehe No. 3 dieses Kapitels) denselben Sinn und ist nur eine Wiederholung des dort Gesagten. Was dort direkt gegen den dogmatisch-metaphysischen Begriff des *ens realissimum* eingewendet worden ist, das sagt jetzt auch Kant gegen den Begriff des *summum bonum*, weil er den Begriff des *ens realissimum* involviert.

Unmittelbar an das vorige, aber ganz unvermittelt schliesst sich dann ein ganz anderer Vorwurf gegen Spinoza. „Wenn ich Raum und Zeit als Prädikate, als Beschaffenheiten der Dinge an sich selbst nehme, so entsteht der Spinozismus augenblicklich.“ Schon 1788 in der Kritik der praktischen Vernunft (siehe oben Kap. IV, 2) hat Kant gesagt, Spinoza verfare ganz konsequent, wenn er Raum und Zeit auch den Dingen als notwendige Prädikate zuschreibe, weil sie ja auch notwendige Prädikate Gottes nach ihm sind. Mendelssohn dagegen verfare inkonsequent, indem er diese Prädikate nur dem Menschen als solchem und wesentlich, aber nicht auch Gott wolle beigelegt wissen. Hier in unsrer Stelle sagt Kant nun ganz allgemein: wer Raum und Zeit als Beschaffenheiten der Dinge an sich selbst nimmt, verfällt bei konsequentem Denken augenblicklich dem Spinozismus. Warum? Sind Raum und Zeit

wirklich Prädikate der Dinge an sich, so kommen sie ihnen notwendig zu. Kommen sie dem Wesen der Dinge notwendig zu, dann kommen sie auch dem Wesen aller Wesen notwendig zu, auch Gott, denn Raum und Zeit sind dann intelligible und wesentliche Beschaffenheiten alles Seienden. Kommen sie aber Gott zu, dann ist Gott der unendliche Raum, die unendliche Ausdehnung, in welcher alle endlich räumlichen Dinge sind; und das ist Spinozismus. Diesen Gedankengang drückt der Nachschreiber folgendermassen aus: „Raum und Zeit aber als Beschaffenheiten der Dinge an sich selbst wären notwendig, sie sind also unabtrennbare Bestimmungen des notwendigen Wesens, und alle Dinge existierten in Gott. Dies ist der Spinozismus. Notwendige Bestimmungen können jedoch (sic!) nur dem notwendigen Wesen d. i. Gott zukommen.“ Zwischen Kant und Spinoza besteht also der allerschroffste, kontradiktorische Gegensatz: Spinoza sagt: die Substanz hat das Attribut der Ausdehnung, d. h. sie subsistiert nur in körperlich, räumlich ausgedehnten Dingen. Körperlichkeit und Räumlichkeit sind eine wesentliche Beschaffenheit der Dinge als Modi der Substanz unter ihrem Attribut der Ausdehnung aufgefasst. Es giebt keine Dinge, die nicht körperlich und räumlich sind, weil es zum Wesen der Substanz gehört, ausgedehnt zu sein. Darum sind die Dinge in Gott und Gott in den Dingen. Kant dagegen sagt: Gott ist ausser Raum und Zeit. Daher kann Gott nicht Schöpfer von Dingen sein, denen Raum und Zeit als wesentliche Beschaffenheiten zukommen. Gott kann nicht Schöpfer von Dingen sein, die in Raum und Zeit sind. Gott ist Schöpfer der intelligiblen Welt, der Dinge an sich, die ausser Raum und Zeit sind. Raum und Ausdehnung sind phänomenal, sind kein Attribut Gottes, sondern nur menschliche Anschauungsform, die nicht in Gott, sondern nur im Menschen existiert. Beide Weltanschauungen sind gleich konsequent, weil gleich entgegengesetzt. Was Spinoza affirmiert, negiert Kant, und was Spinoza leugnet, das setzt Kant. Dies wird im Schlusskapitel eingehend darzulegen sein.

Aus diesen Erörterungen geht deutlich hervor, dass auch in seinen mündlichen Vorträgen sich Kant über Spinoza und sein System nicht günstiger und sympathischer geäussert hat, wie in den von ihm selbst edierten Schriften. Er benutzt in seinen mündlichen Vorträgen „Spinoza und den Spinozismus“ geradezu als Popanz und Schreckgespenst, um seine Hörer teils von gewissen Gedanken abzuschrecken (ontologischer Beweis), teils um für seine eigne Theorie (Raum und Zeit nur Anschauungsformen) Propaganda zu machen. Kants

Stimmung gegen Spinoza war so, dass es ihm selbst am verdriesslichsten gewesen wäre, „wenn er irgend etwas mit Spinoza gemein gehabt hätte; er war überzeugt, sein eignes System, seine kritische Philosophie sei der schroffe Gegensatz sowohl der Form, wie dem Inhalt nach zu des Spinoza dogmatischer Metaphysik.

Aber auch ein Kant konnte sich dem Gang der Ereignisse und dem Lauf der geistigen Entwicklung in Deutschland nicht entziehen. Diese Entwicklung zeitigte am Ende des Jahrhunderts eine andere Wertschätzung Spinozas. Lessing in seinem Gespräch mit Jacobi hatte den ersten Anstoss gegeben. Die grossen Geister der Zeit aber wandten sich nun Spinoza immer offener, immer enthusiastischer zu. Herder, Goethe, Schleiermacher erbauten sich am spinozistischen Evangelium von der Gottheit, die alles in allem ist, und verkündeten es laut aller Welt. Der junge Schelling aber war es, der den gewaltigen Umschwung in der Philosophie bewirkte, dass der lang gehasste, geschmähte und verachtete Denker nun an die erste Stelle gesetzt wurde und alle Denker der Vergangenheit an Ruhm und Einfluss überstrahlte. 1797 erschienen seine Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1798 die Schrift Von der Weltseele, 1799 Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1800 die wichtigste: System des transscendentalen Idealismus, alle durchhaucht vom Geist Spinozas. Dem gewaltigen Eindruck, den diese Schriften machten, konnte sich auch der greise Denker, der Anfänger und Begründer der Denkbewegung, aus der Schelling herausgewachsen war, nicht entziehen. Die letzten, fragmentarischen Aufzeichnungen Kants aus den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts und den allerletzten seines Lebens geben dafür Zeugnis. Hier wird Spinoza öfter genannt, als in allen seinen früheren Werken und Vorlesungen miteinander und zwar in ganz anderer Weise, wie vordem. Spinoza erscheint ihm in andrer, neuer Beleuchtung. Zwar bleibt Spinoza sein Gegner, aber nicht einer, den er verachtet und hasst, sondern den er übertreffen möchte durch ein System, das die Grundidee Spinozas zurechtstellen und damit den Spinozismus aufheben sollte. Dazu wäre freilich eine Geisteskraft erforderlich gewesen, die dem achtzigjährigen, am Rand des Grabes stehenden, nicht mehr zu Gebote stand. Es war ihm nur noch vergönnt, den Grundgedanken anzudeuten, auf dem das neue Gebäude sich erheben sollte. Es soll dies in einem besonderen Artikel nachgewiesen werden. Unsre jetzigen Erörterungen schliessen wir mit einer zusammenfassenden Darstellung des Verhältnisses, in welchem Spinozas System zur Denkweise Kants steht.

VI. Spinozas Pantheismus und Kants Theismus.

Dogmatismus und Kritizismus stehen in keinem andern Verhältnis, als in welchem Feuer und Wasser stehen; es sind einander ausschliessende und negierende Gegensätze. Wenn das metaphysische Feuer des Dogmatismus gross, hell, warm auflodert, um alle Dinge des Himmels und der Erde in die Glut eines rationalen Gedankensystems zu versetzen, so kommt der erkenntnistheoretische Kritizismus, um mit kaltem Wasserstrahl die Glut zu dämpfen und das Feuer zu löschen. Oder hat Kant sich anders zu Spinoza verhalten, als wie Wasser zu Feuer? Feuer und Wasser lassen sich nicht vergleichen; so auch nicht der Dogmatiker Spinoza mit Kant, dem Kritiker. Bezeichnen Dogmatismus und Kritizismus zwei entgegengesetzte, sich ausschliessende Formen und Methoden des Denkens, so ist bei ihnen alles, was sich auf die Form und Methode des Denkens bezieht, nicht nur in einem unausgleichbaren, sondern geradezu unvergleichbaren Gegensatz. Feuer lässt Wasser verdunsten und Wasser löscht Feuer, das ist die einzige Gleichung. Dem Dogmatiker ist die Gotteserkenntnis die klarste und deutlichste, wahrste und gewisseste, allein adäquate; für den Kritiker giebt es überhaupt kein Wissen und Erkennen der Gottheit und was wir von ihr aussagen, ist unberechtigtes Schwärmen, unsere Gedanken und Worte haben nur den Wert unzutreffender Analogien. Dem Dogmatiker ist die Erkenntnis der Sinnendinge nur eine inadäquate, verworrene, undeutliche und unwahre; dem Kritiker die allein wahre, uns zukömmliche, unserem Anschauen und Denken allein mögliche, auf die unser Verstand mit seinem Inventar allein eingerichtet ist. Dem Dogmatiker ist die erste und höchste Idee nicht bloss das durch sich selbst erkennbare und gewisse, sondern auch das, dessen Sein durch sich selbst gewiss ist, dem Kritiker ist auch die höchste Idee nur ein Hirnspinnst, von dem wir nicht wissen können, ob ihm in Wirklichkeit etwas entspricht. Des Einen Denken beginnt mit fest bestimmten Begriffen, der Andere dagegen behauptet, sie sind erst das erstrebte Endziel des Denkens. Spinoza und Kant verhalten sich wie Feuer und Wasser.

Aber die tiefersehenden Naturforscher sagen, Wasser sei nur gebundenes Feuer, im Wasser stecke dasselbe Element, das alle Dinge der Welt in verzehrender, heisser Glut auflodern lässt. Dasselbe Element, mit andern Stoffen sich verbindend, erscheint als Feuer, im Wasserstoff sich bindend erscheint es als Wasser. Steckt in Kant und Spinoza nicht doch vielleicht auch nur ein und dasselbe

Denkelement, derselbe Ideengehalt nur in gebundner, versteckter Form? Lassen sich nicht vielleicht Spinozas Pantheismus und Kants Theismus doch vereinen? Das ist's, was schon lange einige behaupten, was der Recensent Sg. schon Kant vorgeworfen, was Paulsen neuerdings als erfreuliche Thatsache berichtet hat. Wie steht es damit? Das muss untersucht werden.

Betrachten wir zu dem Zweck die drei sachlich wichtigsten Probleme der Philosophie; wie denken Spinoza und Kant über Gott, die Welt und den Menschen? An diesen Problemen muss ihre Übereinstimmung oder ihr Gegensatz zu Tage treten.

Spinozas ganze Gotteslehre liegt in den drei Worten „*Deus sive natura*“, während Kants Gotteslehre sich wohl ausdrücken lässt in dem Satze: „die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gut vorausgesetzt werden muss, ist ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott.“ (Kritik der prakt. Vern. II, Dialektik II, Hauptstück V, das Dasein Gottes als ein Postulat.) Auch für den gewandtesten Dialektiker wird es ein aussichtsloses Unternehmen sein, die Anschauungen beider Männer auszugleichen und die Gegensätze zu überbrücken. Was soll denn das heissen: „Kants Stellung ist auf Seiten des Theismus, allerdings eines den Anthropomorphismus entschieden abstreifenden und dem Pantheismus sich annähernden Theismus“ (Paulsen, Kant S. 257)? Auch die ältesten christlichen Theologen, Kirchenväter und Scholastiker haben schon gesagt, dass die Prädikate, die wir dem Gottesbegriff beilegen, ihm nicht *proprio sensu* sondern *analogia* zukommen, und das sagt auch Kant; was soll also das „allerdings“ bedeuten? Kant thut damit nicht mehr und nicht weniger, als alle Theologen vor ihm gethan haben; er ist Theist, wie alle vor ihm. Und dann, wenn alle Anthropomorphismen abgestreift sind, nähert man sich damit dem Pantheismus? Diese Zulage würden sich ein Augustin und Thomas von Aquin mit-samt allen protestantischen Scholastikern recht sehr, und genau ebenso Kant verboten haben. Und gut ist's, dass zu Kants Zeit der schöne Begriff und Ausdruck „Panentheismus“ noch nicht gebildet war, wir möchten hören, wie der Kritiker Kant in seinen Vorlesungen über Metaphysik die Lauge seines Spottes über „das supra-mundane Wesen, dem die Wirklichkeit immanent ist“ ausgegossen hätte. Und was hätte erst Spinoza über diesen *terminus horribilis et dictu et cogitatu* geurteilt? Hätte er wirklich geglaubt, das sei ein mit dem seinen kongruenter oder ihm sich nähernder Gottesbegriff?

Man versuche nur, diesen Gedanken: „supramundanes Wesen, dem die Wirklichkeit immanent ist“, ins Spinozistische zu übersetzen! *Deus sive natura*, also: *natura supranaturalis, cui natura inest*, Gott eine übernatürliche Natur, der die Natur immanent ist! Das ist's ja gerade, wodurch Spinoza sich von allen Theisten unterscheidet, dass sein Gott eben gar nichts übernatürliches, über die Natur hinausgehendes, sie überragendes an sich hat, sondern die reine Natur selbst, die *Natura naturans* ist, die keine Haaresbreite über der Natur *natura naturata*, steht, sondern sie selbst ist. Oder steht die Substanz über den wirklichen Attributen, die in ihren *modis* sind? Ist sie etwas anderes als diese *modi*, so dass diese ihr nur immanent, aber nicht sie selbst wären? Hat die Substanz noch etwas, irgend eine Wirklichkeit, ein Sein, eine Fähigkeit, eine Kraft oder irgend etwas, das sich nicht voll und ganz in der Wirklichkeit ausdrückte? Etwas, das über den wirklichen Attributen stünde? Sind die Attribute mit ihren *modis* nicht die ganze, volle Wirklichkeit der Substanz selbst? Die Attribute sind die einzige Wirklichkeit, in der die Substanz subsistiert, sie hat gar nichts drüber hinaus, wodurch sie ihre Attribute überragte. Die Attribute aber = der Summe aller *Modi* = Welt. Nach Spinoza geht Gott in der Welt und die Welt in Gott ohne Rest auf. Es bleibt Gott nichts Supramundanes oder Supranaturales. Wir können also mit jener schönen Redensart nichts anfangen; Spinoza zuerst und dann Kant würden sich unmutig von diesem Gemengsel mit moderner Reklameetiquette abwenden. Der Gott, der Verstand und Willen hat, der die Natur teleologisch, willentlich und absichtlich so weise eingerichtet hat, dass die Tugend ihren Glückseligkeitslohn findet, ist ein absolut anderes Wesen, als die Substanz, „*ad cuius naturam neque intellectus neque voluntas pertinet*“, in deren Natur mit ewiger Notwendigkeit ohne Freiheit und Erkenntnis, *modo geometrico* der *nexus causarum et rerum* begründet ist. Spinozas Gott und Kants Gott haben nichts gemein als den *flatus vocis*, den Hauch und Klang des Wortes. Um alle Unterschiede aufzuzählen, müssten wir die ganze Gotteslehre beider Denker darstellen; wir würden finden, dass sie Punkt für Punkt im Widerspruch stehen, besteht ja für Kant „die Ungereimtheit der Grundidee“ Spinozas eben in seiner Gottesidee.

Wenden wir uns zum kosmologischen Problem. Was ist hier die Frage? Nichts andres als: ob diese unseren Sinnen gegebene Erfahrungswelt, die Gesamtheit aller Sinnendinge, die materielle

Natur in ihrer sichtbaren, greifbaren Existenz wirklich seiend sei oder nicht? Wie antworten Spinoza und Kant auf diese Frage? Dies ist nicht so leicht zu sagen. Hier kommt ja alles darauf an, wie man die Antworten beider Philosophen versteht, und darüber ist ja so lange schon Streit gewesen. Wer darlegen will, was beide Philosophen über das Sein der Dinge geurteilt haben, der setzt sich dem Vorwurf aus, er habe ihre Antworten missverstanden. Wir müssen dieses Risiko auf uns nehmen; das geht einmal nicht anders.

Wir werden uns aber bemühen, nur allgemein Zugestandenes, oder was wir dafür halten, über die kosmologischen Ansichten beider Philosophen vorzubringen.

Seit der vortrefflichen Darlegung der Spinozistischen Philosophie durch Kuno Fischer ist allgemein zugestanden, dass Spinozas Theorie von den Dingen als *modis* der Substanz nicht darf idealistisch und phänomenalistisch erklärt werden. Die Substanz ist das objektiv real in sich selbst Seiende. Die Substanz aber subsistiert in ihren unendlichen Attributen, welche daher ebenso real sind, wie die Substanz selbst, denn in den unendlichen und ewigen Attributen drückt sich die Wesenheit der Substanz aus. Die Attribute sind in keiner Weise bloss unsere Auffassungsweise der Substanz, so dass sie ihr nur in unserer Anschauungs- und Erkenntnisweise zukämen, sondern die Attribute sind die unendlichen und ewigen Seinsweisen, Formen und Gestalten der Substanz, in denen sie ist; und weil sie in ihnen sich ausdrückt, darum müssen wir sie auch und können sie auch nur in und durch ihre Attribute erkennen. Die uns erkennbaren Attribute sind Ausdehnung (Körperlichkeit) und Denken (Geistigkeit). Sie sind real, weil die Substanz in ihnen subsistiert. Die Ausdehnung existiert aber nur in ihrem unendlichen und ewigen Modus, der Gesamtheit aller Körper, und das Denken existiert nur in seinem unendlichen und ewigen Modus, der Gesamtheit aller Geister. Daher müssen die einzelnen Modi, in denen die Substanz da ist, ebenso objektiv real sein, wie die Substanz mit ihren Attributen ist. Was aus der notwendigen und unendlichen Modifikation eines göttlichen Attributs folgt (und das sind die einzelnen Dinge und Geister), existiert notwendigerweise so real, wie die Substanz. „Es giebt ausserhalb des Verstandes nichts als Substanz oder, was dasselbe heisst, deren Attribute und Modi.“ „Nichts existiert in Wirklichkeit, als Substanz und Modi, und die letzteren sind nichts anderes, als Affektionen der Attribute Gottes.“ Aus diesen Sätzen folgt die Realität der Modi, d. h. die Realität der Einzeldinge der Welt, der Körper

und der Geister. Sie sind so real, weil sie Affektionen der Attribute sind, in denen die Substanz wirklich ist. Wären die Modi nicht Wirklichkeit, so wären auch die Attribute nicht wirklich und demnach auch die Substanz selbst nicht. Die Einzelwesen, Körper und Geister, sind zwar endlich und vergänglich, aber die unendliche und ewige Reihe dieser endlichen Einzelwesen bilden die unendlichen und ewigen Modi, in denen die unendliche und ewige Substanz real ist. Somit sind die Dinge die notwendige und reale Erscheinungsweise der Substanz. Aber Phänomene können die Einzeldinge nur heissen, weil die Substanz wirklich in ihnen sichtbar und erkennbar wird, und das Wort Phänomene hat hier den Sinn von Manifestation. Die Welt der Dinge ist die Manifestation der Substanz, real durch die sie bewirkende und in ihnen seiende Substanz. Dagegen dürfen die Dinge nicht Phänomene heissen im Sinne von Imaginationen. Denn sie sind keine blossen Imaginationen unseres schauenden und vorstellenden Intellectes, denen in Wirklichkeit nichts entspräche. Die Dinge sind Affektionen der Attribute der Substanz, aber eben deswegen können sie nicht bloss Affektionen unseres Intellectes sein. Als blossen Vorstellungen unseres Intellectes wären sie nur ideal, als Manifestationen der Substanz sind sie real. Ein Phänomen ist real, wenn es Manifestation eines Realen ist; es ist ideal, wenn es bloss Imagination eines Realen ist. Die Welt ist real, weil sie Wirkung Gottes, nicht Wirkung unseres Intellects, weder unserer Phantasie noch unseres Verstandes, ist.

Aber die Welt ist nicht bloss nicht unsere Imagination, sondern sie ist auch nicht bloss Imagination Gottes, so dass nur Gott real, die Welt aber ideal in Gott, Produkt der Phantasie und Anschauung Gottes wäre. Denn dies beides kommt Gott = natura = substantia nicht zu. Die Körper sind nicht Gedanken, Anschauungen, Phantasien Gottes, sondern Modi seines realen Attributs der Ausdehnung, reale Wirkungen, d. h. Folgen der Substanz, unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet. Die Geister aber sind das reale Denken Gottes, reale Ideen, reale Wirklichkeiten und Folgen seines Wesens, unter dem Attribut des Denkens betrachtet. Die Körper und die Geister haben dieselbe Realität, weil beide ihr Wesen und ihre Substanz in Gott haben und in beiden gleichermassen die Substanz ist und beide kraft der Attribute reale Wirkungen, d. h. Folgen der Substanz sind. Weil eben dem Denken Gottes dieselbe Realität, d. h. dieselbe objektive Wirklichkeit zukommt, wie der Ausdehnung und den Körpern, darum sind die Gedanken und Ideen Gottes wirk-

liche Geister, Realitäten, nicht blosse Idealitäten. Der Mensch ist also objektiv real als Körper und als Geist, beide haben gleiche Realität. Die Körperlichkeit, der Leib des Menschen ist nicht weniger real als seine Seele und diese nicht weniger als sein Leib. Alles Existierende hat objektive Realität, denn alles Existierende ist Modus der Ausdehnung und Modus des Denkens Gottes, dem alle Realität zukommt. Man kann in keiner Weise Spinoza zum Idealisten und Phänomenalisten machen. Das hat Kuno Fischer durchschlagend und endgiltig nachgewiesen.

In einem andern wichtigen Punkte aber können wir uns mit Kuno Fischer nicht einverstanden erklären, sondern glauben uns auf Kants Seite stellen zu müssen, der hier das Richtige scheint getroffen zu haben im Verständnis Spinozas. Wir haben früher (Kap. IV, 6) gesehen, wie Kant Spinoza dafür verantwortlich macht, dass Leibniz die Substanz für Kraft erklärt. Spinoza sagt von der Substanz nie aus, dass sie Kraft sei, aber er sei schuld, dass man beständig die Inhärenz in Dependenz verwandle, und wenn einer die Dinge als Kraftwirkungen der Substanz auffasse, so sei das „ganz, wie Spinoza es haben wolle.“ Spinoza kann die Substanz nicht als Kraft bestimmen, weil ihr damit eine Determination, eine besondere Bestimmung, beigelegt würde; aber *omnis determinatio est negatio*; die Substanz, als Kraft bestimmt, wäre mit einer Negation behaftet, die Substanz muss aber aller Bestimmungen und Negationen bar sein, um das unendlich Seiende zu sein. Nach Spinoza kommt es also der Substanz nicht zu, Kraft zu sein, und wenn er doch immer von der unendlichen Macht Gottes redet und von den unendlichen Wirkungen Gottes, der alle Dinge wirkt, so ist das *efficere* nur ein *consequi*, wirken = folgen, notwendige Folge sein, denn Gott bewirkt die Dinge nicht anders, als wie das Dreieck seine drei Winkel wirkt, und bewirkt, dass diese gleich zwei Rechten sind. Indem er aber immer statt *consequi* und *consequentia* doch *efficere* und *effectus* sagt, so „will“ er eben das Missverständnis haben. Bei Spinoza ist das *efficere* doch offenbar keine Thätigkeit, nicht einmal Emanation, sondern einfache logische oder genauer mathematisch-geometrische Folge, aber er redet immer so, als wäre es ein Thun Gottes. Das ist's, was Kant Spinoza vorwirft.

Kuno Fischer nun erklärt sowohl die Substanz Spinozas für Kraft, als auch die Attribute. Sie sollen die Kräfte sein, durch welche die Dinge gewirkt werden. „Ist Gott die Ursache aller Dinge, so sind diese die Wirkungen Gottes, so ist Gott nicht bloss

ihre inwohnende, sondern zugleich ihre wirksame, ihre erzeugende Ursache. Wirksame Ursache ist Kraft. Gott ist die alleinige Ursache, daher ist auch er allein die alle Erscheinungen hervorbringende, in jeder auf bestimmte Art thätige Kraft; es giebt zahllose Erscheinungen, daher zahllose Kräfte, in denen die Wesensfülle Gottes besteht: *Substantia constat infinitis attributis*. Die Attribute Gottes sind seine Kräfte. Was könnten sie anders sein?¹⁾ Spinoza, so wenden wir gegen Fischer ein, nennt Gott unzähligemale die Ursache aller Dinge, aber nie nennt er ihn die Kraft, und auch die Attribute nennt er nie die Kräfte Gottes. Es kann etwas Ursache sein, ohne Kraft zu sein; jedenfalls ist nach Spinoza wenigstens das Dreieck die kraftlose, unthätige Ursache seiner drei Winkel, denn das Dreieck ist keine Kraft und hat keine Kraft; Helena war die Ursache der Zerstörung Trojas, aber nicht durch ihre Kraft. Der Gott Spinozas ist so wenig durch seine Kraft die Ursache aller Dinge, als der Gott des Aristoteles durch Kraft die Ursache der Bewegung aller Dinge ist; wie der Gott des Aristoteles der unthätige, unbewegte Beweger ist, so ist der Gott Spinozas die unthätige, nicht durch Aktivität wirkende, nicht Kraft seiende Ursache der Welt, so wenig ist er Kraft, als das Dreieck durch Aktion oder Kraft seine Winkel wirkt. Erst bei Leibniz ist die Substanz auch die Kraft.

Aber auch die Attribute sind nicht die Kräfte Gottes. Wir leugnen nicht, dass an sich nichts im Wege stünde, die Attribute so aufzufassen; ja das System würde dadurch bedeutend an Klarheit und Bestimmtheit gewinnen. Denn es lässt sich nicht leugnen, wie schon Kant daran Anstoss nahm und sich ärgerte, dass Spinoza immer *efficere* statt *consequi* sagt, und *causa* immer als Realgrund statt bloss als Erkenntnisgrund, *ratio*, gebraucht und immer von den Wirkungen Gottes redet, wo er nur Konsequenzen aus Gott meint, so muss sich auch heute noch jeder Leser Spinozas daran stossen und ärgern. Das alles fiel weg und die Sache erhielt erwünschte und befriedigende Klarheit, wenn wir die Attribute als die Kräfte der Substanz und Gottes erklären dürften. Auch macht die gewandte Darstellung Fischers die Sache sehr plausibel. Gleichwohl hat Fischer mich nicht überzeugen können, und es bleiben schwere Bedenken dagegen zurück. Warum, das läge ja so nahe, nennt denn Spinoza selbst nirgends die Attribute klar und deutlich Kräfte? Wir finden nirgends den Gedanken weder ausgesprochen noch auch

¹⁾ K. Fischer, *Gesch. der neuern Philosophie* I, 2. S. 366, 3. Aufl. 1880.

nur angedeutet: Gott = Urkraft; die Attribute = die unzähligen Einzelkräfte. Wie viel Schwierigkeiten wären gehoben, Missverständnisse beseitigt, wie viel lichtvolle Klarheit gewonnen, wenn Spinoza auch nur ein einziges Mal klar und deutlich und unzweideutig Gott die Urkraft und die Attribute die Kräfte nennen würde. Der Polemik Kants gegen Spinoza wäre die Spitze abgebrochen; denn ist Gott Kraft, dann kann er auch Wille sein, und die Kräfte sind dann seine einzelnen Willensakte; dann kann er auch Verstand haben, und damit fällt die „Ungereimtheit der Grundidee“ weg. Aber so wenig Substantia = Urkraft, so wenig sind die Attribute = Einzelkräfte. Es wäre zu schön gewesen! Fischer begründet seine Behauptung folgendermaßen: Spinoza sage: „Gott, sofern er in zahllosen Attributen besteht, ist in Wahrheit die Ursache der Dinge, wie sie in sich sind.“ „Das heisst: Gott als Inbegriff der Urkräfte ist die Ursache der Dinge, sofern sie wirksamer Natur sind.“ Ich leugne nicht: Kräfte sind Ursachen und Ursachen können Kräfte sein. Aber nicht jede Ursache ist Kraft; es giebt Ursachen, die nicht Kräfte sind, und das System Spinozas verträgt keine Ursachen, die Kräfte sind. Seine Ursachen sind nur rationes, obgleich Spinoza, wie Kant richtig gesehen und getadelt hat, es „recht so haben will“, dass man die rationes mit causae efficientes verwechsle und die Inhärenz zur Dependenz umwandle. „Bei Spinoza besteht, sagt K. Fischer, die Substanz, die gleich Gott ist, in einer Welt von Kräften.“ Nein, so ist's bei Leibniz, aber bei Spinoza besteht sie nur in einer Welt von Gründen, denn die Dinge folgen aus Gott, wie die Konsequenz aus der Ratio, oder vielmehr sie bestehen in Gott, wie die Winkel im Dreieck. „Die Attribute in der Lehre Spinozas sind demnach nicht Substanzen oder Atome, sondern Kräfte oder Potenzen,“ sagt Fischer; aber sie sind weder Substanzen noch Kräfte. Fischer beruft sich auf eine früher (S. 225—226 seines Werkes) angeführte Stelle, wo Spinoza selbst die Attribute Kräfte nenne. Die Stelle steht in Spinozas kurzgefasster Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück; aus dem Lateinischen übersetzt, Buch II, Kap. 19. Wir wissen nicht, welcher der beiden holländischen Übersetzungen Fischer sein Citat entnommen hat. Fischer behauptet, aus der Einheit Gottes und der Natur folge, dass es nur eine Ausdehnung giebt, die in der Natur selbst wirke und alle ihre Modifikationen, Bewegung und Ruhe, die Körper und ihre Zustände hervorbringe. Die Ausdehnung sei demnach ein wirksames Vermögen oder Kraft. „Und dasselbe, was wir hier von der Ausdehnung gesagt haben, wollen wir auch von dem Denken

und von allem, was ist, gesagt haben.“ (Bloss dies ist das Citat aus Spinoza). „Man behalte diese Stelle wohl im Auge, fährt Fischer fort, in der Spinoza unzweideutig lehrt: Dass Denken und Ausdehnung, wie die Attribute überhaupt, wirksame Vermögen oder Kräfte sind.“ Sehen wir aber das Citat an Ort und Stelle nach, so lautet es im Schlusssatz zwar so, wie Fischer citiert; aber die ganze Stelle besagt etwas ganz anderes und kann nicht dafür als Beweis genommen werden, dass bei Spinoza die Attribute Kräfte seien. Spinoza will beweisen, dass es in der Natur reale Körper gebe. „Dies zu zeigen wird uns nicht schwer sein, sagt er, nachdem wir bereits wissen, dass Gott und was Gott ist, den wir als ein Wesen von unendlichen Attributen definiert haben Da wir ferner schon bewiesen haben, dass das unendliche Wesen wirklich ist, so folgt zugleich, dass dieses Attribut (der Ausdehnung) auch etwas wirkliches sei Deshalb, fährt dann Spinoza fort, ist nun zu bemerken, dass alle die Wirkungen, welche wir von der Ausdehnung wirklich abhängen sehen, diesem Attribut beigelegt werden müssen, wie die Bewegung und Ruhe. Denn sofern diese Wirkungskraft nicht in der Natur wäre, wäre es unmöglich, wenn schon viele andere Attribute in derselben wären, dass jene sein könnten; denn wenn etwas wiederum etwas hervorbringen soll, so muss darin etwas sein, mittelst dessen es mehr als ein Anderes jenes Etwas hervorbringen kann. Dasselbe, was wir hier von der Ausdehnung sagen, wollen wir auch vom Denken, und von allem, was es giebt, gesagt haben.“ Dies sind die Worte Spinozas in der Übersetzung Schaarschmidts (siehe v. Kirchmann, Phil. Bibl. 18. Bd. S. 85—86). Es käme alles darauf an, wie das Wort „Wirkungskraft“ im verlorenen lateinischen Urtext gelautet hat. In keinem Fall vis, sehr wahrscheinlich aber causa efficiens. Causa efficiens ist aber noch lange nicht identisch mit vis. Spinoza nennt unzählige Male Gott die allmächtige Causa efficiens aller Dinge, aber er nennt ihn nie die Kraft, vis. So sind auch die Attribute im Sinne Spinozas zu verstehen als causae efficientes, aber darum darf man sie doch noch lange nicht Kräfte nennen. Es ist gänzlich unberechtigt, aus der deutschen Übersetzung „Wirkungskraft“ den Schluss zu ziehen: also nennt Spinoza die Attribute Kräfte. Übrigens geht auch aus der Übersetzung Schaarschmidts deutlich hervor, was unter dieser „Wirkungskraft“ zu verstehen ist. Denn im Satze vorher hat

Spinoza von den Wirkungen dieser Wirkungskraft geredet und ausdrücklich gesagt: „alle die Wirkungen, welche wir von der Ausdehnung wirklich abhängen sehen“: also Wirkungskraft ist das, wovon etwas abhängt, d. i. Grund, aus dem wir etwas folgen sehen. Dies nur ist im Geist und Sinn Spinozas gedacht und geredet. Wirkungskraft kann nur *causa* heissen, aber bei Spinoza ist *causa* = *ratio*, *causa efficiens* = *ratio*, de qua aliquid dependet sive ex qua aliquid consequitur. Es ist ein Fehlschluss, aus diesem Citat den Schluss zu ziehen: Spinoza halte die Substanz für die Urkraft und die Attribute für ihre Kräfte. Da müsste man doch deutlichere und unzweideutige und mehr Citate, als dieses einzige aus einer im Original nicht mehr vorhandenen Schrift genommene vorbringen können, um eine so folgenschwere Behauptung darauf zu gründen. Fischer sagt freilich: „Überall finden wir die Bestätigung der früheren Lehre.“ Aber in der Ethik findet er nur den einen Satz: „*infinita cogitandi potentia*“ zur Bestätigung. Aber dieses Citat passt erst recht nicht. Denn *potentia* ist wieder etwas ganz anders, als *vis*, Kraft. Der Stein hat die *potentia* der Bewegung, die Fähigkeit, die Potenz, das Vermögen, bewegt zu werden, aber er hat nicht die Kraft der Bewegung oder sich zu bewegen: Potenz ist noch lange nicht Kraft. Das Attribut der Ausdehnung ist die unendliche Potenz des Ausgedehntseins, und das Attribut des Denkens ist die unendliche Potenz des Denkens, aber weder das eine ist die Kraft auszudehnen, noch das andre die Kraft zu denken. Potenz ist nicht Kraft, sondern nur Möglichkeit, Fähigkeit des Werdens. Wir bleiben daher dabei, dass Spinoza die Attribute nie Kräfte nennt, weil sie es nicht sind, wohl aber sind sie (und dies gewiss) Potenzen. Die Ausdehnung, der Raum ist die unendliche Potenz zu allen möglichen Körpern, aber der Raum ist keine Kraft, die wirkt und schafft. Das reale Denken ist die unendliche Potenz zu allen möglichen Geistern, aber es ist keine Kraft, die Geister wirkt und zeugt. Die Attribute sind keine Kräfte.

Aber wir brauchen uns nicht darauf zu beschränken, Kuno Fischers Beweise zu entkräften und zu widerlegen; wir haben auch einen positiven und durchschlagenden Grund gegen die Ansicht, dass die Attribute die Kräfte sind, welche die Modi wirken. Spinoza erklärt nämlich öfter, dass die Modi, die Dinge, *affectiones* der Attribute seien. Er nennt sie nicht Affektionen der Substanz, sondern der Attribute. Das ist sehr zweierlei. Die Substanz kann überhaupt keine Affektionen haben oder erleiden. Es ist daher

ganz ungenau, wenn K. Fischer sagt, Spinoza nenne die Dinge in Rücksicht darauf, dass sie Modifikationen oder Accidenzen der Substanz seien, „Affektionen der Substanz.“ Das thut Spinoza nie. Die Dinge sind Modifikationen, welche die Attribute erleiden, denn Modifikationen sind Limitationen, Einschränkungen, und dies ist ein Afficiertwerden. Die Dinge sind Affektionen, „Erregungen“¹⁾ der Attribute; nämlich die Körper sind Affektionen, welche das Attribut der Ausdehnung erleidet, und die Geister sind Affektionen, welche das Attribut des Denkens einschränken. Spinoza sagt: Eth. I, Lehrsatz 25, Zusatz: „Die einzelnen Dinge sind nur die Affektionen der Attribute Gottes oder der Zustände, wodurch die Attribute Gottes sich auf eine feste und bestimmte Weise darstellen.“

Die Attribute können also nimmermehr Kräfte sein, welche die Dinge aktiv bewirken, d. h. ins Dasein setzen, sondern sie erleiden es, dass Dinge aus ihnen folgen. Die Attribute verhalten sich zu den Modi, den Dingen, nicht aktiv, sondern passiv. Das Dreieck bewirkt nicht aktiv, thätig als Kraft seine drei Winkel, sondern es trägt sie als Zustand in sich; drei Winkel zu haben, ist seine feste bestimmte Weise, oder die drei Winkel sind die Affektionen des Dreiecks, die es an sich leiden muss. Bei Spinoza findet sich in Wirklichkeit nicht die geringste Spur davon, dass die Attribute Kräfte seien. Eine Kraft afficiert ein Anderes; was aber selbst afficiert wird, ist nicht Kraft und kräftig, sondern Potenz und leidend. Zwischen Gott und den Dingen findet nicht das Verhältnis statt, wie zwischen Kraft und Wirkung, *causa efficiens* und *effectus*, sondern nur wie zwischen *substantia* und *accidens*, oder *inhaerens*. So hat auch Kant das System Spinozas verstanden, denn, wie wir oben Kap. IV, No. 6 gehört haben, wirft er Spinoza vor, dass er „die allgemeine Abhängigkeit der Dinge von einem Urwesen, als ihrer gemeinschaftlichen Ursache, indem er diese allgemein wirkende Kraft zur Substanz machte, ebendadurch jener ihre Dependenz in eine Inhärenz verwandelte.“ Kant tadelt es eben an Spinoza, dass er statt Gott als Kraft zu bestimmen, ihn nur als Substanz auffasse und daher die Dinge nicht als Kraftwirkungen Gottes (Dependenz) sondern nur als Inhärenzen und Accidenzen der Substanz bezeichnen könne, und dann doch „ganz so haben wolle,“ dass man die blosse Inhärenz mit Dependenz verwechsle und konfundiere.

¹⁾ „Erregungen“ übersetzt v. Kirchmann, aber *affectio* heisst der Vorgang oder Zustand, in welchem ein Wesen ist, dem etwas angethan wird. Die Erregung folgt erst aus dem Vorgang des Afficiertwerdens.

Es ist aber sehr wichtig, zu konstatieren, dass nach Spinoza die Welt und die Dinge nicht wirkliche Kraftwirkungen Gottes, sondern nur der göttlichen Substanz inhärierende Accidenzen, Konsequenzen des Wesens Gottes sind. Denn wäre die Welt die Kraftthat Gottes, dann liesse sich vielleicht ein Weg von Spinoza zu Kant finden, wie sich ein Weg von Leibniz zu Kant findet. So aber nicht.

Wir haben also bei Spinoza zweierlei bezüglich der Welt gefunden:

1. die sinnlich erfahrbare Körperwelt ist so real, wie die Geisterwelt und beide so real wie Gott und die Substanz selbst;
2. die Körper und Geister sind nicht Kraftwirkungen Gottes, sondern nur Konsequenzen seines Wesens und Affektionen seiner Attribute.

Was lehrt nun aber Kant über die Welt? Spinoza ist ganzer und voller Realist; Kant dagegen stellt einen transscendentalen Idealismus auf, der ihm nur gestattet, empirischer Realist zu sein oder, deutlicher und passender ausgedrückt, er kann nur Phänomenalist sein. Kant scheidet nämlich die Welt in einen mundus sensibilis und einen mundus intelligibilis. Jenes ist die mit den Sinnen erfahrbare, in Raum und Zeit sich darstellende Erscheinungswelt, die eben nur für unsere Sinnlichkeit real ist, ausser unsern Sinnen und ohne sie aber gar nicht ist, der also keine objektive Realität zukommt, weil sie nur unsere Anschauungsweise, das Produkt unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes ist. Der mundus intelligibilis aber ist die Ideenwelt, die Geistwelt, deren Archetypus Gott ist. Sie ist die wirklich seiende, objektiv reale Welt, aber leider kann unser Intellekt, obgleich sie intelligibel heisst und ist, doch von dieser realen Welt auch nicht das Mindeste erkennen, weil unserem Intellekt die Fähigkeit dazu, nämlich die nötige intellektuelle Anschauung fehlt und wir statt dieser nur die sinnliche besitzen. Will unsere Vernunft doch in diese Welt eindringen, so gerät sie ins Schwärmen und Vernünfteln. Es bleibt ihr nur ein auf moralischen Gründen ruhender Vernunftglaube davon übrig.

Man könnte nun vielleicht sagen, die Scheidung der Welt in zwei Welten, wie Kant sie vornimmt, sei doch etwas Ähnliches, wie Spinozas Körperwelt und Geisterwelt. Der Unterschied ist nur der: bei Spinoza ist die Körperwelt so objektiv real, wie die Geisterwelt, bei Kant ist sie nur Erscheinung unserer Sinnlichkeit und unseres

Verstandes. Der Körperwelt Spinozas kommt Raum und Zeit wirklich zu als objektive Beschaffenheit, denn der Raum als Ausdehnung ist ein ewiges, notwendiges Attribut des Seienden selbst, d. i. der Substanz; bei Kant sind Raum und Zeit nur unsere Anschauungsformen und haben mit Gott nichts zu schaffen, und kommen den Dingen in Wirklichkeit nicht zu. Was aber Spinozas Geisterwelt anlangt, so sind die Geister für die Vernunft so klar und deutlich erkennbar, wie die Körper, und die Geister sind so real in Raum und Zeit und so vergänglich in Raum und Zeit, wie die Körper, denn der *ordo idearum* entspricht genau dem *ordo corporum*, und der Geist ist nur die reale Idee des dazu gehörigen Körpers, während bei Kant das Noumenon ausser Raum und Zeit und mit dem Phänomenon in keiner erkennbaren Verbindung steht. Spinoza und Kant stimmen auch bezüglich der zwei Welten nur im *flatus vocis* überein; jeder versteht etwas ganz anderes darunter.

Aber um so öfter und um so stärker betont man seit lange, dass doch Kants Ding an sich im Grunde nichts anderes, als Spinozas Substanz sei. Hier sei doch Kant, wenn nicht wirklicher Spinozist, doch auf dem Weg zum Spinozismus. Ist diese Rede zutreffend?

Das Ding an sich gehört zum eigentümlichen Inventar des mannigfaltigen Kantischen Gedankenhausrats und dieses alte Inventarstück versieht vielerlei Dienste. Gleich im Anfang der Kritik der reinen Vernunft taucht es im Gesichtskreis auf. Hier wird es gedacht als das, was die Sinnlichkeit affiziert und die Empfindungen, den Stoff unserer Anschauungen, erregt, woraus dann Sinnlichkeit und Verstand die empirischen Dinge, die Sinnendinge, bilden. An andern Orten zeigt es sich als das, was hinter den Erscheinungen als ihr transscendentaler Grund liegt, was wir einräumen und annehmen müssen, obgleich wir uns bescheiden, dass wir nichts von ihm wissen können. In der Lehre von der Freiheit kommt es wieder zum Vorschein, da ist es identisch mit dem Vernunftwesen, das zusamt dem Sinneswesen den Menschen ausmacht. Und noch eins ist daran wunderbar: bald taucht es in der Mehrzahl als Dinge an sich, aber viel öfter in der Einzahl auf als „das Ding an sich“, als ob es überhaupt nur als einziges vorhanden wäre. Erscheint es in der Mehrzahl, dann ist's, als ob hinter jeder empirischen Einzelercheinung, hinter jedem einzelnen Sinnending ein Ding an sich vorhanden sei, das ihm entspräche als seine intelligible Wesenheit und noumenale Wirklichkeit, und dann bildet die Vielheit

dieser Dinge an sich zusammen die intelligible Welt, den Mundus intelligibilis, die ewige Ideenwelt. „Das Ding an sich“ aber in der Einzahl weckt die Meinung, das Eine Ding an sich sei der einheitliche Grund der Mannigfaltigkeit, als welche sich uns die empirische Welt vorstellt.

Als das Ding an sich nun, d. h. als der einheitliche transcendente Grund der Möglichkeit der Sinnenwelt soll es mit Spinozas Substanz identisch sein. Dies ist die beliebte Behauptung derer, die Spinoza und Kant zusammenbringen wollen. Allein, der Schein trügt, hier wie immer; bei genauer Betrachtung und sauberer Behandlung ist zwischen beiden ein unausgleichlicher Unterschied.

Spinozas Substanz nämlich ist der wirkliche Grund, die wahre Wesenheit, in der die Dinge ihr Sein haben und die in den Dingen ist. Jedes Ding der Welt, ob Körper oder Geist, ist eine Modifikation der Substanz selbst. Diese ist die erste und eigentliche Ursache des Daseins und des Wesens der Dinge. Sie steht also zu den Dingen in einem direkten Verhältnis, in dem von Ursache (in Spinozas Sinn) und Wirkung. Dagegen das Ding an sich steht zu den Sinnendingen in keinem direkten Verhältnis. Die Sinnendinge sind nicht Wirkungen des Dinges an sich; dies ist weder der eigentliche Grund ihres Daseins noch ihres Wesens, denn die Sinnendinge sind nach Kant die Wirkung unseres Gemütes, d. h. der Anschauungsformen unserer Sinnlichkeit und der Kategorien unseres Verstandes. Wir selbst, nicht das Ding an sich, produzieren die Sinnenwelt und sind die Ursache der Phänomenalwelt. Das Ding an sich steht nur mit uns Menschen in direktem Verhältnis, und zwar affiziert es unsere Sinnlichkeit und erregt sie zur Produktion ihrer Empfindungen, welche nicht das Ding an sich, sondern wir produzieren, wenigstens ihrer Form nach, und nur in Bezug auf die Materie der Empfindung verhalten wir uns bei dieser Affektion receptiv. Darum ist das Ding an sich auch weder in, noch hinter den Dingen, weder sind die Dinge in ihm, noch sind sie die Erscheinung des Dinges an sich, wie die Dinge bei Spinoza Erscheinungen und Modifikationen der Substanz selbst sind, die in ihnen und sie in ihr sind. Bei Kant steht der Menscheng Geist als Sinnlichkeit und Verstand zwischen dem Ding an sich und den Sinnendingen und hält beide getrennt und geschieden, so dass sie in keinem direkten Verhältnis stehen, und man von den Sinnendingen in keiner Weise auf die Beschaffenheit des Dinges an sich schliessen kann, während man nach Spinoza von den Modifikationen direkt auf die Attribute der Substanz schliessen

kann, weil die Dinge ja nur Wirkungen, Limitationen und Affektionen der Attribute der Substanz sind. Daher kann man Kants Ding an sich ganz gut und ohne Schaden gänzlich über Bord werfen und negieren, ohne dass dadurch die Sinnenwelt Schaden leidet, dagegen kann man in keiner Weise der Substanz entbehren, um die Dinge nach Spinoza zu begreifen, die Welt der Dinge ist unmöglich sowohl für das Sein wie für die Erkenntnis ohne die Substanz.

Ferner: Spinozas Substanz ist das wahrhaft und notwendig Seiende, das nicht nichtseiend gedacht werden kann. Kants Ding an sich ist eine Vernunftidee, ein Grenzbegriff, von dessen Sein, Dasein und Wesen und Beschaffenheit wir absolut weder etwas wissen noch sagen können.

Weiter: Spinozas Substanz ist das in sich und aus sich selbst Seiende, vom Ding an sich wissen wir nicht, von wannen es ist. Kant glaubt und versichert uns, Gott sei der Archetypus und Schöpfer des Dings an sich und der intelligiblen Welt, der durch seine intelligible Anschauung das Ding an sich zugleich denkt und schafft.

Endlich: Spinoza kann seine Substanz mit der Gottheit identifizieren, weil es Gott zukommt, die erste und einzig wirksame und direkte Ursache der Dinge zu sein; dagegen Kant konnte es nicht einmal im Traum einfallen, sein Ding an sich Gott zu nennen, weil es das überflüssigste und unpraktischste Ding von der Welt ist, ein Lückenbüsser zur Verdeckung unserer Unwissenheit; er nennt es euphemisch: Grenzbegriff. Gesetzt aber, es wäre möglich, Kants Ding an sich mit Spinozas Substanz für einerlei zu halten und darum zu vertauschen, so würde Spinozas Pantheismus durch das Ding an sich ebenso ruiniert, wie Kants Theismus durch die spinozistische Substanz über den Haufen geworfen würde. Denn Spinozas Substanz und Kants Ding an sich reimen sich eben nicht zusammen. Aus der Konfundierung dieser beiden heterogenen Grundbegriffe würde die heilloseste Konfusion unter allen übrigen Gedanken entstehen. Der deutschen Philosophie und insbesondere der erhofften Metaphysik ist daher mit derartigen Ratschlägen und Vorschlägen, Spinoza und Kant unter einen Hut bringen zu wollen, nicht gedient. In seinen letzten Lebensjahren hat Kant selbst ganz andere Gedanken gehegt, als solche Ausgleichsgedanken, um zwar nicht die Göttlichkeit der Natur — denn das hätte er nie zugegeben — wohl aber die Innenweltlichkeit resp. Immanenz Gottes im Menscheng Geist zu behaupten. Diese Idee sollte den Grundgedanken eines neuen Systems des transscendentalen Idealismus bilden, das Kant plante.

Damit hoffte er eine bessere Immanenz Gottes in der Welt aufzustellen als Spinoza. Diese Immanenz Gottes sollte nicht naturalistischer Pantheismus sein, sondern, indem sie nur die Immanenz Gottes im Menscheng Geist, in der Persönlichkeit, im Ich als moralischem Wesen, behauptet, die Überweltlichkeit Gottes d. h. die Erhabenheit Gottes über der Welt, als blossem Produkt des Menscheng Geistes, wohl zu lassen. Damit gedachte Kant den Spinoza positiv zu überwinden. Dies ist das philosophische Vermächtnis Kants in seinem opus posthumum.¹⁾

Dies führt uns zum letzten Vergleichspunkt. Was sagen Spinoza und Kant vom Menschen?

Nach Spinoza ist der Mensch ein Naturwesen aus Körper und Geist bestehend, wie die andern Naturwesen, befasst in die unverbrüchliche Kette des Kausalnexus, dem alle Modi der Substanz unterliegen, ohne Freiheit und ohne eigene Wesenheit, daher auch ohne andere Bedeutung im Weltganzen, als wie die aller übrigen Weltwesen: Manifestation der Substanz zu sein. Er unterscheidet sich von den Tieren durch das Selbstbewusstsein und die Vernunft, die ihm eine adäquate Erkenntnis Gottes und der Welt ermöglichen. Durch diese Erkenntnis kann er sich einerseits von den Leidenschaften befreien, andererseits zur intellektuellen Gottesliebe erheben, die ihn von der Todesfurcht befreit, ja seiner Seele, die an sich so sterblich ist, wie der Leib, eine gewisse Unsterblichkeit verleiht, weil, wie Spinoza sagt, wenn die Seele sich mit Gott, der unveränderlich ist und bleibt, in Liebe vereinigt, sie dann mit demselben wird unveränderlich bleiben müssen, denn sie ist dann ein Teil der aus Gott unmittelbar entspringenden unendlichen Vorstellung Gottes.²⁾

Ein ganz anderes Wesen ist aber der Mensch nach Kant. Er gehört als Vernunftwesen schon jetzt der intelligiblen, über Raum und Zeit erhabenen ewigen Welt an, und obwohl als Sinnenwesen in einer blossen Phänomenalwelt lebend, hat er die Aufgabe, kraft seiner intelligiblen Freiheit, nach welcher er kann, was er soll, auf Erden in einem Reich Gottes die Sittlichkeit zu verwirklichen. Dabei sind von Gott beide Welten, die ewige und die zeitliche, gesetzmässig schon so auf einander eingerichtet, dass die zeitliche Tugend im Jenseits ihren ewigen Glückseligkeitslohn finden wird.

¹⁾ In einem zweiten Artikel soll der bezügliche Teil des opus post. besprochen werden, da hier Kant ganz ausserordentlich oft den Namen Spinozas nennt.

²⁾ Vgl. Spinozas Kurzgefasste Abhandl. von Gott, dem Menschen und dessen Glück. II, Kap. 28 u. Anhang Kap. 2.

Wenn beide Philosophen darin einig sind, der Menschenseele eine gewisse Unsterblichkeit zu sichern, so unterscheiden sich doch beide darin fundamental, dass nach Spinoza der einzige Weg zu diesem Ziel die adäquate Gotteserkenntnis, dagegen nach Kant die aus Achtung vor dem Gesetz erfüllte Pflicht ist. Der Hauptunterschied in der Gesamtauffassung des Menschen bei beiden Philosophen ist der, dass der Mensch bei Spinoza nur ein vergängliches Naturprodukt, bei Kant aber von Hause aus eine für ein ewiges Geistesleben geschaffene sittliche Persönlichkeit ist. Auch hier giebt es keinen Ausgleich der entgegengesetzten Anschauungen.

Wenn daher auch Kant in seinen Schriften nie gegen den „Spinozismus“ polemisiert hätte, so müssten wir doch die gewaltige Differenz zwischen beider Philosophen Grundanschauungen konstatieren, eine Differenz, die so gross ist, dass auch in den besondern Konsequenzen, in welche beider Denker Ansichten auslaufen, geradezu nirgends sich Übereinstimmung findet, und nur durch verschiedene Umbiegungen der Ansichten beider sich oberflächliche Ähnlichkeiten herausfinden lassen.

Welche Konsequenz ergibt sich aber nun aus unsern Darlegungen für die Thesis, von welcher unsere Untersuchungen ausgegangen sind, nämlich dass die Theoreme beider Denker Fermente für das philosophische Denken der Gegenwart seien? Doch offenbar in erster Linie die Konsequenz, dass es ebenso unthunlich wie unmöglich ist, einfach in eklektischer Weise aus den Systemen beider einzelne Lehren herauszuschneiden, um sie in einer neuen Theorie zusammen zu schweissen, also etwa aus Spinoza das Theorem von der göttlichen Substanz und ihrer Immanenz in der Welt und von Kant seine phänomenalistische Erkenntnistheorie oder überhaupt seinen vieldeutigen „Idealismus“. Fermente können die Theoreme beider Philosophen nur in der Weise sein, — und das ist die zweite Konsequenz — dass sie das Denken der Gegenwart anregen, um die genannten Probleme in neuer Weise so zu untersuchen, dass eben nicht so einseitige unausgleichbar sich widersprechende Lösungen derselben resultieren, wie die sind, auf welche jene beiden Denker verfielen. Die dritte Konsequenz ist aber die, dass, wie die neuen Lösungen auch ausfallen mögen, sie jedenfalls so gründlich in der Durchführung, so befriedigend im Eindruck, so überwältigend in der Konsequenz sein müssen, wie die sind, welche Spinoza und Kant von ihren einseitigen, sich widersprechenden Standpunkten und Prinzipien aus gegeben haben.

VII. Nachtrag.

Nachdem diese Arbeit seit Monaten schon der Redaktion der Kantstudien übergeben war, kommt mir, eben als der Druck beginnen soll, durch gütige Vermittelung eben dieser Redaktion die interessante und weitvolle Leipziger Inaugural-Dissertation: „Der Pantheismus Kants von Justus Schultess, Kandidat des Predigtamtes“ (Halle, 1900) zu. Diese erhebt sich weit über das gewöhnliche Niveau derartiger Arbeiten nicht bloss durch Scharfsinn und Tiefsinn der Kombinationen, sondern auch durch die Originalität ihrer Ausgangspunkte und Resultate bezüglich des behandelten Themas. Meine Arbeit wäre unvollständig, wenn ich nicht zum Inhalt dieser Dissertation Stellung nähme, wiewohl diese nicht gerade „Spinozismus“ bei Kant nachzuweisen die Absicht hat und auch nur nebenbei und gelegentlich das Verhältnis Kants zu Spinoza berührt.

Der Verfasser findet den „Pantheismus bei Kant“ ganz wo anders, als wo man ihn bisher gesucht hat. War man nämlich bisher der Meinung, im „Ding an sich“ liege das zum Pantheismus neigende Element des Kantischen Systems (vergl. oben S. 286), so lässt Schultess diesen erkenntnistheoretischen Grenzbegriff mit Recht gänzlich beiseite, um auf ganz andere Weise mit Hilfe „mannigfacher Kombinationen“, „Ergänzungen“ und „äusserster Konsequenzen“ (S. 39, 68, 111) nachzuweisen, wie „verborgen in den Tiefen“ der Kantischen Grundgedanken über Gott und Mensch, Freiheit und Unsterblichkeit, Vernunft- und Sinnenwelt, Natur- und Sittengesetz ein Pantheismus oder wenigstens demselben „aufs nächste Verwandtes“ und Analoges stecke, durch dessen Erkenntnis das ganze Gedankensystem eigentlich erst an Koncinnität und Durchsichtigkeit gewinne. Der Verfasser will damit keineswegs etwa Kant zu einem Vertreter des Pantheismus umstempeln, sondern eben nur zeigen, dass „Kants Ideen mit logischer Schärfe gedacht“ Verwandtschaft mit jenem zeigen. Aber der Pantheismus, den er nachweist, ist gar nicht ein spezifisch spinozistischer; nur in einem Stück, hinsichtlich der pantheistischen Auffassung der Unsterblichkeitslehre, glaubt der Verfasser zwischen Spinozas und Kants Auffassung besondere Verwandtschaft oder Ähnlichkeit zu finden (S. 32). Wenn er aber an anderer Stelle (S. 52) von Kant behauptet, dass „er gerade dem System Spinozas eine gewisse Sympathie“ entgegenbringe, und dass „dafür doch so manches Wort in seinen Schriften zu sprechen“ scheine, so hat mein Artikel oben ausführlich das Gegenteil nachgewiesen, das durch des Verfassers Ausführungen nicht entkräftet wird. Aber für den Verfasser,

der ja nicht speziell das Verhältnis Kants zu Spinoza schildern will, auch nicht die spezielle Frage untersucht, ob in Kants System Spinozismus zu finden sei oder nicht, sondern nur im allgemeinen nach verborgenen, pantheistischen Ideen in Kants System sucht, für den thut es gar nichts zur Sache, ob Kant selbst sympathisch oder antipathisch dem Spinoza gegenüber stand. Er hätte sich darum die irrtümlichen Bemerkungen darüber ersparen können; denn was er sonst vorbringt, genügt vollständig, um den Leser zu überzeugen, dass eine solche pantheistische Ausdeutung und Ergänzung Kants, wie er sie giebt, gar wohl möglich ist und ihren hinreichenden Grund in den Ideen hat, mit denen Kant in seinem System operiert. Aber es sei ausdrücklich gesagt: „in den Ideen, mit denen Kant operiert.“ Denn es muss bestritten werden, dass dies gerade spezifisch „Kantische Ideen“ sind und dem „Kantischen System“ eigen seien. Kants System, wie der Verfasser thut, pantheistisch auszudeuten und zu ergänzen, was dazu fehlt, ist ganz gut möglich genau aus demselben Grund und genau aus denselben Ideen, wonach die Araber schon des Aristoteles System mit Fug und Recht pantheistisch interpretiert haben. Wenn das Pantheistische und damit Verwandte im spezifisch Kantischen läge, dann wäre es doch offenbar nicht gut möglich, Kant dennoch nicht zu den „berufenen Vertretern“ des Pantheismus zu zählen, wie doch auch der Verfasser nicht thun will. Kant aber konnte Zeitlebens ein Feind alles Pantheismus sein und bleiben, weil das ihm, seinem persönlichen Denken, seiner Gesinnung und seinem Gedankensystem Eigentümliche durchaus unpantheistisch, vielmehr streng theistisch war. Dagegen wenn man die Ideen, mit denen auch Kant operiert, von ihren spezifisch Kantischen Schalen und Hüllen befreit, wenn man „in die Tiefe“ dieser Ideen hinabsteigt; das, was „verborgen“ darinsteckt, enthüllt und dann noch die nötigen „Kombinationen“, „äussersten Konsequenzen“ und „Ergänzungen“ anbringt — dann, aber auch nur dann stösst man genau, wie bei Aristoteles, so auch bei Kant auf die Idee, welche zugleich auch Grund- und Eckstein alles Pantheismus ist. Es ist die Idee der Vernunft (*νοῦς*). Bei Aristoteles wie bei Plotin, bei Kant wie bei Hegel liegt das pantheistische Element darin, dass die Vernunft das *ἐν καὶ τὸ πᾶν* des Systems ist. Diese Vernunft ist das Absolute, das Göttliche, Ewige an sich und zugleich das Göttliche, Ewige in der Welt und das Göttliche, Ewige, Unbedingte im Menschen; sie ist das Wesen aller Wesen, welche nur Wesen und Sein haben, sofern dieses Unbedingte, die Vernunft, in ihnen ist. Was nicht Vernunft ist oder Vernunft

an sich hat, ist überhaupt nicht und hat kein Wesen, sondern ist nur scheinende Erscheinung. Vernunft aber ist ein Allgemeines, Eines, überall seiner Natur nach Gleiches und Identisches, was sich nicht teilen und trennen lässt. Ist die Vernunft, der *νοῦς*, die *νόησις νοήσεως* das eigentlichste Wesen Gottes und zugleich das eigentlich Göttliche und Wesenhafte des Menschen, ist der Mensch nur als Vernunftwesen, nicht als Sinnenwesen, wirklich seiend und wahrer Mensch, dann ist Mensch = Gott und umgekehrt, dann feiert die Gottheit im Menschen ihre Selbstdarstellung. Ist die Welt zu scheiden in eine Vernunftwelt und eine bloss scheinende und erscheinende Sinnenwelt und ist die erstere nur die wahre, seiende, die ewige, göttliche Welt, dann ist auch die Welt = Gott. So ist Gott = Mensch = Welt, denn das Wesen von allem ist die Vernunft, das Eine. Ist Freiheit = Autonomie der Vernunft als praktischen, dann ist das freie Vernunftwesen, der Mensch, Herr seiner selbst und der Welt und bedarf keines Gottes; er ist wie Gott, und es ist ein „Fehler“, noch einen besonderen Gott ausser und über dem Menschen zu statuieren. Die Idee Gottes ist nur eine nach aussen geworfene Projektion, ein Spiegelbild des eigenen, autonomen, freien, vernünftigen Ichs. Gott ist Alles in Allem, weil Alles in Allem die Vernunft ist.

Mit Scharfsinn und Geschick hat nun Schultess die interessante chirurgische Operation an Kant vorgenommen und vollzogen, die Kantische Haut, Muskeln und Fleischteile sorgfältig abzuschälen, bis endlich nur die Knochen des Vernunftgerüsts übrig blieben und zu Tage traten, welche die pantheistische Struktur und Komposition an sich tragen. Freilich bedurfte es dann dabei doch noch der mannigfachsten Kombinationen und Ergänzungen, um die entdeckten *disjecta membra poëtae* zu einem zusammenhängenden, ganzen Skelett des Pantheismus zusammenzufügen, und es ging dabei nicht ab, ohne auch gerade solche Fleischteile des Systems, welche spezifisch Kantische Physiognomie trugen, für „Inkonsequenzen“ und „Fehler“ Kants zu erklären.

Seit Anaxagoras aber liegt fast jedem philosophischen System, das nicht purer Materialismus ist, die „Vernunft“ als materiales Prinzip zu Grunde; die Vernunft aber, weil allgemein und eins, ist pantheistisch veranlagt, darum wird man auch die meisten Systeme pantheistisch deuten und „einen gewissen Pantheismus“ und mindestens „Verwandtschaft“ mit solchem entdecken können. Und weil seit Anaxagoras auch fast kein System der pantheistisch veranlagten Vernunft entbehren konnte, ist Jacobi zur Behauptung verführt worden, alle Philosophie sei von Haus aus pantheistisch und könne gar nicht

anders, sondern müsse naturnotwendiger und konsequenter Weise zum Pantheismus führen. Jedenfalls hätte Jacobi an der Schultess'schen Dissertation mit ihren pantheistischen Resultaten seine helle Freude gehabt, und Kant selbst würde vielleicht etwas betroffen, aber so energisch, wie möglich, erklärt haben, was bei dieser Sektion herauskomme, sei eben durchaus nicht mehr sein System, sondern eine alte pantheistische Vernunftschablone, die man jedem unterschieben könne, der von der Vernunft Gebrauch mache.

Eins aber würde auch Kant zugegeben haben, nämlich, dass der Verfasser richtig herausgefunden und schön ins Licht gestellt habe, worin eigentlich das allzeit behauptete „Göttliche“ des Menschen bestehe. Bisher seit Heraklit habe man dieses Göttliche in der Vernunft des Menschen nur sofern, als sie Intelligenz, theoretisches Vermögen, sei, gefunden; er aber (Kant) weise es nach in seiner praktischen Vernunft und in der sittlichen Freiheit seines intelligiblen Wesens. Dadurch allein sei der Mensch gottverwandt, heilig und eines ewigen Lebens würdig. Dies nun uns dargelegt zu haben, sei ein dankenswertes Verdienst des Verfassers um sein (Kants) System. Er müsse sich aber nichts destoweniger jene „äusserste Konsequenz“ verbitten, wonach der Verfasser schliesse, dass durch eben diese Gottverwandtschaft „die Grenze zwischen Gott und dem Menschen fließend“ erscheine und der letztere angesehen werden müsse, „als die vollkommenste Selbstdarstellung Gottes“ (S. 28). Ein besonnener Schluss daraus werde nur der sein, dass das menschliche Bewusstsein und die vernünftige Persönlichkeit des Menschen die Offenbarungsstätte Gottes oder, um einen Schellingschen Ausdruck zu gebrauchen, das „Gottsetzende in der Welt“ sei; denn er (Kant) müsse konsequent und konstant verneinen, dass mit seiner Idee Gottes als dem „Ideal der reinen Vernunft“ eine Entwicklung vom Unbewussten zum Bewusstsein, vom Unpersönlichen zur Persönlichkeit verträglich sei weil „das Unbedingte“, das die menschliche Vernunft allem Bedingten voraussetzen sich gedrungen fühle, selbst nicht die unbedingte Bedingung alles Bedingten sein könnte, wenn ihm nicht auch wesentlich und ewig schon „Verstand und Wille“, „Absicht und Technik“ zukäme. Sein System zeige also trotz allem keine Neigung zum Pantheismus. Im übrigen erkenne er geziemend an, wie sehr der Verfasser sich in seine (Kants) Schriften hineingearbeitet habe, denn er komme ihm sogar im Stil der ungefügten, langgestreckten Perioden (S. 31, 41 und 67 finden sich Sätze von 17—20 Zeilen) fast gleich. Dem Ähnliches würde vielleicht Kant erwidert haben.