

Zum Gedächtnis Spinozas.

(An seinem zweihundertjährigen Todestage, 1877, gesprochen an der Universität Zürich.)

An zahlreichen Orten, hier in engeren, dort in weiteren Kreisen, sind heut andächtige Gemeinden zusammen-getreten, um in weihevollen Ernst einen Heiligkeitag der Wissenschaft zu begehen und das Andenken eines Mannes zu ehren, der mit dem wunderbaren Zauber seiner Ideen so vielen Geist und Herz gefangen genommen hat: es ist Baruch Spinoza, der einsame Denker, der Märtyrer der Wissenschaft. Zwei Jahrhunderte sind heute verflossen, seit in stiller Kammer, fast freundlos und unbeweint, sein edler Geist zur Ruhe ging, — kaum mehr als ein Jahrhundert ist es her, daß aus dem Grabe verständnisloser Verachtung seine Gedankenwelt auferstand zur vollen Glorie staunender Bewunderung: und heute treten nahe der Stätte, wo der Geächtete seine größten Schmerzen litt, Männer aller Nationen und der verschiedensten Denkrichtungen zusammen, um den Grundstein für ein Denkmal zu legen, welches ihn den Blicken der gerechteren Nachwelt zeigen soll. Zwar mag es manchem wider das Gefühl sein, daß man gerade diesen Mann, dessen ganzes Wesen aufging in zarte, scheue Zurückgezogenheit, nun auf den offenen Markt der volksbelebten Hauptstadt und mitten in das vielbewegte Treiben der Tagesinteressen stellen will, das er verachtete, weil er es durchschaute: aber willkommen muß einem jeden der Anlaß dieses Tages sein, um sich die mächtigen Züge dieses Antlitzes neu zu beleben, welches näher oder ferner einmal vor jedem aufgetaucht ist, der das Ringen des Menschengestes nach voller und höchster Erkenntnis betrachtet hat.

So gut wie nur irgendeiner der Heroen der menschlichen Denkarbeit ist Spinoza der leuchtende Beweis dafür, daß es keine wahre Genialität und keine höchste Entfaltung geistiger Kräfte gibt ohne die Größe des Charakters. Wenn die Geschichte der Philosophie immer mit einer gewissen Feierlichkeit bei dem Namen Spinoza anhält und über seine Bedeutung mit besonderer Vorliebe sich ergeht, so rührt das vor allem daher, daß bei ihm ebenso sehr der Mensch unser Herz gewinnt, wie der Philosoph unsern Geist fesselt; und es ist weniger der Reiz des Tragischen in seinem Geschick, welches er mit manchem teilt, als vielmehr der ergreifende Eindruck wahrer innerer Größe, worauf dieses allgemeine Interesse an seiner Persönlichkeit beruht. Wenn die lautere Klarheit seiner Gedanken noch durch etwas übertroffen werden kann, so ist es durch die fleckenlose Reinheit seines Charakters; in ihm ist kein Winkel, in den sich die Lüge verkriechen kann, und alles, was er tut, was er lebt, was er lehrt, trägt an sich den Stempel reinsten Wahrhaftigkeit und vollster Überzeugtheit. Jene

innere Sicherheit, welche sich in der „mathematischen Gewißheit“ seiner philosophischen Überzeugung ausprägt, stammt zugleich aus dem Charakter, der, fest in sich gegründet, mit ruhiger Milde durch das Leben geht. Diese innerliche Festigkeit aber erwächst nur daraus, daß sich alle Kräfte seiner ganzen Lebensentfaltung mit klarem Bewußtsein auf ein großes Ziel hinrichten, und jene nach allen Seiten strahlende Wahrhaftigkeit wurzelt eben darin, daß es Spinoza von Jugend auf voller und heiliger Ernst war um die Wahrheit. Die Arbeit des Denkens war ihm Pflicht und Seligkeit zugleich, die Wissenschaft war ihm Religion. Aber noch in anderer Bedeutung gilt das letztere: religiös im eigensten Sinne des Wortes sind alle Motive seines Nachdenkens; ein tief religiöses Bedürfnis, in den Glaubenslehren der positiven Religionen unbefriedigt, ist der psychologische Untergrund all seines wissenschaftlichen Strebens; und wie sein ganzes Denken ein Suchen nach Gott ist, so stellt sich seine Philosophie in ihrer abgeschlossenen Gestalt dar als eine großartige Anschauung der Gottheit: er ist ein „gottrunkener Mann“

Dies ist der wahre Mittelpunkt von Spinozas Wesen, und hierher liefen alle Fäden seiner Entwicklung zusammen, hier einigten sich die mannigfaltigen Elemente seiner Bildung: hierin bewährt er auch die Abstammung von einer Nation, welche die leidenschaftliche Intensität ihres Gottbewußtseins durch die Jahrhunderte als den wertvollsten ihrer Schätze gehütet hatte. Allein die theologische Bildung seines Volkes, welche der junge Spinoza auf der von den portugiesischen Juden in Amsterdam gegründeten Rabbinenschule in sich aufnahm, war durch eine Reihe historischer Einflüsse mit mannigfachen fremden Elementen versetzt. Wenn er neben dem Studium des Pentateuch, der Propheten und des Talmud sich in die labyrinthischen Gänge der kabbalistischen Weisheit begab, so trat ihm jene mystisch-ekstatische Erhebung zur unendlichen Gottheit entgegen, welche von den Neuplatonikern her sich in die Geheimlehren der drei monotheistischen Religionen des Mittelalters ergossen hatte; wenn er andererseits sich mit den großen Scholastikern des jüdischen Mittelalters, einem Maimonides, Gersonides, Chasdai Creskas beschäftigte, so begegnete er teilweise denselben Einflüssen, noch mehr aber den klareren Gedankengängen des Aristoteles; und so mannigfach diese Lehren sonst auseinander gehen mochten, so waren sie doch alle von dem Grundgedanken beherrscht, daß die Einheit mit Gott, welche das Ziel der Gottesliebe ist, nur gewonnen werden könnte durch die Erkenntnis der Gottheit, durch die gedankenvolle Vertiefung in die Geheimnisse ihres Wesens. Diese kontemplative Gottesliebe ist der Grundzug in Spinozas Charakter geworden; sie bildet den mystischen Hintergrund seines Philosophierens. Sie war es, deren ungestillte Sehnsucht ihn der formalen Äußerlichkeit des religiösen Kultus entfremdete und über den engen Kreis traditioneller

Vorstellungen hinausführte. Und für den, der aus den vier Wänden heimischer Gedanken in die weite Welt hinausschauen wollte, bot die Zeit des Lockenden genug. Der europäische Völkerfrühling, den man die Renaissance nennt, hatte allüberall frische, lebenskräftige Keime getrieben, und vor allem in den Niederlanden selbst, der Heimat des Philosophen, herrschte auf allen Gebieten fruchtbare Regsamkeit; hier löste der freie Kontakt der Gegensätze die gebundenen Kräfte gewaltig aus, und alle Bewegungen der Zeit fanden hier einen mächtigen Wiederhall. Die neue Naturwissenschaft, welche das ganze Zeitalter mit Begeisterung ergriff, wurde hier eifrig betrieben. Der glänzende Scharfsinn mathematischer Untersuchungen, wie der stille Ernst beobachtender und experimentierender Forschung fanden hier gleich lebhaft Förderung, und die zusammenfassende und phantastisch zum Höchsten greifende Kühnheit philosophischer Betrachtungen hatte auch hier die besten Geister ergriffen. Der Wahrheitsdurst des Zeitalters klopfte an die Felsen der Natur, und frische Quellen sprudelten ihm überall entgegen: Naturerkenntnis in neuen Linien und großen Zügen, — das war das gemeinsame Ideal, welchem, wenn auch auf ganz verschiedenen Wegen, die drei großen Denker nachrangen, von denen die neuere Philosophie anhebt: Bruno, Bacon, Descartes. Wenn darum Spinoza, von seinem Wahrheitsdrange getrieben, in diese reiche Welt des Forschens eintrat und ihr innerstes Wesen ergriff, so konnte bei ihm diese Richtung auf die Naturerkenntnis nur einsmelzen in den religiösen Gedanken der Gotteserkenntnis, und indem sich beides durchdrang, mußte sich immer tiefer in ihm die pantheistische Idee der Alleinheit befestigen, welche Gott und die Natur mit Einem Blick seelenvoller Begeisterung zu umspannen hofft. Der Pantheismus, in mancherlei theologischen Spekulationen ihm schon früh nahegetreten, war für ihn die Versöhnung zwischen seinem persönlichen Gottesbedürfnis und der Liebe zur Naturerkenntnis, die seine Zeit beherrschte.

Wir können nicht mehr mit bestimmten chronologischen Daten die Reihenfolge und die Zeitpunkte bestimmen, in welchen die Elemente der zeitgenössischen Bildung in den ungewöhnlich schnellen Entwicklungsgang Spinozas eingriffen: sicher nachweisbar ist es aus der erst in unserem Jahrhundert zutage gekommenen frühesten Schrift des Philosophen, dem sog. kurzen Traktat, und besonders aus den darin aufgenommenen Dialogfragmenten, daß die Einwirkung Giordano Brunos mit am weitesten zurückgreift, wie sie denn auch der jugendlichen Begeisterung seines stürmischen Wahrheitsdranges innerlich am nächsten stehen mochte. Wenn aber andererseits feststeht, daß er die lateinische Bildung schon in Amsterdam und zwar in dem humanistischen Kreise des Arztes Franz van den Ende erhielt, so können auch die philosophischen Anschauungen dieses Kreises, dessen Freisinnigkeit später

berücksichtigt wurde, nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben sein. Hier lebte man nun vor allem ganz in der von Descartes ausgehenden und bekanntlich in den Niederlanden am lebhaftesten sich ausbreitenden Bewegung; der Arzt Ludwig Meyer, ein eifriger Cartesianer, vielleicht auch Oldenburg, welche wir später im persönlichen und brieflichen Verkehr mit Spinoza finden, standen diesem Kreise nahe, und namentlich durch den ersteren wurde er in naturwissenschaftliche, speziell in mechanische, optische und physiologische Studien eingeführt, deren Spuren, obwohl er niemals mit diesen Kenntnissen geprunkt hat, uns überall in seinen Schriften entgegentreten; wir müssen annehmen, daß Männern solcher Richtung auch Bacons Lehren nicht fremd waren und daß — was für Spinozas Entwicklung nicht weniger wichtig war — die um das Jahr 1650 herum erscheinenden Werke von Hobbes in diesen Kreisen lebhaft besprochen wurden. Welches nun aber auch diese Einflüsse gewesen sein und wie weit sich unter ihnen die eigenen Überzeugungen Spinozas befestigt haben mögen, so viel steht fest, daß er, so genährt, das enge Kleid des nationalen Glaubens schnell auswuchs und jene Konflikte heraufbeschwor, die zu seiner Ausstoßung aus der Synagoge führten. Aus der neidischen Mißgunst der Genossen, welcher geistige Überlegenheit niemals entgeht, und aus der argwöhnischen Gereiztheit der Lehrer ballten sich die ersten Wolken des Gewitters zusammen, welches dann, nachdem er alle entehrenden Anträge von sich gewiesen, von Haß und Fanatismus geschwängert, den Bannstrahl auf ihn schleudern sollte. Aus dem Protest, den der Vierundzwanzigjährige dagegen schrieb, ist, wie es scheint, bei späterer Gelegenheit der theologisch-politische Traktat hervorgewachsen, worin er mit den beiden Mächten seines inneren Lebens, der Religion und der Wissenschaft, abrechnet und ihre Grenzen gegeneinander bestimmt. Zwar ist es gewiß nicht zu verkennen, daß darin zahlreiche Gedanken der großen jüdischen Theologen verwertet sind und als Studien dem Werke direkt Zugrunde liegen, und auch das ist nicht zu leugnen, daß Spinoza in begreiflicher Erregtheit gegen die Feinde seiner Ruhe die leise Abhängigkeit von der jüdischen Theologie, worin er sich noch immer befand, weiter, als er berechtigt war, von sich zu weisen suchte: aber mit dem Grundgedanken dieses Buches steht er doch völlig frei und selbständig in origineller Größe da, und der radikale Einschnitt, den er zwischen Religion und Wissenschaft macht indem er dem religiösen Dogma allen Erkenntniswert abspricht, um ihm desto ungehemmter die moralische Wirksamkeit zu eröffnen — der ist seine eigenste Tat. Für jenes Evangelium einer Religion, welche keine Erkenntnis geben, sondern nur sittliche Menschen erziehen will, jenes Evangelium einer Religion der Moralität, welches Lessing und Kant verkündet haben, ist Spinoza der Johannes — der Prediger in der Wüste.

Allein es war nur die positive Religion mit ihrem Dogma, welche er so der Wissenschaft gegenüber in ihre Schranken zurückwies: das wahrhaft und tief religiöse Bedürfnis der reinen, gewissen Gotteserkenntnis blieb nach wie vor der treibende Grund seines eigenen wissenschaftlichen Lebens, und der Mann, der Glauben und Wissen so weit wie nur je einer voneinander geschieden, blieb doch selbst ein lebendiges Zeugnis davon, wie beide in der wahren und lauterer Religiosität eine gemeinsame Wurzel haben können. Den besten Beweis davon bildet die unvollendet gebliebene Abhandlung über die richtige Ansbildung des Denkens, welche, als Einleitung in seine Philosophie gedacht und in der Darstellungsweise durchaus den Meditationen Descartes' verwandt, in der Form eines Selbstbekenntnisses die letzten Triebfedern seines Denkens bloßlegt. Von den einzelnen Gütern des Lebens, die schon in ihrem Wechsel ihre Wertlosigkeit zeigen, steigt die Betrachtung empor zu dem höchsten, dem einzig wahren Gut, der ewigen All--Einheit Gottes, und sie zeigt, wie der Mensch dies höchste Gut nur erreichen kann durch die richtige Methode der Erkenntnis. „Denke richtig: und du wirst selig sein in der Erkenntnis Gottes" — das ist die Weisheit Spinozas. Darum durfte er sein fertiges System, das schon in seinem dreißigsten Jahre als handschriftlicher Entwurf unter den Mitgliedern jenes Amsterdamer Kreises bekannt war, seine „Ethik" nennen, obschon es mit den moralisierenden Betrachtungen, denen man sonst durch diesen Namen wissenschaftlichen Wert zu geben suchte, gar wenig Ähnlichkeit besitzt: denn die wahre Erkenntnis der Gottheit, die er in diesem Werke niederlegen wollte, war für ihn die Lösung der höchsten sittlich-religiösen Aufgabe. Seine Philosophie ist, wie sich später die fichtesche genannt hat, eine Anweisung zum seligen Leben.

Allein aus diesem Bedürfnis, welches Spinoza zu seiner Philosophie führte, erklärt sich noch nicht im geringsten die eigentümliche und gewissermaßen fremdartige Gestalt, welche seine Lehre schließlich angenommen hat: und die geschichtliche Forschung muß deshalb dem Ursprung dieser Eigentümlichkeit genauer nachgehen. In der verschiedensten Weise hat sie diese Frage zu lösen gesucht¹⁾. Daß die Liebe zur Gottheit alle seine Gedanken trägt, ist für die Erklärung seiner Ethik ebenso unzureichend, wie es richtig ist; und es ist gleichgiltig, ob man die Abstammung dieses Grundgedankens bei den Juden oder bei den Christen sucht, oder ob man — an sich durchaus richtig — darauf hinweist, daß dieser Gedanke beiden Religionen gemeinsam ist. Derjenigen philosophiegeschichtlichen Auffassung, welche die Entwicklung am Leitfaden der Idee zu konstruieren oder zu rekonstruieren sucht, lag die Ableitung aus dem kartesischen Systeme am nächsten, und die Substanzenlehre beider Philosophen bot dazu willkommene Handhabe. Descartes hatte neben der

absoluten Substanz denkende und ausgedehnte Einzelsubstanzen anerkannt: Spinoza löste die letzteren in Modi der all-einen Substanz auf und verwandelte

¹⁾ Es sei hier ein für allemal bemerkt, daß der Bestimmung dieser Rede gemäß die Verweisung auf die zahlreiche Literatur, auf welche sie sich in einzelnen Punkten stützt oder bezieht, natürlich unterbleiben, resp. Ihre Kenntnis voransgesetzt werden mußte. Vgl. übrigens den Paragraphen über Spinoza in des Verfassers Geschichte der neueren Philosophie Bd. I (8. Aufl. Leipzig 1911).

Denken und Ausdehnung in deren Attribute; das Zwischenglied schien der Occasionalismus zu bilden, welcher den Einzelsubstanzen bereits eine der wesentlichsten Eigenschaften der Substantialität, die kausale Wirksamkeit, raubte, um sie allein in die Gottheit zu verlegen. Allein der Entwurf der „Ethik“ ist älter als die ältesten Schriften der Occasionalisten, und so war der Übergang aus dem kartesianischen Theismus in den Pantheismus Spinozas wiederum unvermittelt. Und der Pantheismus schien doch das Wesen der spinozistischen Lehre so sehr auszumachen, daß vielen noch heute Spinozismus und Pantheismus für gleichbedeutend gilt. So sah man sich denn nach pantheistischen Einflüssen um, und die einen meinten Spinoza aus der Kabbala, die anderen aus Bruno erklären zu sollen. Auch das genügt nicht: denn „Pantheismus“ ist nicht sowohl eine Problemlösung als ein Problem. Wenn dem gewöhnlichen Bewußtsein der Gedanke, daß Gott und Welt eins seien, als eine Antwort erscheint, — dem Philosophen ist er nur eine Frage, und zwar diejenige, wie nun diese Einheit gedacht werden solle, und Pantheismus ist deshalb gar keine Kategorie zur Klassifikation metaphysischer Systeme, sondern wird dazu erst durch ein Beiwort, in welchem die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis der Welteinheit zur Vielheit der Dinge ausgedrückt wird. Nun hat aber die Lehre Spinozas mit jenem emanatistischen Pantheismus, der, von den Neuplatonikern stammend, das Wesen der kabbalistischen Phantasmen ausmacht, auch nicht das geringste zu tun, und der Umstand, daß beide Lehren eben Pantheismus sind, ist so gleichgiltig, daß man von allen Bildungselementen Spinozas dies wohl als das wertloseste bezeichnen darf. Auch die Verschmelzung des Pantheismus mit dem Naturalismus, die Verknüpfung der Gottesidee mit dem Gedanken der all-einen wirkenden Naturkraft ist zwar sicher ein bedeutender Faktor in der Entstehung seines Systems, aber sie erschöpft dessen Charakteristik nicht: denn dieselbe Verschmelzung ist eben bei Bruno vorhanden, ja sie ist für Spinoza vielleicht hauptsächlich durch ihn vermittelt, und doch besteht ein himmelweiter Unterschied zwischen beiden Systemen.

So lassen sich denn wohl die mannigfachsten Beziehungen Spinozas zu anderen Gedankenkreisen nachweisen oder wahrscheinlich machen: aber aus allen diesen Elementen, selbst aus der so stolz verkündeten Synthese von

Occidentalismus und Orientalismus, ist die spezifische Eigentümlichkeit seiner Lehre nicht zu begreifen. Die kontemplative Gottesliebe, die mystische Alleinheitslehre, Giordano Brunos naturtrunkene Gottesanschauung und die Substanzenlehre Descartes' — alles das sind zweifellos Stoffe gewesen, die in dem empfänglichen Geiste des suchenden Spinoza verarbeitet worden sind, und sie haben sich in ihm viel zu früh gedrängt, als daß man glauben dürfte, er sei jemals einer dieser Richtnngen ganz als Schüler zugetan gewesen, wenn auch gewiß von diesen Elementen zeitweise das eine oder das andere überwogen hat: aber der Spinozismus ist mehr als die Summe dieser Elemente, und es bedurfte, um ihn zu erzeugen, noch eines Ferments, unter dessen Einwirkung alle diese gährenden Stoffe zu dem klaren Gebilde der „Ethik“ zusammenkristallisieren konnten. Dies Ferment wird man nur begreifen, wenn man auf das unterscheidende Merkmal seines Pantheismus aufmerksam ist: und dieser feinste Duft des Spinozismus, dieser Charakter, der seinem Pantheismus den Stempel der Einzigkeit aufdrückt, ist, um es mit Einem Worte zu sagen, derjenige der Mathematik. Die Frage des Pantheismus: „wie verhält sich die all-eine Gottheit zu den einzelnen Dingen?“ — wird von Spinoza beantwortet nach der Analogie eines mathematischen Verhältnisses, und daraus erklären sich alle Grundzüge seines Systems; diese Antwort ist es, welche seine Lehre von jeder anderen Form des Pantheismus unterscheidet.

Spinozismus ist mathematischer Pantheismus

Indem man nun aber weiter dem Ursprunge dieses mathematischen Elementes nachgeht, scheint wiederum Descartes der wesentliche Ausgangspunkt der spinozistischen Lehre zu sein: denn das allerdings kann keine Frage sein, daß von allen philosophischen Einflüssen, die Spinoza erfahren konnte, der des Cartesianismus der einzige war, vermöge dessen er in die mathematische Richtung hinein-gezogen wurde. Bestand doch die gänzliche Reform der Philosophie, welche Descartes anstrebte, nur darin, daß er sie in eine Universalmathematik verwandeln wollte, und wenn somit das Entscheidende in der Charakteristik des spinozistischen Pantheismus seine mathematische Richtng ist, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Spinoza auf den Wert der Mathematik für die Philosophie durch den Einfluß Descartes' aufmerksam geworden sein muß. Ob sich aber dieser Einfluß sehr viel weiter erstreckt hat, muß um so zweifelhafter werden, je mehr man bedenkt, wie weit die Weltanschauungen beider Männer gerade in bezug auf die wesentlichsten Punkte auseinander gehen, und je mehr man sich klar macht, welche verschiedene Rolle in beiden Systemen das mathematische Denken spielt. In der Tat hat es für den Spinozismus nicht nur einen viel ausgebreiteteren, sondern auch einen ganz andersartigen Wert, und wenn deshalb auch die

Anregung zu einer mathematischen Behandlung der gesamten Philosophie für Spinoza sicher nur von seiten des Cartesianismus gekommen ist, so besteht doch die schöpferische Originalität Spinozas in der völlig neuen und durchaus einzig dastehenden Art und Weise, in welcher er aus dem mathematischen Prinzip heraus das tiefste Problem seines Denkens zu lösen unternahm.

Descartes hatte weniger eine unmittelbare Anwendung der mathematischen Methode auf die Philosophie geplant, als in dem wissenschaftlichen Charakter der Mathematik ein Ideal gesehen, welchem alle übrigen Wissenschaften, voran die Philosophie, nachzustreben hätten: die Klarheit und Deutlichkeit ihrer Erkenntnisse, die Zweifellosigkeit ihrer Beweise sollten als Vorbilder für alles Denken gelten. Der schematischen Kopie der geometrischen Methode dagegen, wie sie Spinoza später anwendete, war jener durchaus abhold und unterzog er sich nur einmal gelegentlich und versuchsweise auf Ansuchen seiner Freunde: einerseits blieb er sich des Unterschiedes zwischen abstrakter Begriffstätigkeit und mathematischer Entwicklung und der Gefährlichkeit seiner Verwischung immer bewußt, andererseits war sowohl sein Denken als auch seine Darstellung — analog der Bedeutung, welche er in der Geschichte der Mathematik selbst einnimmt — wesentlich analytisch und hätte deshalb nur gezwungen sich in die Form der synthetischen Beweismethode umsetzen lassen. Wie anders Spinoza in dieser Beziehung dachte, geht schon äußerlich daraus hervor, daß er diese Umsetzung nicht nur in seiner Darstellung der cartesianischen Philosophie vollzog, sondern auch seine eigenen Gedanken in diese schwerfällige Form preßte. Denn darüber kann natürlich kein Zweifel bestehen, daß die ganze schwere Rüstung von Definitionen, Axiomen, Lemmaten, Propositionen, Demonstrationen, Korollarien und Scholien auch bei Spinoza nicht die ursprüngliche Form des Forschens und Findens, sondern erst die nachgeschaffene des Darstellens und Beweisens ist, wie dies schon Descartes von den Geometern richtig erkannt hat. Aber dieser übermäßige Wert, den Spinoza auf die äußere Form der geometrischen Methode legte, hatte seinen tieferen Grund in dem viel innigeren Verhältnis, in welchem für ihn die mathematische Anschauung mit dem metaphysischen Denken stand. Und das ist der eigentliche Kernpunkt seiner Originalität, der Springpunkt seines Systems. Vielleicht gelingt es, in kurzen Worten das Wesentliche dieses merkwürdigen Gedankenganges zu skizzieren.

Das höchste Gut, das Spinoza sucht, ist die wahre Erkenntnis Gottes: aber Gott ist die All-Einheit, welche die ganze Natur mit allen Einzeldingen in sich befaßt. Diesen pantheistischen Grundgedanken hat er aus all den vielen Elementen seiner Bildung eingesogen. Das System der Einzeldinge jedoch liegt in Gott nach einer bestimmten Ordnung, in den ewigen Verhältnissen des Naturgeschehens. Wenn es deshalb von Gott — in diesem pantheistischen Sinne — eine wahre,

ihn völlig abbildende Idee geben soll, so muß diese Idee in derselben Weise, wie Gott selbst die Dinge in sich trägt, auch die Ideen aller Dinge in sich enthalten, und es müssen diese Ideen in derselben Ordnung aus der Gottesidee hervorgehen, in welcher die wirklichen Dinge aus der Gottheit quellen. Dies Ideal der Erkenntnis — die schärfste Fassung der pantheistischen Frage, die je aufgestellt worden ist — entwickelt Spinoza in dem Traktat über die richtige Ausbildung des Denkens. Seine pantheistische Sehnsucht nach Gotteserkenntnis verlangt eine Form des Denkens, nach welcher sich aus der Gottesidee allein alle anderen Erkenntnisse ebenso entwickeln sollen, wie in der Wirklichkeit alle Dinge aus der Gottheit hervorgehen. Es ist das letzte Problem der platonischen Philosophie, welches klar und deutlich auch vor Spinoza schwebt: das Ideal eines Systems der Ideen, welches seinen Ursprung allein in der höchsten Idee, derjenigen der Gottheit hat. Zugleich ist jene Aufgabe, welche sich Spinoza stellt, der absolute Ausdruck aller deduktiven Philosophie, welche in einem allenthaltenden Grundgedanken und in den formalen Operationen des Denkens die ausreichenden Mittel zur Erzeugung alles Wissens zu besitzen glaubt. Das Problem des Pantheismus verdichtet sich deshalb für Spinoza zu der Frage, welches diese Operation des Denkens sei, durch die aus der Idee der Gottheit alle Erkenntnisse erzeugt werden sollte: und an dieser Stelle seiner Entwicklung war es, wo Spinoza den kartesischen Gedanken, die Philosophie durch die Mathematik zu reformieren, in einer durchaus originellen und großartigen Weise ausnahm. Eine bedeutsame Parallele bietet sich für diesen Prozeß in der letzten Phase des platonischen Denkens dar; so dunkel unsere Nachrichten darüber sind, so ist uns von ihrer allgemeinen Tendenz doch soviel klar, daß Platon, um das System der Ideen deduktiv zu entwickeln, auf die rein begrifflichen Operationen verzichtete und an ihrer Stelle den Schematismus der pythagoreischen Zahlentheorie ergriff und mit seinen Ideen zu durchdringen suchte. Auch Spinoza konnte nicht hoffen, sein Problem durch die syllogistische Methode zu lösen: seit Bruno, seit Sanchez, seit Bacon, seit Descartes war man von ihrer Unfruchtbarkeit völlig überzeugt. Und so blieb ihm nur die synthetische Methode der Mathematik übrig, wenn die Aufgabe des Pantheismus auf dem deduktiven Wege zu lösen gelingen sollte. In der Mathematik des Raumes fand er die Analogie, nach der sich sein Pantheismus gestaltete. Das ist das Geheimnis seiner Philosophie, und die „geometrische Methode“ ist für ihn mehr als ein Name, mehr auch als ein äußerer Apparat des Beweises, sie ist der innerste Charakter des ihm und ihm allein eigentümlichen Pantheismus. Denn da er — der echtste der Dogmatiker im kantischen Sinne — von der Meinung ausging, daß die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen identisch sei mit demjenigen der Dinge, so verwandelte sich ihm, indem er aus der Idee der Gottheit nach mathematischer

Synthesis diejenigen aller Dinge entwickeln zu können meinte, auch die reale Beziehung der all-einen Gottheit zu den einzelnen Dingen in ein geometrisches Verhältnis, und die mathematische Methode setzte sich ihm in eine metaphysische Weltauffassung um. Die „mathematische Folge“ ist das Stichwort des Spinozismus, und der Zusammenhang mathematischer Sätze gilt ihm so ipso für die reale Beziehung der Dinge.

Hierin besteht der spezifische Charakter der spinozistischen Philosophie; dies ist der eigentümliche und befremdende Hauch, der uns aus seiner Ethik anweht. Ebenso schattenhaft wie dem Aristoteles jene letzte Phase des platonischen Denkens erschien, berührt uns dieser geometrische Pantheismus Spinozas. Er wirkt um so wunderbarer, in je grellerem Gegensatz er zu der mystischen Sehnsucht steht, welche die psychologische Triebfeder von Spinozas Denken bildet. Die tiefe Bewegung eines gotterfüllten Gemütes spricht sich in der trockensten Form aus, die zarte Religiosität erscheint im starrenden Panzer festgeketteter Schlußreihen, und die warme Gottesliebe projiziert sich in eine Anschauung, für welche die Welt Blut und Saft verloren hat und nur noch ein Reich nebelhafter Schemen bildet. Darin eben besteht das Einzige in Spinozas Entwicklung, daß das Eigentümliche seiner Weltauffassung aus einer Methode hervorgegangen ist. Auf dem Boden der pantheistischen Gott-Natur-Lehre, den er mit zahlreichen Denkern, vor allem seines Jahrhunderts, teilt, ergreift er die geometrische Methode, die ihm in Descartes entgegentritt, und indem er sie mit rücksichtsloser Konsequenz zu Ende denkt, entwirft er aus ihr seine Metaphysik.

Aus dieser eigentümlichen Verschmelzung der Gedanken begreifen sich alle diejenigen Züge seiner Lehre, welche ihn von sämtlichen übrigen Denkern vor und nach ihm so scharf unterscheiden. Alle seine anderen Lehren finden sich vorher oder nachher wieder: der geometrische Gesamtcharakter der Weltanschauung gehört ihm allein.

Zunächst bedingt diese Methode die eigenartige Ausgestaltung des Begriffs, mit dem sein Denken anhebt. Seine Gottheit ist für die Welt nichts anderes, als der Raum für die geometrischen Figuren und Verhältnisse. Wie deshalb der Geometer von der Anschauung des Raumes ausgeht und aus ihr alle seine Erkenntnisse ableitet, so beginnt Spinoza mit der Anschauung Gottes: die Intuition, welche ihr Objekt unmittelbar ergreift, ist ihm die höchste, der Gottbetrachtung allein angemessene Erkenntnisart. Wie ferner alle geometrischen Formen durch den einen Raum bedingt und nur in ihm möglich sind, so erscheinen bei Spinoza alle einzelnen Dinge nur als Gestalten in der einzigen göttlichen Substanz. Sie ist deshalb nichts als die abstrakte Kategorie der Dinghaftigkeit: sie gilt als das einzige Wesen und trägt die Möglichkeit aller

Existenzen in sich, und wie die räumlichen Formen und Gesetze nichts sind ohne den Raum, der sie trägt, so die Dinge nichts ohne die Gottheit, in der sie sind und durch die sie begriffen werden. Und gerade wie beim geometrischen Raum die Einheit identisch ist mit seiner Einzigkeit, so schließt auch für Spinoza die Substantialität Gottes diejenige aller anderen Dinge aus. Die spinozistische Substanz ist der metaphysische Raum für die Dinge. Aber der geometrische Raum, als solcher und für sich allein angeschaut, ist der leere, und so ist auch die spinozistische Gottsubstanz die absolute Leere; sie ist inhaltslos, qualitätslos, die bloße Hypostasierung einer logischen Kategorie — das metaphysische Nichts. Das ist die Kritik des Spinozismus, welche dem dialektischen Spiel in dem weltbekannten Anfang der Hegelschen Logik zugrunde liegt. Das Urbild für die Gottheit Spinozas ist der Raum; nach Abzug der sinnlichen Bestimmungen bleiben die leeren Formen seiner Substanz übrig, und so wenig als der Raum die materielle Wirklichkeit, so wenig ist die spinozistische Substanz die metaphysische ¹⁾).

Und aus diesem inhaltslosen Gott soll nun „nach mathematischer Folge“ die Fülle der Qualitäten und der Dinge hervorgehen; hierin ist Spinoza der Typus und zugleich die Rechenprobe der bloßen Deduktion, und mit vollem Rechte ist mit Anspielung auf eine biographische Notiz diese Absicht seines Denkens mit dem Weben der Spinnen verglichen worden. Sobald man aber näher zusieht, zeigt sich sehr bald, daß das „lediglich aus sich selbst herausspinnen“ auch hier nur scheinbar ist. Denn nachdem in der Lehre von den unendlichen Attributen nur die Forderung aufgestellt worden ist, daß die unendliche Gottheit alle Qualitäten in sich trage, werden die beiden der menschlichen Erkenntnis zugänglichen Attribute, Denken und Ausdehnung, nicht sowohl aus dem Wesen der Substanz abgeleitet — weil dies eben durchaus unmöglich wäre —, sondern vielmehr empirisch und mit historischer Anknüpfung aufgenommen. Hier schon rächt sich die verschmähte Erfahrung an diesem wie an jedem Vertreter einer rein deduktiven Philosophie; denn stillschweigend nimmt Spinoza, wie es jeder tun muß, in den scheinbar so stolz einherschreitenden Prozeß der Synthesis dieses empirische Element auf: die Deduktion ist unterbrochen. Nachdem aber einmal diese beiden Attribute konstatiert worden sind, geht Spinoza folgerichtig aus dem Gedanken der Allgegenwart der absoluten Substanz zu jener Lehre von dem Parallelismus der Attribute über, welche historisch so überaus wirksam sein sollte.

¹⁾ In der Auffassung, daß die Gottheit, weil sie alles ist, nichts im besonderen ist, steht somit Spinoza der alten mystischen Lehre, die man als „negative Theologie“ bezeichnet, nahe genug, und auch deren formal logischer Charakter ist bei ihm wiederzuerkennen, wenn man die Attribute als höchste Abstraktionen auffaßt und ihr Verhältnis zur Substanz im Auge hat (vgl. des Verfassers Lehrbuch der

„Geschichte der Philosophie" Z 3I, 6. Aufl. S. 342 ff). Allein das Neue und Auszeichnende für den Spinozismus bleibt die geometrische Analogie.

Derselbe Gedanke kehrt bei Leibniz wieder, nachdem der spinozistische Allgott in die unendliche Menge der Monaden gesplittet ist, und ein merkwürdig ähnliches Verhältnis wie zwischen Spinoza und Leibniz wiederholt sich gerade in dieser Beziehung zwischen der Grundanschauung der Identitätsphilosophie, welche Reales und Ideales als die beiden parallelen Reihen aus dem Absoluten herleiten wollte, und der modernsten naturphilosophischen Spekulation, welcher an jedem Punkte des Universums Bewegung und Empfindung als Parallelprozesse gelten. Übrigens bot dieser Parallelismus schon für Spinoza, namentlich in psychologischer Beziehung (z. B. in der Erklärung des Selbstbewußtseins), eine Reihe von Schwierigkeiten dar, welche ihn, wie man aus seiner Korrespondenz wahrscheinlich gemacht hat, in seinen letzten Jahren zu einer Höchst interessanten Umbildung seiner Attributenlehre zu führen begann: der Kernpunkt davon scheint der gewesen zu sein, daß er die Ausdehnung als das ursprüngliche Attribut der Gottheit auffassen und auf ihr die unendliche Reihe der übrigen derartig aufbauen wollte, daß in jedem folgenden sich der Prozeß des vorhergehenden in anderer Weise gewissermaßen spiegeln und Potenzieren und auf diese Weise der absolute Parallelismus sämtlicher Attribute sich begreifen lassen sollte.

Doch die Attribute sind bei Spinoza nur das Mittelglied zwischen der Substanz und ihren Modis, den einzelnen Dingen, und in deren Verhältnis zur Gottheit liegt nun das Hauptinteresse an dem geometrischen Charakter des spinozistischen Pantheismus. Denn wenn die einzelnen Dinge nicht wahrhaft sind, so können sie nur werden, und von Platon bis zu Hegel ist das Hauptproblem jeder monistischen und deduktiven Philosophie die Erklärung des Werdens, des Hervorgehens der Dinge aus Gott. Und hier tritt für Spinoza an die Stelle des metaphysischen Geschehens die „mathematische Folge". Wie aus dem Wesen des Raumes alle geometrischen Formen und Verhältnisse, so folgt aus dem Wesen Gottes die gesamte Welt der Dinge und ihrer Gesetze; sie folgt mit absoluter, unvermeidlicher, willenloser Notwendigkeit, und damit fallen Freiheit, Zufall, Zwecktätigkeit für den Spinozismus zu leeren Wahngebilden dahin; sie folgt nicht als zeitliche Sukzession, sondern als ewige Bedingtheit, und damit verlangt Spinoza, daß die wahre Erkenntnis die Dinge begreifen soll als eine ewige Folge aus dem Wesen Gottes, daß sie ein Denken sein soll *sub specie aeterni*. Aber so wenig wie der Raum die wirkende Ursache des Dreiecks oder der Gleichheit der drei Dreieckswinkel mit zwei Rechten, so wenig ist die spinozistische Gottsubstanz die reale, wirkende Ursache der Dinge. Auch hier ist aus dem Gedanken Spinozas das lebendige Wesen der Kausalität herausgefallen und nur ihr leeres Schema übrig geblieben; seine

natura naturans ist nicht mehr die wirkende Naturkraft Brunos, sondern nur noch der leere Raum, in welchem sich — man weiß nicht wie — Linien, Flächen und Körper konstruieren und wieder verwischen. An dieser Stelle setzte Leibniz in voller Opposition seinen Begriff der Substanz als der wirkenden Kraft dem toten Schematismus Spinozas entgegen. Allein wenn wir nun Spinozas Ethik fragen, wie denn aus dem Wesen der Gottheit die einzelnen Dinge folgen, so läßt sie uns völlig im Stich; sie behauptet fortwährend, daß alle Dinge die notwendige und ewige Folge aus dem Wesen Gottes sind; aber sie vermag den Prozeß dieses „Folgens“ selbst nicht aufzuzeigen. Die Analogie der Geometrie sagt uns, weshalb nicht: so wenig aus der bloßen Anschauung des leeren Raumes ohne die in jedem Menschen lebendige empirische Kenntnis räumlicher Formen jemals eine Geometrie geworden wäre, ebensowenig ist aus dem leeren Alleinheitsbegriff die individuell gestaltete Welt zu entwickeln. Das ist der tiefste Sinn der metaphysischen Weltvernichtung, des Akosmismus, den man Spinoza vorgeworfen hat: in dem leeren Raum seiner Substanz sind die individuellen Dinge, welche die wirkliche Welt ausmachen, spurlos untergegangen.

Statt deshalb das Hervorgehen der Gesamtheit der Dinge aus dem Wesen Gottes wirklich aufzuweisen, begnügt sich Spinoza damit, die strikte Notwendigkeit zu zeigen, mit welcher innerhalb der Welt die einzelnen Dinge sich gegenseitig bedingen, und hierin verfährt er dann mit Ausschluß aller Teleologie in konsequenter Durchführung der mathematischen Folge; von diesem Gesichtspunkte aus entwirft er seine Physik der Affekte und der Leidenschaften ebenso wie seine Physik des Staates, erstere unter dem Einfluß Descartes', letztere in noch viel höherem Grade unter demjenigen von Hobbes. Allein auch die Art und Weise, wie er sich diese gegenseitige Bedingtheit der einzelnen Dinge vorstellt, hat einen stark mathematischen Beigeschmack: in dem Begriffe der „Determination“, welcher hierbei immer die Hauptrolle spielt, gehen die Vorstellung der kausalen Bestimmung und Einwirkung und diejenige der geometrischen Begrenzung unmerklich ineinander über, und wie die geometrische Figur das, was sie ist, eben den Grenzen verdankt, welche sie von den anderen Figuren trennen, so bedeutet für Spinoza diese gegenseitige Bedingtheit der einzelnen Dinge wesentlich dies, daß jedes einzelne Ding das, was es ist, durch die Summe der übrigen, d. h. durch dasjenige ist, was es nicht selber ist. So hat auch der metaphysische Satz: „omnis determinatio negatio“ und überhaupt die gesamte, so höchst eigentümliche Negationstheorie des Spinozismus, welche übrigens noch bei Leibniz in der Theodicee ihre Blüten trieb und erst von Kant in seiner Schrift über die negativen Größen überwunden wurde, — sie hat ihre Wurzeln in einer geometrischen Analogie.

Von dieser Lehre aus nimmt dann der Spinozismus die ethisch-religiöse Schlußwendung, welche allen mystischen Systemen gemeinsam ist. Alle Endlichkeit ist Mangel und Unvollkommenheit, denn sie ist Negation: jedes endliche Ding ist positiv, insofern es die Substanz in sich trägt; es ist negativ, insofern es nicht selbst die Substanz, insofern es durch andere Dinge „determiniert“ ist. Diese Begriffe der Positivität und Negativität übernimmt Spinoza aus den auf vielen Linien fortgepflanzten Lehren des Aristotelismus in der Verschmelzung mit denjenigen der Aktivität und Passivität, und entwickelt aus ihnen in der psychologisch-ethischen Anwendung seine schöne Theorie von der Überwindung der Leidenschaften durch das Denken. Da aber alle Vervollkommenung des Endlichen nur in dem Überwinden der Negation und in der Entwicklung des Positiven besteht, und da Gott die einzige und die ganze Positivität ist, so bedeutet dieses Ideal der Vervollkommenung für Spinoza nichts anderes als das Aufgehen des Geistes in Gott. So entspringt jene Lehre von dem *amor intellectualis quo deus se ipsum amat*, von der Hingabe des denkenden Geistes an Gott, worin der Mensch seine Freiheit und seine Seligkeit findet, und welche doch nichts weiter ist als das Wirken Gottes in ihm. Es ist ein wundersam ergreifendes Gefühl, zu sehen, wie sich Spinoza aus den grauen, nebelhaften Abstraktionen seines mathematischen Systems wieder in diese volle Sonnenglut seines Gottgefühls emporringt, wie er mit der letzten „Folge“ seiner geometrischen Methode das Geheimnis seines eigenen Herzens ergreift und jenem Denktriebe, der ihn im innersten bewegt, einen systematischen Ausdruck gibt. Wenn dieser Gedanke, daß der Trieb, Gott zu schauen, die Gotteskraft in uns ist, seiner „Weisheit letzten Schluß“ bildet, so sehen wir ihn — den sonst so einzig und fremd Dastehenden — einig mit dem philosophischen und religiösen Denken eines Jahrtausends an dessen Ende er steht; und gehen wir dem philosophischen Ursprung dieses Gedankens nach, so finden wir in zahllosen Wandlungen immer wieder den platonischen ἐρως. Hatte den Trieb feuriger Jugendbegeisterung, mit dem Platon diesen Gedanken erfaßte, Aristoteles in die ruhige Betrachtung des νοῦς ποιητικός zu verklären gesucht, so gaben ihm die Zeiten religiöser Sehnsucht und vor allem die Spekulationen der Neuplatoniker den taumelnden Schwung religiöser Ekstase, und von da an mischen sich diese drei Formen in mannigfacher Weise durch alle Philosophien des Mittelalters hindurch, bis dieser Gedanke, neu belebt und von tiefem Gefühle beseelt, in allen mystischen Anfängen des neueren Denkens hervorbricht; er begegnet uns in dem „Funken“ des Meister Eckhart, in der Gottebenbildlichkeit Jakob Böhmes — er ist jener *eroico furore*, welcher Giordano Brunos unstetes Leben durchpulst — er ist zu klarer Anschauung abgeklärt in dem *amor intellectualis* Spinozas.

So vollendet sich die Philosophie des Mannes in der tiefen und weihevollen Erfassung desselben Gedankens, der als eine ungelöste Sehnsucht im Anfang seines Denkens stand und ihm sein Geschick bereitete. Die Symphonie seiner Gedankenentwicklung klingt in ihren Grundton aus, in den religiösen; die denktätige Liebe zum Weltgott ist das reifste Produkt seiner Philosophie, ebenso wie sie deren Grund und Anfang war. Und damit stehen auch wir wieder am Anfang unserer Betrachtung, welche von der Identität seines Geistes und seines Charakters ausging und nun diejenige seines Lebens und seiner Philosophie begriffen hat. Von keinem Philosophen hat es je in höherem Grade gegolten, daß er lebte, was er lehrte; jene gottrunkene Liebe, die seine Gedanken trägt, weht auch durch sein Leben. Er denkt Gott — und die Welt schwindet ihm in wesenlosen Schein; er will Gott — und die Dinge der Welt verschwinden aus seiner Begierde. Es erfüllt ihn nur die eine Leidenschaft des Denkens; er will nur Gott erkennen, und die Welt ist ihm nichts. Er will nichts von ihr als das eine: „noli turbare circulos meos!“ Wohl liegt darin ein Egoismus des Denkens, ein Mangel realer Lebenskraft; aber er wächst bei Spinoza hervor aus der Tiefe der Erkenntnis, daß die Begierden und Leidenschaften der Welt den Blick des Auges, das den Glanz der Gottheit erfassen will, nur trüben können, und daß die Seele, welche Raum haben soll für die reine Gottesliebe, frei sein muß von jedem anderen Wunsche. „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“: das ist das Thema für das Leben dieses „Atheisten“, und die Ausführung davon sind jene Eigenschaften stiller Bedürfnislosigkeit, sorgloser unabhängigkeit, lauterster Uneigennützigkeit, welche wie die reinliche Poesie niederländischen Stillebens über seinem inneren und äußeren Dasein weben. Darum finden wir bei ihm keine andere als die notdürftigste praktische Tätigkeit; scheu zieht er sich von der großen Welt zurück; er lehnt es ab, seine Philosophie auf dem Katheder zu dozieren, und nach der ersten trüben Erfahrung, welche ihm den Wankelmut auch derer, die sich seine Freunde zu nennen wünschten, deutlich genug zeigte, verschiebt er selbst die Wirksamkeit seiner Schriften auf die Nachwelt. Es ist in dieser reinen Selbstgenügsamkeit keine Spur von der unruhigen und leidenschaftlichen Hast des Resormatorentums, denn es mangelt ihm die Einbildung, „er könne was lehren, die Welt zu bessern und zu bekehren“: er, der auf dem festen Boden der Religion den Religionen frei gegenüberstand, besaß nichts von dem unreifen Proselytentum des Unglaubens, das spätere Geschlechter gesehen haben; denn es fehlte ihm vor allem jenes Pharisäertum des Unglaubens, das in unseren Tagen grassiert und das da im knabenhaften Dünkel an seine Brust schlägt und ausruft: „Ich danke dir, Materialismus, daß ich nicht bin wie dieser Frommen einer!“ Nichts von alledem ist in Spinoza zu finden, und das ist bei ihm kein Stolz und keine Menschenverachtung, sondern nur das tiefe Gefühl

vollkommener Einsamkeit. Geschieden von seiner Familie und seinem Volke, ohne Freunde, keines Staates Bürger und Mitglied keiner Konfession — so ist er ein echtes Bild jener Heimatlosigkeit, welche den Genius in dieser Welt kennzeichnet. Sein Reich ist nicht von dieser Welt — es ist die Welt der Wissenschaft; sie ist ihm das Göttliche, das Befreiende, das Erlösende, und so ist sein Leben wie seine Lehre nichts als eine Apotheose der Wissenschaft, und er selbst ein Heros der Wissenschaftlichkeit. Daher stammt auch der tiefe Ernst, den seine Züge tragen. Kaum dürfen wir ihn Schwermut nennen; denn ihm ist die Resignation kein Schmerz mehr. Das sind nicht die lustmüden, verzerrten Züge des modernen Pessimismus, das ist der wahre Ausdruck antiker Ataraxie; das ist auch nicht die großartige Tragik des Märtyrertums, denn nie vielleicht, mit Ausnahme des Sokrates, hat ein Mensch das trübe Geschick des Nichtverstandenseins und der Verfolgung mit weniger Pathos getragen, als Spinoza. Von Milde und Sanftmut ist dies Leben übergossen bis zum Tode, und jener Zug des Ernstes stammt nur aus der tiefen Wahrhaftigkeit, vor der das Spiel des Lebens vergeht: denn die Wahrheit ist der Ernst. Und daneben mischt sich in diesen Ausdruck ernster Ruhe noch ein anderer — es ist der der Arbeit, zwar nicht derjenigen, welche die Hände schwierig macht, aber doch der schwersten und zerreibendsten von allen — der Arbeit des Denkens. So steht es vor uns, dies Denkerleben, ganz der Wahrheit geweiht, und darin eben beruht die Erhabenheit seiner stillen Größe. Denn zu sterben für die Wahrheit, sagt man, sei schwer — schwerer ist es, für sie zu leben.

Colofon

Wilhelm Windelband, Zum Gedächtnis Spinozas: An seinem zweihundertjährigen Todestage, 1877; gesprochen an der Universität Zürich. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1 (1877), 419-440

In Wilhelm Windelband, *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte* (Band 1) — Tübingen, 1915, S. 88-111

<https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/windelband1915bd1/0104/image>