

ABHANDLUNGEN
DER PREUSSISCHEN
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

JAHRGANG 1919
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

Nr. 4

SPINOZASTUDIEN

VON

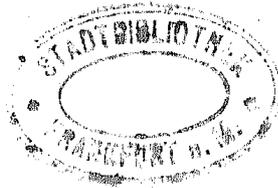
+
C. STUMPF

BERLIN 1919

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI DER
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER WALTER DE GRUYTER U. CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG. J. GUTTENFAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG.
GEORG REIMER. KARL J. TRÜBNER. VEIT U. COMP.

Vorgetragen in der Gesamtsitzung am 14. November 1918.
Zum Druck eingereicht am 27. Mai 1919, ausgegeben am 16. August 1919.



C[ark]

I. Der Parallelismus der Modi innerhalb der Attribute Ausdehnung und Denken.

1. Die Beweisführung für den Parallelitätssatz Eth. II, pr. 7.

Spinoza gilt gemeinhin als Urheber der Lehre vom psychophysischen Parallelismus, wonach Körperliches und Geistiges nur verschiedene Erscheinungsformen oder Seiten einer und derselben Wirklichkeit sind und ihre Veränderungen demgemäß durchgängig parallellaufen. Selbst ein Kenner wie Freudenthal hält es nicht für nötig, dieser Behauptung Einschränkungen beizufügen, ausgenommen die, daß manches in Spinozas Darstellung dunkel bleibe¹ — eine Eigenschaft, die man schließlich auch der heutigen Lehre nicht abstreiten kann. Einzelne Spinozaforscher heben zwar wesentliche Unterschiede hervor (s. u.), aber das historische Verständnis leidet an diesem Punkte meines Erachtens noch zu stark unter dem Hineintragen gegenwärtiger Anschauungen. Im folgenden soll ausgeführt werden, daß der Parallelismus zwischen den Modi der Ausdehnung und des Denkens, wie er im siebenten Lehrsatz des zweiten Teiles der Ethik behauptet wird, eine alte Lehre der aristotelisch-scholastischen Psychologie zum Ausdrucke bringt, deren Sinn mit dem des gegenwärtigen Parallelismus nichts zu tun hat. Hiermit soll natürlich nicht gesagt sein, daß der Satz von Spinoza ohne Rücksicht auf das brennende Zeitproblem des Zusammenhanges zwischen Leib und Seele aufgestellt wäre — das Gegenteil liegt klar vor Augen —, sondern nur, daß seine Lösung des Problems erst aus jener alten Tradition verständlich werden kann.

Spinozas naturwissenschaftliche Studien und der mächtige Eindruck der jungen mechanischen Naturerklärung hatten in ihm die Überzeugung

¹ Über die Entwicklung der Lehre vom psychophysischen Parallelismus bei Spinoza. Archiv f. d. gesamte Psychologie Bd. IX, S. 74 ff.

von der geschlossenen Naturkausalität begründet, die kein Hineinwirken psychischer Kräfte dulde. Sie war noch verstärkt worden durch die vom Okkasionalismus erhobenen Einwendungen gegen die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen heterogenen Substanzen. Auch die Lehre des Descartes hinsichtlich der tierischen Bewegungen als rein physikalischer Erscheinungen und sein Hinweis auf die Reflexbewegungen, die sich auch beim Menschen ohne Zutun psychischer Funktionen vollziehen, wirkten sicherlich mit. Spinoza verweist gelegentlich auf die mechanischen Handlungen der Schlafwandler als Beispiele rein physisch bedingter und doch zweckmäßiger Handlungen¹. Insoweit kann man auch wohl von einer ähnlichen wissenschaftlichen Sachlage wie heute reden. Aber im Zusammenhange des zweiten Teils der Ethik spielen diese Dinge keine Rolle. In der Begründung des Lehrsatzes ist von irgendwelchen empirischen Tatsachen, die durch diese Anschauung allein oder besser erklärt werden könnten, überhaupt nicht die Rede.

Der Lehrsatz »Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum« wird gemäß der Anlage des ganzen Werkes metaphysisch, und zwar deduktiv begründet. Der Beweis ist in zwei Zeilen erledigt — unsere heutigen Parallelisten können's nicht so kurz machen — : »patet ex Ax. 4. p. 1. Nam cujuscunque causati idea a cognitione causae, cujus est effectus, dependet«. Das beliebte Q. E. D. fehlt, wie in ähnlichen Fällen kürzester, durch bloße Rückverweisung erledigter Begründungen.

Um zu verstehen, um was es sich hier handelt, ist zunächst daran zu erinnern, daß die negative Seite des Parallelismus, die Unmöglichkeit gegenseitiger Einwirkung zwischen zwei beliebigen Attributen, bereits I, 3 behauptet und bewiesen wurde. Dieser Satz lautete: »Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.« Der Beweis: »Si nihil commune cum se invicem habent, ergo (per Axiom. 5) nec per se invicem possunt intelligi, adeoque (per Axiom. 4) una alterius causa esse non potest. Q. E. D.« Das 4. Axiom, worauf dieser Beweis ebenso wie der zu

¹ Ethica p. III, prop. 2, schol. Im folgenden werden die Teile und Lehrsätze der Ethik in der abgekürzten Form III, 2 = III. Teil, 2. Lehrsatz zitiert. Der »Kurze Traktat« ist nach Sigwarts Übersetzung aus dem Holländischen (1870), die Briefe sind nach der neueren Numerierung, die übrigen Werke nach der 2. Gesamtausgabe von van Vloten und Land (1895) zitiert.

II, 7 gestützt wird, hat den Wortlaut: »Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eandem involvit.«

Für den Beweis zu I, 3 ist das Entscheidende der Zusatz des Kausalaxioms: et eandem involvit. Der Begriff der Ursache ist nach Spinozas rationalistischer Auffassung des Kausalverhältnisses in dem der Wirkung eingeschlossen. [Das Ursachverhältnis fällt ihm zusammen mit dem des logischen Grundes zu seinen Folgen.] Wie der Schlußsatz nicht bloß nach den Prämissen, sondern aus ihnen erkannt wird, seine Erkenntnis also die der Prämissen einschließt, so schließt die Erkenntnis der Wirkung die der Ursache ein. Daher auch der stets wiederkehrende Ausdruck »sequitur« für »ist verursacht, geht real hervor«. Auch die Leugnung der Realität der Zeit hängt damit zusammen. Darum vermag Spinoza sogar das Verhältnis eines Attributs zu den darunter befaßten einzelnen Modi als Kausalverhältnis zu fassen; ist doch der Gattungsbegriff in der Art und im einzelnen Ding enthalten. »Res ideatae ex suis attributis consequuntur et concluduntur (II, 6, cor.). Wir sind seit Hume's Kritik an eine andere Auffassung der Kausalität, zum mindesten im Gebiete des Naturerkennens, gewöhnt. Aber Spinozas ganzes System steht und fällt mit dieser Fassung, und wir haben sie als eine Voraussetzung seiner Deduktionen zugrunde zu legen.

Von hier aus ist der Beweis zu I, 3 in der Tat einleuchtend. Denn wenn, nach der Voraussetzung des Lehrsatzes, zwei Dinge unter sich nichts gemein haben, in dem Sinne, daß der Begriff des einen den des anderen nicht einschließt, so folgt, daß keines die Ursache des anderen sein kann.

Spinoza spricht allerdings in I, 3 nicht direkt von den Attributen, auch nicht von Substanzen, sondern von res. Diesen Ausdruck gebraucht er aber nicht etwa im Sinne von körperlichen Einzeldingen (wie später in II, 7), sondern in dem allerallgemeinsten Sinne von »etwas«, wofür auch wir keine andere Mehrzahlbildung haben als »Dinge«. Er wünscht dem Satz die größtmögliche Allgemeinheit zu geben und ihn in dieser Form zu beweisen. Aber die nächste Anwendung, die er von dem Lehrsatz macht (im Beweise zu I, 6), ist die auf Substanzen: keine Substanz kann eine andere hervorbringen. Und daß dasselbe auch für Attribute gilt, folgt ohne weiteres aus der Definition des Attributs als dessen, was der Verstand als das Wesen der Substanz ausmachend erfaßt, sowie aus dem Satze (I, 10), daß jedes Attribut für sich begriffen werden muß. Daß endlich auch die Modi verschiedener Attribute, d. h. die unter verschiedene Attribute fallenden Einzel-

dinge oder Einzelvorgänge, nicht aufeinander einwirken können, folgt daraus, daß jeder modus nur den Begriff des Attributes, dem er zugehört, einschließt¹. So können z. B. Leib und Seele nicht aufeinander wirken, da die Seele unter das Attribut des Denkens, der Leib unter das der Ausdehnung fällt.

Dieses Negative also hat man bei dem 7. Lehrsatz des 2. Teiles bereits als feststehend vorauszusetzen. Er fügt nur das Positive hinzu, daß innerhalb der Ideen, d. h. der Modi des Attributes Denken, dieselbe Ordnung und Verknüpfung stattfindet wie innerhalb der Dinge, d. h. der Modi des Attributes Ausdehnung. Der Beweis stützt sich auf das bereits herangezogene Kausalaxiom. Aber Spinoza braucht hier nur den ersten Teil des Axioms, nicht den Zusatz »et eandem involvit«. Setzt man im ersten Teil des Axioms für *cognitio idea*, so ergibt sich, daß die Idee der Wirkung abhängt von der Idee der Ursache. Faßt man weiter Ursache und Wirkung unter den allgemeinen Ausdruck *res*, so folgt, daß die Ideen voneinander nach derselben Gesetzlichkeit abhängen wie die Dinge.

Rein formell wäre also alles in Ordnung. Der Sinn des Satzes aber wäre zunächst nur der, daß unsere Erkenntnisse auseinander in derselben Ordnung und Verknüpfung hervorgehen wie die Dinge; und zwar könnte sich der Satz so verstanden nur auf eine ideale Erkenntnis beziehen, die deduktiv und fehlerfrei von den Ursachen zu den Wirkungen fortschritte, nicht auf Schlüsse, die sich empirisch mit Hypothesen und Fehlgriffen nach und nach an die Ursachen herantasten. In Spinozas Ausdrücken: nur auf die adäquate, nicht auf die imaginative und konfuse Erkenntnis. Tatsächlich soll jedoch der Satz nach Spinozas Intention ganz allgemein Psychisches und Physisches einander zuordnen und wird in solch allgemeinem Sinne weiterhin verwendet. Jeder Zustand unseres Körpers ist nach der Fortsetzung seiner Darstellung von einer inadäquaten, konfusen Idee dieses Zustandes begleitet, und die inadäquaten Ideen folgen sich mit derselben Notwendigkeit wie die adäquaten (II, 36). Aber nicht bloß die Zustände unseres Körpers, sondern auch jeder physische Zustand eines Körpers der Außenwelt soll eine Idee seiner selbst mit sich führen (II, 13 schol.). Gegenüber einer solchen allgemeinen Verknüpfung und Parallelität der Veränderungen bilden die Fälle, wo es sich um wissenschaftliches Denken von

¹ II, 6 dem.: uniuscujusque attributi modi conceptum sui attributi, non autem alterius involvunt.

der idealen deduktiven Form handelt und unsere Gedanken sich dem wirklichen Lauf der Dinge genau anschmiegen, verschwindende Einzelfälle, aus denen der Satz in seiner Allgemeinheit unmöglich gefolgert werden kann. Es bliebe, wenn nicht weitere Voraussetzungen dem Beweise zu Hilfe kommen, sehr wohl denkbar, daß die Parallelität sich auf diese Ausnahmefälle beschränkte, daß hingegen die meisten physischen Veränderungen überhaupt ohne psychische Begleiterscheinungen erfolgten und daß die Vorstellungen im allgemeinen anderen Gesetzen folgten als die Dinge. Das stolze Q. E. D. würde nicht bloß der Form nach fehlen, sondern wäre auch sachlich nicht am Platze.

Hier greift nun das berühmte und hochbedeutsame Scholion des Lehrsatzes ein. Spinoza erinnert den Leser, daß er hier vom göttlichen Intellekt rede, und daß alles, was vom unendlichen Intellekt als seine Wesenheit ausmachend (d. h. als seine Attribute, I, def. 4) erfaßt werden kann, nur zu einer einzigen Substanz gehöre, daß also die denkende und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe sei, die nur bald unter diesem, bald unter jenem Attribut verstanden werde. Das gleiche gelte von den Modi der Attribute, also von den einzelnen Seelen und Körpern. Eine und dieselbe Substanz aber — so muß man den Ring schließen — kann unmöglich zweierlei oder gar (in Anbetracht der unendlich vielen Attribute) unendlich vielen verschiedenen Gesetzlichkeiten der Aufeinanderfolge und Verknüpfung ihrer Zustände unterliegen.

Zugleich wird durch dieses Scholion der Parallelitätsgedanke ungeheuer erweitert. Denn wenn die Berufung auf die Einheit der Substanz überhaupt beweiskräftig ist, so gilt das Gesetz der Parallelität der Veränderungen nicht bloß für *ideae* und *res*, die Modi des Denkens und der Ausdehnung (und zwar uneingeschränkt, da auf Gott bezogen alle Ideen adäquat sind, II, 46), sondern auch für die Modi aller der unendlich vielen sonstigen Attribute der göttlichen Substanz. Spinoza versäumt nicht, dies selbst hervorzuheben. Der Lehrsatz hätte darum von vornherein in dieser allgemeinsten Fassung ausgedrückt und im ersten Teil des Buches, der von Gott und seinen Attributen im allgemeinen handelt, etwa im Anschluß an den 3. Lehrsatz, vorgetragen werden müssen. Warum dies nicht geschah, wird aus unseren weiteren Ausführungen hervorgehen.

Zunächst leidet aber das Gefüge der Beweisführung nun wieder an einer schweren Lücke. Denn wenn man überlegt, was für Spinoza nach

seinen bestimmten Erklärungen der Begriff Substanz bedeutet, so büßt der Grundgedanke des Scholions seine scheinbar so zwingende Schlußkraft wieder völlig ein. Substanz ist ja für ihn nicht, wie für die vorausgehende Philosophie, etwas die Attribute Durchdringendes, Bedingendes, Beherrschendes, das ihre innere Einheit herstellte und sie damit zu einem gleichförmigen Verhalten zwänge, sondern nur die Gesamtheit der Attribute selbst. »Die Substanz besteht aus den Attributen« heißt es immer wieder; »Gott oder alle Attribute Gottes¹« usw. Auch die Lehre, daß jedes Attribut nur aus sich begriffen wird und nichts mit anderen gemein hat, führt zu der Folgerung, daß die Attribute den Begriff der Substanz nicht in sich schließen: denn sonst würden sie eben doch etwas gemeinsam haben. Gerade in dieser Fassung der Substanz als Gesamtheit der Attribute liegt eine der merkwürdigsten Unterscheidungslehren Spinozas gegenüber der gesamten aristotelisch-scholastischen Tradition, auch gegenüber Descartes; ein Zug, der ihn als Vorläufer Humes und vieler Modernen erscheinen läßt.

Hieraus geht nun scheinbar hervor, daß die Attribute bei Spinoza gewissermaßen nebeneinander liegen, wie sich auch wirklich Zeller einmal ausdrückt², jedes gleichgültig gegen die anderen, ohne Wesenszusammenhang mit ihnen, daß das Wort Substanz nur ein Sammelname sei, der zur Abkürzung an die Stelle der unendlichen Reihe der Attribute gesetzt werde. Zweifellos wäre dann der Vorwurf berechtigt, daß Spinozas Ansicht über Leib und Seele doch schließlich auf einen krassen Dualismus hinauslaufe³ und seine Lehre von den unendlich vielen Attributen die Welt in unendlich viele unzusammenhängende Welten auflöse.

Wäre dies aber wirklich die richtige Auslegung, so würde nichts im Wege stehen, daß jedes Attribut auch seine eigene Gesetzlichkeit hätte, und daß die Ordnung und Verknüpfung der Modi ebenso unendlich mannigfach wäre wie die Attribute selbst. Statt der zwei miteinander gehenden Uhren bei Geulinx und Leibniz hätten wir zwei, ja unendlich viele, die recht

¹ I, def. 6: substantiam constantem infinitis attributis. I, 10 schol.; constat infinitis attributis. Ebenso schon im Kurzen Traktat S. 16 und in den Anmerkungen S. 9 und 47, die jedenfalls Spinozas Meinung wiedergeben, wenn sie auch vielleicht nicht von ihm selbst herrühren. Auch im Anhang dieses Traktats S. 151 (Zusatz zum 4. Lehrsatz).

² Geschichte der deutschen Philosophie, 2. Auflage, S. 638.

³ Vgl. u. a. E. BECHER, Der Begriff des Attributs bei Spinoza (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von BENNO ERDMANN). 1905. S. 53.

wohl im verschiedensten Tempo laufen könnten. Dafür ließe sich auch noch anführen, daß Spinoza vor der Abfassung der Ethik die Attribute sogar selbst als Substanzen bezeichnete und daß es in dem Briefe an Simon de Vries vom Jahre 1663, also mitten in der Abfassungszeit der Ethik, nach der Definition der Substanz heißt: »Dasselbe verstehe ich unter Attribut, nur daß die Bezeichnung Attribut auf den Verstand Bezug nimmt, welcher der Substanz eine solche bestimmte Natur zuschreibt¹.«

Nun schärft uns freilich Spinoza immer wieder, so auch gerade im Scholion des 7. Lehrsatzes, ein, daß jedes Attribut nur eine besondere Ausdrucksweise der nämlichen Substanz sei: »una eademque substantia per diversa attributa explicatur, comprehenditur«. Aber eben der Sinn dieser Formeln, die man doch unmöglich mit K. Thomas² als eine unaufrichtige Akkomodation deuten kann, muß aufgezeigt, und es muß ihre Vereinbarkeit mit der anderen Formel dargetan werden, wonach jedes Attribut nur aus sich begriffen werden kann. Dann erst kann man den ganzen Beweis des Parallelismus als schlüssig anerkennen, als schlüssig natürlich immer vom Standpunkt und unter den Voraussetzungen Spinozas. Denn nur um eine immanente Kritik kann es sich hier handeln.

Alles läuft darauf hinaus, daß ein innerer Wesenszusammenhang zwischen den Attributen bestehen muß, infolgedessen sie nicht unverbunden, sondern nur in engster Zusammengehörigkeit innerhalb einer und derselben Realität existieren können.

2. Akt und Inhalt gemäß aristotelisch-scholastischer Psychologie.

Hier setzt eine neue Quelle der spinozistischen Parallelismuslehre ein, und zugleich diejenige, die sie von der heutigen durch eine unüberbrückbare Kluft scheidet. Es ist die psychologische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Denken und Ausdehnung, wie sie vom 10. Lehrsatz des zweiten Teiles an entwickelt wird. Man muß Spinoza gewissermaßen rückwärts lesen, d. h. das Frühere nach dem Späteren deuten. Erst die folgenden Lehrsätze zeigen, was er mit den vorausgehenden will. Im ganzen ersten Teil spricht er überhaupt von den Attributen nur prinzipiell und im allgemeinen. Im Scholion zu I, 10 erwähnt er nebenbei, daß

¹ Näheres in der sorgfältigen Arbeit BECHERS, besonders S. 33 ff.

² K. Thomas, Spinoza als Metaphysiker, 1840, S. 136 ff.

wir zwei davon kennen, folgert im 2. Korollar des 14. Lehrsatzes, daß ausgedehntes und denkendes Ding entweder Attribute oder Modi Gottes seien, behauptet im Scholion des 15., im 14. bewiesen zu haben, daß die Ausdehnung eines der Attribute sei, führt im Beweise des 21. Lehrsatzes Denken als Beispiel eines Attributs an und setzt dies auch im Beweise des 31. und 32. Lehrsatzes voraus. Aber erst im II. Teil Lehrsatz 1 und 2 werden die beiden Attribute als solche dargetan und gewissermaßen offiziell vorgestellt. In der Erläuterung des 7. Lehrsatzes selbst sind sie gleichwohl immer noch bloß als Beispiele benutzt. Erst vom 10. Lehrsatz an werden sie der eigentliche Gegenstand der Darstellung. Der Weg vom Allgemeinen zum Besonderen, die synthetische Methode, wird konsequent festgehalten.

Wir erfahren jetzt, der menschliche Geist sei nichts anderes als die Idee des menschlichen Körpers, der menschliche Körper nichts anderes als das Objekt dieser Idee. Damit ist gesagt, daß die beiden Attribute und ihre Modi nicht nebeneinander liegen, sondern in innigster Wechselbeziehung zueinander stehen und daß diese Beziehung uns gegeben ist. Es bleibt zwar dabei, daß jedes der beiden ohne das andere gedacht werden kann und muß; der Begriff des einen schließt den des anderen nicht als Teil in sich ein. Aber sie bilden gemeinschaftliche Glieder eines Ganzen und weisen ihrer Natur nach gegenseitig aufeinander hin.

Es handelt sich für Spinoza um ein der damaligen Philosophie allgemein bekanntes und geläufiges Verhältnis: das des Bewußtseinsaktes zu seinem Inhalt. In jedem Bewußtseinszustand, wie er der Selbstwahrnehmung gegeben ist, sind nach dieser alten Lehre beide Elemente zu unterscheiden, und zwar laufen die wesentlichen Unterschiede und Einteilungen der Akte parallel denen der Inhalte, da sie durch diese in ihrer Eigenart bestimmt werden. Um die Lehre und ihren Einfluß zu verstehen, muß man auf die aristotelisch-scholastische Philosophie zurückgreifen, die zu Spinozas Zeiten noch in weitesten Kreisen volle Autorität genoß.

Schon Plato, für den allenthalben die Stufenfolge in der Vollkommenheit des Seins sich mit der der wahrhaften Erkenntnis deckt (die fast nichtseiende Materie ist auch fast unerkennbar, Gott das *μέγιστον μάθημα*), läßt auch die Unterschiede der immanenten Objekte genau parallel gehen mit denen der Erkenntnistätigkeiten. Vgl. besonders Rep. 509d ff., wo der Unterschied der *ἐπιστήμη* von der *δόξα* durch den des wahrhaft Seienden

vom sinnlich Einzelnen und die Untereinteilungen *νόησις* — *διάνοια* und *πίστις* — *εἰκασία* wieder durch den Unterschied der direkt erschauten von den bloß in Bildern geschauten Gegenständen begründet werden. Ebenso wird im Theaetet die höhere von der niederen Erkenntnis (Wahrnehmung) dadurch unterschieden, daß diese auf das sinnlich Einzelne, jene auf die *κοινά* gerichtet ist.

Wie in dem Prinzip der Parallelität von Sein und Erkennbarkeit (der Natur nach), so folgt Aristoteles seinem Lehrer auch in dem der Parallelität zwischen Akt und immanentem Gegenstand¹. *νοεῖν* und *αἰσθάνεσθαι* sind ihm verschieden, weil die *νοητά* (*τὰ καθόλου*) von den *αἰσθητά* (*τὰ καθ' ἕκαστον*) verschieden sind, obschon die *νοητά* für ihn nicht mehr gesonderten realen Gegenständen entsprechen, sondern nur als Gedankendinge existieren. Der Unterschied der immanenten Gegenstände also bestimmt den der darauf gerichteten Akte.

Das Denken ist für Aristoteles ein Leiden durch das Intelligible, wie das Empfinden ein Leiden durch das Sensible. Der Verstand nimmt die intelligiblen Formen in sich auf, wie der Sinn die sensiblen, wenn auch die wirkenden *νοητά* nicht draußen existieren, sondern in den sinnlichen Einzelvorstellungen der Möglichkeit nach enthalten sind und aus ihnen durch das *ποιητικόν* erzeugt werden.

Im Gebiete des Denkens selbst ist jeder Unterschied des Gedachten zugleich einer des Denkaktes, im Gebiete des Empfindens jeder Unterschied des Empfundnen einer des Empfindens. Hören und Sehen sind verschiedene Tätigkeiten, weil Farben und Töne verschiedene Inhaltsklassen sind. Aristoteles schließt sogar einmal (De anima 426, a, 27), das Hören müsse eine Art Verhältnis, etwas Relatives, sein, weil das Gehörte, nämlich der Zusammenklang (*συμφωνία*), ein Verhältnis sei, Klang und Hören aber sozusagen eins seien.

Selbst die emotionellen Akte unterliegen diesem Gesetze: das sinnliche Begehren ist seinem Wesen nach bestimmt durch das *ἡδὺ καὶ λυπηρόν*, das höhere Begehren durch das *ἀγαθὸν καὶ κακόν*.

Überall werden die Akte spezifiziert durch die immanenten Objekte.

¹ Am schärfsten hat FR. BRENTANO (Psychologie des Aristoteles, bes. S. 80 ff., S. 113 ff.) die Durchführung dieses Prinzips bei Aristoteles aufgezeigt.

Für Aristoteles ist durch die Verschiedenheit der Akte weiter auch die der Vermögen gegeben. Die Denkfähigkeit (*νοῦς δυνάμει*) ist von der Wahrnehmungsfähigkeit (*αἰσθησις δυνάμει*) ebenso verschieden wie das wirkliche Denken vom wirklichen Empfinden. Doch reduzieren sich hier die Unterschiede: nicht jeder Akt verlangt einen Unterschied des Vermögens. Das Vermögen zu Entgegengesetztem, z. B. zum Lieben und Hassen, ist das nämliche. Ja, sämtliche Denkakte entspringen nur dem einen Denkvermögen.

Noch weiter erschließt Aristoteles aus den Hauptunterschieden der Akte auch die der Subjekte, den des körperlichen und geistigen Teiles der menschlichen Seele und den der vegetativen, sensitiven und intellektiven Seele. Hier geht also die Reduktion der Einteilungsglieder noch weiter.

Auch nach der Seite des Objektes liegt eine weitere Parallelreihe: den Sinnesinhalten entsprechen die Unterschiede der wirklichen Eigenschaften der Außendinge. Der Sinn erfaßt die Formen der Dinge ohne den Stoff (424, a, 17 ff.; 425, b, 23). Warm und Kalt, Trocken und Feucht, die *ἴδια αἰσθητά* des Tastsinnes sind zugleich die Haupteigenschaften der Körper (422, b, 25; 423, b, 26). Wegen dieser Parallelität meint Aristoteles sogar unsere Sinnesqualitäten als die einzig möglichen erschließen zu können (424, b, 22 ff.). Innerhalb eines Sinnes sind wieder die Empfindungsunterschiede parallel denen der wirklichen physikalischen Vorgänge: *αἱ δὲ διαφοραὶ τῶν ψοφούντων ἐν τῷ κατ' ἐνέργειαν ψόφῳ δηλοῦνται* (420, a, 26 ff.). Das *ὀξύ* der Töne entspricht den kleinen, kurzdauernden, das *βαρύ* den großen, langdauernden Bewegungen. Allgemein ist die Energie der Wahrnehmung und die des Wahrgenommenen dieselbe, und das Wissen ist eins mit seinem Gegenstande; darum entsprechen die Einteilungen des Wissens und der Wahrnehmung denen ihrer Gegenstände, der möglichen und der wirklichen¹.

Diese Lehren sind mit der aristotelischen Philosophie überhaupt auf die Hochscholastik übergegangen. So lehrt Thomas von Aquino *Summa theol. p. I qu. 14, art. 2: Intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Qu. 77 a. 3: Oportet quod ratio potentiae di-*

¹ 425, b, 26; 426, a, 15; 431, a, 1; 431, b, 21 ff.: *ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα. ἡ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητὰ, ἐστὶ δ' ἡ ἠπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητὰ πῶς, ἡ δ' αἰσθησις τὰ αἰσθητὰ . . . τέμεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἰσθησις εἰς τὰ πράγματα, ἡ μὲν δυνάμει εἰς δυνάμεις, ἡ δ' ἐντελεχείᾳ εἰς ἐντελεχείας κ. τ. λ.*

versificatur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti¹. Die Einteilung der fünf Sinne, die Besonderheiten des menschlichen Erkennens gegenüber dem höheren Geister u. s. f. werden aus diesem Prinzip hergeleitet (qu. 79, a. 3, qu. 84, a. 1, a. 7). Wie bei Aristoteles werden auch die emotionalen Akte demselben Gesetz unterstellt, wobei als Objekte die erstrebten Ziele gelten: Actus voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis objectum (S. theol. II, qu. 4, a. 3).

An die Reihe der realen Objekte schließt sich aber hier noch eine weitere an: die der Ideen im Geiste Gottes. An der scholastischen Ideenlehre ist Aristoteles nur durch den allgemeinen Gedanken beteiligt, daß die Ordnung der Welt im göttlichen *voûs* liege, wie die Ordnung des Heeres im Feldherrn (Met. XII, c. 10). Dagegen wurde Platons Ideenlehre von der Scholastik in der neuplatonisch-augustinischen Umdeutung: Ideen = Gedanken Gottes übernommen und weitergebildet. Jedes Einzelding ist durch eine Idee in Gott vertreten². Aber nicht bloß die wirklichen, sondern auch alle bloß möglichen Dinge haben ihre Ideen; jene erkennt Gott durch die *scientia visionis* (practica), diese durch die *scientia simplicis intelligentiae* (speculativa)³.

Es ergibt sich so für die Scholastik folgendes Schema paralleler Reihen⁴:

1. Subjekte. 2. Vermögen. 3. Akte. 4. Inhalte = mentale Objekte. 5. Reale Objekte. 6. Ideen Gottes.

¹ Ebenso Summa c. gentiles I, c. 47: Actus intellectus, sicut et aliarum animae potentiarum, secundum objecta distinguuntur. III, c. 139/140: Actus speciem recipiunt ex objectis (hier mit Beziehung auf die Willensakte, die durch die vorgestellten Ziele spezifiziert werden). Und wieder ebenso Quaestiones disputatae, IV, De anima, art. 13: Potentiae distinguuntur per actus, et actus per objecta . . . Actus ex objectis speciem habent (mit Rückweisung auf Aristoteles und weitläufiger Begründung). Goudin, Philosophia Divi Thomae III, p. 30 formuliert das Gesetz so: Potentiae animae specificantur ab actibus et objectis, ad quae destinantur a natura; ab actibus quidem immediate, ab objectis vero mediatis actibus.

² Summa theol. I, qu. 15, a. 2: Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam . . . cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Vgl. qu. 4, a. 2: Oportet omnium rerum perfectiones praexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Qu. 14, a. 6: Quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Qu. 14, a. 11: Deus cognoscit singularia.

³ Ib. qu. 14, a. 9; qu. 15, a. 3.

⁴ Noch eine weitere Parallelreihe bilden die *habitus* (die aristotelischen *ἕξεις*), d. h. die von den Akten zurückbleibenden Dispositionen, Neigungen, Fertigkeiten in der Ausübung bestimmter Tätigkeiten. Doch kommen diese hier nicht in Betracht.

Die am stärksten differenzierte Reihe ist die letzte (der Natur nach erste); nach 1 hin nimmt die Gliederzahl innerhalb der Reihen immer mehr ab, wenn auch 1 selbst bei den Scholastikern außer den aristotelischen Klassen noch die mehreren wesensverschiedenen Klassen der reinen Geister umfaßt. Überall aber laufen der einen Reihe bestimmte Gruppen der anderen parallel und sind durch sie determiniert.

Auf die Parallelität von 1 und 3 bezieht sich die häufig angewandte Regel: »operatio sequitur esse« (die auch für nicht-psychische Tätigkeiten gilt). Auf die von 4 und 5, indirekt auch von 3 und 5, die Definition der Wahrheit als »adaequatio (conformitas) rei et intellectus¹«.

Von den drei letzten Reihen sagte man auch, das nämliche Objekt sei im Geiste intentionaliter oder objectiv, in der Wirklichkeit formaliter, in Gott eminenter — Ausdrücke, die in gleichem Sinn auch noch von Descartes² und dem jungen Spinoza³ gebraucht werden. Das mentale Objekt hieß auch species sensibilis und species intelligibilis (das durch den Sinn und den Verstand aufgenommene εἶδος des Aristoteles). Zwischen ihm und dem realen Objekt besteht nach hochscholastischer, gleichfalls auf Aristoteles zurückgehender Lehre das Doppelverhältnis der Kausalität und der Ähnlichkeit. Infolgedessen wird durch das mentale das reale Objekt wahrgenommen und erkannt. Das, worauf sich Wahrnehmen und Denken beziehen, ist nicht das mentale, sondern das reale Objekt; die species sind nur das, wodurch, aber nicht das, was wir erkennen. Erst wenn der Geist auf sich selbst reflektiert, wird er diese species gewahr. So lehrte wenigstens Thomas⁴; aber der Punkt gehörte zu den umstrittenen der Schule. Es regen sich hier die Keime der späteren Untersuchungen über die Erkenntnis der Außenwelt.

Unter den obigen Parallelismen ist der grundlegende, für die Erkenntnis erste und zentrale, der von 3 und 4 (bzw. nach dem eben Gesagten 3 und 5). Dieser wird als direkt gegeben betrachtet. Von da werden nach beiden Seiten weitere erschlossen.

¹ Summa theol. I, qu. 16, a. 1 und 2.

² Anhang zu den Objectiones secundae (Definition 3 und 4).

³ Principia philosophiae Cartesianae, 8. und 9. Axiom.

⁴ S. besonders die wichtige Ausführung Summa th. I, qu. 85, a. 2. Auch in der Gottes- und Engellehre spielen die species intelligibiles eine Rolle, vgl. qu. 14, a. 2 und 12; qu. 58, a. 1 und 2.

Diesen Komplex von Lehrsätzen überliefert die Spätscholastik, abgesehen von der kritisch-nominalistischen Schule, in der Hauptsache unverändert weiter. Auch Duns Scotus, sonst vielfach Thomas' Gegner, hält an den Parallelreihen prinzipiell fest¹. Sie bilden einen eisernen Bestand der Lehrbücher, ähnlich wie die metaphysischen Lehren von Materie und Form, von den 10 Kategorien, den 5 Prädikamenten, den 3 *Passiones entis*. Über Einzelheiten wird gestritten: ob die Seelenvermögen von der Substanz der Seele verschieden seien, ob ein *intellectus agens* anzunehmen, ob die Seele beim Wahrnehmen und Denken rein passiv sei, und so fort. Aber das Grundschema bleibt.

Es ist auch noch das nämliche bei den Scholastikern der zweiten Hälfte des 16. und der ersten des 17. Jahrhunderts, die auf Spinozas Zeit und wissenschaftliche Atmosphäre von allergrößtem Einfluß waren, wie den jesuitischen Kommentatoren des Aristoteles in Coimbra oder Fr. Toletus und Fr. Suarez². Nicht minder bei den Vertretern der Scholastik auf deutschen

¹ Allerdings mit einer Einschränkung, wie sie seiner distinguierenden Art entspricht: die Vermögen seien nur extrinsece, nicht intrinsece durch die Akte und Objekte unterschieden. Aristoteles spreche nur von der Unterscheidung *a posteriori seu per manifestationem*. In sich selbst seien die Vermögen überhaupt nicht unterschieden, sondern identisch mit der einheitlichen Natur der Seele. (*Quaest. quodlib. 13 art. 3 fin. Opp. 1891 ff. XXV p. 507 ff.* Dazu die Ausführungen des Kommentators III p. 687 ff. Auch Stöckl, *Gesch. d. Philos. des Mittelalters II*, 845 ff.)

² P. Fonseca (einer der *Conimbricenses*) *Comm. in libros metaphysicos Aristotelis*, 1599, T. I. p. 103: *Ejus est actus, cujus est potentia. p. 692: cum potentia, quemadmodum sumit speciem ab objecto, sic et unitatem sumat. T. II, p. 841: Dicendum, objecta esse mensuras, habitus autem et potentias mensurata, quatenus objecta suapte natura sunt normae ac regulae cognitionis veritatisque, habitus autem et potentiae regulata.*

Fr. Toletus, *Comm. in tres libros Aristotelis de anima*, 1600, f. 68 qu. 8: *An potentiae et actus per objecta distinguantur et definiantur.* Auf diese Frage antwortet Toletus nach Anführung gegnerischer Einwürfe: *In hac re philosophorum consensus circa duo, in uno autem discordia est. Conveniunt primo omnes, quod definiuntur potentiae per actus et objecta tanquam per notiora nobis et ista sunt distinctius potentiarum secundum nos.* Die schwierige Frage sei nur, ob die Objekte und Akte irgendwie zur Form und inneren Ursache der Potenzen gehörten, worin z. B. Scotus und Thomas auseinandergingen.

Wie man den allgemein zugestandenen Grundsatz im einzelnen anwandte, möge eine aufs Geratewohl herausgegriffene Stelle des dicken Bandes zeigen. f. 128 wird die These diskutiert: *Phantasia und sensus communis seien dasselbe, weil sie das nämliche Objekt hätten: diese Behauptung wird dahin richtiggestellt, daß die Phantasia doch etwas hinzufüge, indem sie das Objekt auch in seiner Abwesenheit erfasse. Also sei das Objekt doch nicht ganz das nämliche; das höhere Vermögen erfasse das Objekt des niederen, aber noch etwas*

Universitäten, wie Scheibler (Gießen) und Martini (Wittenberg)¹. Alle diese Autoren werden von holländischen Gelehrten, von Fr. Burgersdijk und dessen Schüler Heereboord, den Spinoza einmal erwähnt, als allgemein benutzte und maßgebende Quellen des philosophischen Studiums zitiert². So fehlt es nicht an Quellen, aus denen Spinoza die Kenntnis der ununterbrochenen aristotelisch-scholastischen Tradition in Hinsicht des Parallelitätsprinzips schöpfen konnte. Wenn sich auch in den mir zugänglichen Schriften der beiden soeben genannten holländischen Gelehrten keine ausdrückliche Erwähnung des Prinzips findet, so legt es doch Burgersdijk in seiner Darstellung der Psychologie, die die aristotelische Lehre mit nur wenigen

darüber hinaus. Toletus will also die Verschiedenheit der Phantasievorstellung von der Wahrnehmung verteidigen, wagt aber nicht das oberste Prinzip für die Unterscheidung der Fähigkeiten zu bestreiten, sondern gibt ihm lieber eine ziemlich sophistische Auslegung.

Fr. Suarez Tract. de anima, Opp. 1856 ff. III, p. 574 f. (die Vermögen spezifiziert durch die Akte), p. 578 no. 15: Actuum nomine hic intelligimus qualitates illas, quibus animae potentiae attingunt extrinsece sua objecta, quales sunt cognitiones et appetitiones in facto esse.... Actus immanens, ut est qualitas, sortitur speciem ab objecto, ad quod terminatur.

¹ Chr. Scheibler, Liber de anima, 1614, p. 39: Unde facultates illae differant. Respondetur breviter, quod inter se distinguantur per actus et objecta. Actus vero sumendi sunt ita ut tendunt ad objectum tale... Visiva ergo facultas e. g. differt ab auditiva, quia illa provenit ab actu respiciente objectum visibile, haec etc. Atque hoc est, quod dicitur: potentiae per actus et objecta definiri. Vgl. auch die Definition des Intellekts p. 399: quo res intelligibilis cognoscitur, sive apprehenditur et iudicatur. An dieser Definition sei zweierlei zu unterscheiden: objectum und actio.

Jac. Martini, Partitiones et quaestiones metaphysicae, 1615, p. 82 f. unterscheidet Akt und Inhalt als conceptus formalis und conceptus objectivus (wie wir »Vorstellung« in Sinne des Vorstellens und des Vorgestellten gebrauchen). Beide gehen aber parallel. Formalis enim conceptus totam suam unitatem et rationem habet ab objecto... Objecta enim externa sunt mensura nostrae cognitionis et conceptum in anima. Cum igitur conceptus objectivus nihil aliud sit quam objectum per conceptum formalem apprehensum et cognitum, si formalis conceptus est unus, quod etiam objectivus sit unus.

Aus desselben Verfassers Exercitationes nobiles de anima, 1606, sei nur die Unterscheidung des Velle und Nolle als zweierlei Aktqualitäten aus diesem Gesichtspunkt hervorgehoben (wie auch Chr. Wolff Voluntas und Noluntas scheidet): Ut enim duplex est voluntatis objectum, ita et duplex datur actio. Bonum igitur intellectum est objectum quod vult, malum intellectum est objectum quod non vult. (Exerc. XVI).

² Den Suarez nennt Heereboord »omnium metaphysicorum papa atque princeps«. Von dem Fürsten Aristoteles aber sagt er: »Solus Aristoteles regnum hodie tenet atque obtinet in scholis atque academiis, et ex eo ac commentationibus in eum hodie philosophari consuevit juvenus.«

Abweichungen bis in kleine Einzelheiten getreu wiedergibt¹, überall zugrunde. So z. B., wenn er bezüglich der dem sensus communis zugeschriebenen Fähigkeiten (Phantasie, Gedächtnis, Urteilskraft) die Verschiedenheiten der Objekte und Tätigkeiten nicht so groß findet, daß man darum mehrere verschiedene Grundvermögen annehmen dürfte². Er glaubt das Unterscheidungsprinzip selbst eben gerade wegen seiner unbestrittenen Geltung stillschweigend voraussetzen zu dürfen.

Daß das Prinzip auch heute noch im alten Sinne Vertretung findet, möge nebenbei erwähnt werden. So hat Franz Brentano, der von Aristoteles ausging, die Unterscheidung der psychischen Tätigkeit (des Aktes) von ihren immanenten Objekten mit Nachdruck wieder aufgenommen, sie als Hauptunterscheidungsmerkmal der psychischen gegenüber den physischen Phänomenen benutzt und die Verschiedenheiten dieser »Beziehung auf ein Objekt« seiner Einteilung der Seelentätigkeiten zugrunde gelegt (Psychologie vom empirischen Standpunkte 1874, S. 115, 260 ff.). Zwischen dem immanenten Gegenstand und dem darauf gerichteten Akt besteht auch nach Brentano eine durchgängige Parallelität vor allem in Hinsicht ihrer Stärke. In seiner Polemik gegen die Annahme unbewußter psychischer Zustände heißt es S. 157: »Die Intensität des Vorstellens ist immer gleich der Intensität, mit welcher das Vorgestellte erscheint, d. h. sie ist gleich der Intensität der Erscheinungen, welche den Inhalt des Vorstellens bilden. Dies darf als selbstverständlich gelten und wird darum fast ausnahmslos von den Psychologen und Physiologen entweder ausdrücklich behauptet oder stillschweigend vorausgesetzt.« Es verhält sich nach Brentano ebenso mit dem inneren Bewußtsein, d. h. der Vorstellung, deren Gegenstand eine psychische Tätigkeit selbst ist (der *idea mentis* des Spinoza). Das Sehen und die Vorstellung vom Sehen sind einander der Intensität nach gleich (S. 175 ff.).

Diese Lehre hält Brentano trotz mancher sonstiger Wandlungen in späteren Schriften fest. Unters. z. Sinnespsychologie 1907, S. 65: »So gewiß wir zwischen der empfindenden Tätigkeit und dem, worauf sie gerichtet ist, also zwischen Empfinden und Empfundem zu unterscheiden haben . . . , so unzweifelhaft ist es doch, daß die Intensität des Empfindens und des Empfundenes, die Intensität des sinnlichen Vorstellens und des sinnlich Vorgestellten immer und aufs genaueste einander gleich sein müssen. Lotze hat dies, nachdem es von gewisser Seite verkannt worden war, neu und mit Nachdruck hervorgehoben.« S. 73: »Die notwendige Gleichheit der Intensität für Empfinden und Empfundenes und überhaupt

¹ Collegium physicum, 2. Aufl. 1637: Disp. 25—32. Im alphabetischen Katalog der Berliner Staatsbibliothek ist auch eine besondere Schrift Burgersdijcks »De anima humana Lugd. 1628« angeführt, die hier von Bedeutung wäre. Sie ist aber unter den Beständen nicht aufzufinden und hat sich auch in Holland nach Prof. Heymans' Nachforschungen nicht auftreiben lassen. Hr. Bibliotheksdirektor Schwenke teilt mir mit, daß der Titel aus dem alten Katalog des 18. Jahrhunderts in den gegenwärtigen herübergenommen ist und die Schrift dort als Bestandteil eines Sammelbandes juristischer Disputationen aufgeführt war. Dieser Sammelband wurde später aufgelöst; weiter läßt sich aber das Schicksal des Buches vorläufig nicht verfolgen.

² Vgl. o. Toletus über dieselbe Frage.

für jede psychische Tätigkeit und ihr inneres Objekt, wo immer dasselbe selbst einer Intensität teilhaft ist . . .“

Aber nicht bloß bezüglich der Stärke, auch in anderen Hinsichten betont hier Brentano die Parallelität. Ist das Empfundene ausgedehnt, so ist ihm auch der Empfindungsakt ausgedehnt und hat dieselben Teile wie jener. »Jedem Teil des erfüllten Sinnenraumes entspricht ein darauf bezüglicher Teil unseres Empfindens.« S. 66.

Lotze, auf den wir Brentano hinweisen hörten, hat (abweichend von seiner eigenen früheren Anschauung) im Mikrokosmos, in der Metaphysik und den veröffentlichten Vorlesungen in der Tat gelehrt, daß bei den Sinnesempfindungen sowohl dem Inhalt wie der Tätigkeit Intensität zukomme und daß die Intensitäten des Aktes denen des Inhalts parallel gehen. Bei den Vorstellungen hingegen hat er Stärkeunterschiede überhaupt geleugnet. Mikrokosmos I S. 228 ff. Metaphysik S. 519 ff. Grundzüge der Psychologie S. 16.

Man sieht, wie bei diesen hervorragenden neueren Psychologen das alte Parallelismusprinzip und die Spezifikation der Akte durch die immanenten Objekte sogar in einigen Beziehungen noch spezieller durchgeführt ist als früher. Seine Richtigkeit ist damit gewiß nicht erwiesen. Aber man begreift besser, daß es auch Spinoza in diesem Lichte erschien.

Sogar bei einem Forscher, der die Trennung der Akte von den Inhalten scharf bekämpft, Natorp, findet sich dasselbe Prinzip ausgesprochen in Hinsicht des Verhältnisses der Inhalte zum Bewußtsein überhaupt. Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, 1888, S. 12: »Die Bewußtheit wird gewissermaßen bestimmt durch die Bestimmtheit des Inhaltes . . . Daher sind das fundamental Bestimmende eben die objektiven (inhaltlichen) Einheiten.«

3. Denken und Ausdehnung = Akt und Inhalt.

Kehren wir nun zu Spinoza zurück. Daß man ihn so wenig ohne die Scholastiker, wie diese wieder ohne Aristoteles verstehen kann, ist heute anerkannt. Wenn noch Sigwart meinte, in Spinoza sei »keine Spur von Scholastik« zu finden, wenn Trendelenburg und Kuno Fischer gleichlautend behaupteten, er habe zwar viel gedacht, aber wenig gelesen, wenn Busse noch 1886 eine lange Abhandlung über die Unterscheidung von esse und essentia bei Spinoza schreiben konnte, ohne mit einem Worte die das ganze Mittelalter seit Avicenna durchziehenden Verhandlungen über diese Unterscheidung zu erwähnen, so hat Freudenthal im Gegenteil nachgewiesen¹, daß Spinoza, der zehn Sprachen beherrschte, sogar ungewöhnlich viel gelesen hat und von den Scholastikern jedenfalls Thomas von Aquino und eine Anzahl Spätscholastiker aus dem Kreise der von Heereboord angeführten — er selbst nennt sie in der Regel nur kollektiv scholastici, metaphysici, theologi — kannte. Für jeden, der auch nur ein einziges

¹ Spinoza und die Scholastik. In der Festschrift: Philosophische Aufsätze, E. Zeller gewidmet, 1887, S. 83 ff.

der größeren scholastischen Systeme wirklich kennengelernt hat, lag es von vornherein zutage, daß Spinoza mit den Ausdrücken, Begriffen und Lehrsätzen dieser Epoche ganz gesättigt war und nur in ihren Formen überhaupt philosophisch denken konnte.

Aber das obige Schema erfährt bei ihm eine gewaltige Vereinfachung. Infolge seines pantheistischen Standpunktes gibt es nur ein Subjekt aller Zustände, Gott. Die Seelenvermögen streicht er, da das einzige, was wir kennen, doch nur die wirklichen Akte seien: ein nominalistischer Zug innerhalb seines sonst extremen Begriffsrealismus¹. Am anderen Ende der Reihe fallen die realen Dinge und die göttlichen Ideen in eins, da die Dinge nur als Inhalte des göttlichen Denkens existieren, ebenso wie die Denkakte nur als Akte dieses Denkens. Und so bleibt nur das zentrale Mittelstück des ganzen Schemas: die Unterscheidung der Akte von ihren immanenten Objekten, aber auf Gott übertragen, dessen Modi sie sind. Die Parallelität zwischen den Modi der Ausdehnung und des Denkens ist daher nichts anderes als die der immanenten Objekte und der darauf gerichteten Akte, wie sie seit Aristoteles gelehrt wurde.

Schon aus dem Scholion des 7. Lehrsatzes ergibt sich diese Deutung, obgleich hier die beiden Attribute nur als Beispiele benutzt werden. Einige Hebräer, sagt Spinoza, hätten das Zusammenfallen der Modi der Ausdehnung und des Denkens in Gott bereits wie durch einen Nebel gesehen, wenn sie behaupteten, Gottes Intellekt und die von ihm gedachten Dinge seien ein und dasselbe. »Beispielsweise ist der in der Natur existierende Kreis und die Vorstellung des existierenden Kreises, die gleichfalls in Gott ist (quae etiam in Deo est), einunddieselbe Sache, nur durch verschiedene Attribute ausgedrückt. Deshalb werden wir, mögen wir die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder dem des Denkens oder sonst einem betrachten, die nämliche Ordnung und Verknüpfung der Ursachen und der aufeinanderfolgenden Dinge finden.«

Hieraus geht klar hervor, daß die res, von denen Spinoza in seinem Lehrsatz spricht, die immanenten Gegenstände des göttlichen Denkens sind. Ihre Wirklichkeit ist nichts anderes als ihr Gedachtwerden durch Gott.

¹ I, 31 schol. II, 48 schol.: demonstratur, in Mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi etc. Unde sequitur, has et similes facultates vel prorsus fictitias, vel nihil esse praeter entia metaphysica, sive universalia, quae ex particularibus formare solemus.

Was ihm andererseits der Ausdruck *idea* bedeutet, sagt die dritte Definition dieses Teiles und die ihr beigefügte Erläuterung: »Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format propterea quod res est cogitans.« Spinoza fügt erläuternd bei: »Dico potius conceptum quam perceptionem¹, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati; at conceptus actionem Mentis exprimere videtur.« Er legt also Gewicht darauf, daß unter dem Ausdruck *Idee* eine Tätigkeit des Geistes verstanden werde.

Zu dem Ausdruck *conceptus* selbst, den Spinoza hier für seine Meinung prägnanter als *perceptio* findet, kann man vergleichen die Definition des J. Martini, *Partitiones*, 1615, S. 82: *per conceptum formalem intelligimus ipsum actum, quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit*².

Daß also Spinoza unter *idea* in dieser Definition und darum sicher auch in den auf die Ideen bezüglichen Lehrsätzen 3 ff. dieses Teiles nicht den Denkinhalt, sondern den Denkakt versteht, scheint mir unleugbar. Er nimmt dabei sogar den Aktbegriff in einem engeren Sinne als die Aristoteliker. Für diese bedeutete Akt nichts weiter als einen wirklichen Zustand im Gegensatz zu dem bloß möglichen; ganz im Sinne der aristotelischen (ersten) Energie. Aber das Denken ist dem Aristoteles, wie das Empfinden, ein wirklicher Zustand des Leidens durch das Objekt. Dieses wirkt auf das denkfähige Subjekt und verwandelt das bloß mögliche in ein wirkliches Denken. Spinoza hingegen schließt sich mit anderen Schriftstellern

¹ Hiermit spielt er offenbar auf die Definition von *idea* bei Descartes im Anhang zu den *Objectiones secundae* an, wo der Ausdruck *perceptio* gebraucht wird; eine Definition, die Spinoza selbst früher in seinen *Principia philosophiae Cartesianae*, Def. II, wörtlich wiederholt hatte. Aber auch Descartes selbst sagt anderwärts *conceptus*, Axioma X (bei Spinoza Axioma VI): *in omnis rei idea sive conceptu continetur existentia etc.* Ebenso *Responsiones I^{ae}*: *in eorum omnium, quae clare et distincte intelliguntur, conceptu sive idea existentiam possibilem contineri.*

² Auch sonst wird in den Lehrbüchern dieser Zeit viel von den *conceptus* gehandelt. Der Ausdruck gehört seit Abälard, dessen Begriffslehre öfters als *Konzeptualismus* bezeichnet wird, zu den Kunstausdrücken der Scholastiker, scheint aber zu systematisch durchgeführter Verwendung erst in der späteren Zeit gelangt zu sein. Vgl. u. a. P. Fonseca, *Institutionum dialecticarum libri octo*, 1610, p. 20.

Interessant ist eine Erklärung des Thomas, die die späteren schon vorbereitet: *Quandocunque (intellectus) actu intelligit, quoddam intelligibile format, quod est quaedam proles ipsius unde et mentis conceptus nominatur (Declaratio quorundam articulorum contra Graecos etc.).*

seiner Zeit der in der skotistischen Schule herrschenden Lehre von der Aktivität des Erkenntnisvorganges an¹. Um so weniger also ist daran zu denken, daß er bei *idea* nur den Inhalt des Vorstellens oder Erkennens im Auge hätte.

Worauf Spinoza mit dieser Lehre von der Aktivität des Intellekts zuletzt abzielt, ergibt die Weiterführung des Lehrgebäudes und seine Krönung durch die Theorie der Affekte und des höchsten Affekts, des *amor Dei intellectualis*. Das adäquate Erkennen ist ihm ein *agere* (III, 3; V, 20 schol.), daher sind auch die in solchem Erkennen wurzelnden Affekte Tätigkeiten (V, 3), und das Erkennen Gottes ist höchste Lebensbetätigung (V, 18 dem.: *quatenus Deum contemplantur, eatenus agimus*).

Nur wenn man zugibt, daß *idea* im Sinne der Tätigkeit des Vorstellens oder Erkennens gebraucht wird, versteht man auch den vorausgehenden 5. Lehrsatz, wonach das formale Sein der Ideen Gott zur Ursache hat, insofern er als denkendes Wesen betrachtet wird. Im gleichen Sinne wird am Schlusse des Scholions zum 48. Lehrsatz dieses Teils die Idee definiert als *cogitationis conceptus*, und wird sie im Beweise des 5. Lehrsatzes im Scholion zum 49. *modus cogitandi* genannt. Auch betont Spinoza bekanntlich gegenüber cartesianischen Theorien vom Einflusse des Willens auf das Erkennen sehr, daß die Idee als solche bereits Zustimmung oder Verwerfung, Bejahung oder Verneinung in sich schließe (*idea, quatenus idea est, affirmationem aut negationem involvere*), welche doch nichts anderes als Funktionen, Akte sind².

¹ Auch Suarez hatte dieser Lehre vorsichtig zugestimmt. Tr. de an. Opp. III, p. 627.

Im Kurzen Traktat wird einmal (II, c. 16, Sigw. S. 105) ganz aristotelisch das Erkennen (*Verstaan*) ein bloßes Leiden genannt. Dies wird dahin erläutert, daß die Dinge selbst (die vorgestellten Inhalte) den Ausschlag für Bejahung oder Verneinung geben. „Wir sind es niemals, die von einem Ding etwas bejahen oder verneinen, sondern das Ding selbst ist es, das in uns etwas von sich bejaht oder verneint.“ Dies stimmt durchaus mit der Erkenntnislehre der Ethik überein; aber die Wendung, daß das Erkennen selbst darum ein bloßes Leiden sei, wird dort vermieden.

² Spinoza lehrt in dieser Hinsicht ausdrücklich ein gegenseitiges Einschließen von Vorstellen und Urteilen. Im Beweise desselben Lehrsatzes heißt es: *Haec ergo affirmatio (daß die Winkelsumme des Dreiecks = 2R) sine idea trianguli nec esse nec concipi potest. Porro haec trianguli idea hanc eandem affirmationem involvere debet. Diese Paradoxie ist nur lösbar, wenn man statt eines Einschließens vielmehr völlige Identität setzt; wie er auch selbst hinzufügt: adeoque haec affirmatio ad essentiam ideae trianguli pertinet nec aliud praeter ipsam est.*

Spinoza selbst stand im Kurzen Traktat hierin noch auf Seite der Aristoteliker, wenn er das Erkennen (het Verstaan) ein reines Leiden nannte. In der Ethik dagegen macht er in dieser Hinsicht einen scharfen Schnitt zwischen dem Erkennen und der bloßen Wahrnehmung, intellectus und imaginatio: »Intellectus per quem solum nos agere dicimur — imaginatio per quam solum dicimur pati« (V, 40). Hierin folgt ihm, worauf Trendelenburg hinweist¹, Tschirnhaus in seiner *Medicina Mentis*, wenn er auch Spinoza aus Furcht nicht erwähnt: er definiert den Intellekt als *facultas concipiendi sub forma actionis*, die imaginatio aber als *facultas percipiendi sub forma passionis*.

Endlich führt auch folgende Erwägung zu dem gleichen Ergebnis. Die beiden Attribute Ausdehnung und Denken, wie überhaupt alle Attribute, sollen nichts untereinander gemein haben, daher ganz unvergleichbar sein. Handelte es sich aber bei *idea* und *res* im siebenten Lehrsatz um den Unterschied der vorgestellten von den wirklichen Dingen, der vorgestellten von der wirklichen Ausdehnung, so würde man eine solche Unvergleichbarkeit vom Standpunkte Spinozas wenigstens entschieden nicht behaupten können; denn auch die vorgestellte Ausdehnung wäre Ausdehnung, ebenso wie das gedachte Denken Denken. Sie gestattet Linien zu ziehen, Gestalten zu konstruieren, die ganze Geometrie zu entwickeln. Es wäre der nämliche Gegenstand, nur einmal im mentalen, einmal im realen Sinne verstanden. Unmöglich kann also Spinoza unter den *ideae* und den *res*, wenn sie unvergleichbar sein sollen, die erscheinenden gegenüber den wirklichen Dingen verstanden haben. Es bleibt nur der Gegensatz zwischen Akt und Inhalt.

Eine Stelle aus der frühen Schrift »*De emendatione intellectus*« (p. 11) betont den Unterschied zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten: »Der Kreis ist nicht die Vorstellung des Kreises. Diese hat keine Peripherie und keinen Mittelpunkt.« Da aber Spinoza von dem Bewußtseinsinhalt (dem mentalen Objekt) hier ausdrücklich verlangt, daß er mit dem wirklichen Gegenstand durchaus übereinstimmen müsse (p. 13), so ist klar, daß auch da die Verschiedenheit nur gegenüber dem Bewußtseinsakt verstanden sein kann.

Daß Spinoza im zweiten Buche der Ethik von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch in Hinsicht des Wortes *idea* prinzipiell abweicht, wenn

¹ Historische Beiträge zur Philosophie Bd. III, S. 291.

er ihn auf den Denkkakt bezieht, scheint ihm selbst nicht entgangen zu sein; die Erläuterung der Definition im Anfange des Teiles weist darauf hin. Es war eine ähnliche Umdeutung, wie sie Platon im Sophistes vornahm, als er den Ideen Bewegung und Leben zuerkannte. Ich möchte es sogar nicht für unwahrscheinlich halten, daß auf Spinoza in diesem Punkte der platonisierende Jude Philo, dem die Ideen zugleich Kräfte sind, durch Maimonides' Vermittlung eingewirkt hat, muß aber die Prüfung den Kennern dieser beiden Autoren überlassen. Übrigens soll auch nicht behauptet werden, daß Spinoza selbst diesem Wortgebrauche in der Ethik stets treu geblieben wäre. Bei solcher Umdeutung eines uralten und auch in seiner Bedeutung seit Jahrhunderten feststehenden Ausdruckes ist es fast unvermeidlich, daß die ältere Bedeutung gelegentlich wieder durchschlägt. Solche Stellen würde ich also nicht als einen Einwand gegen die vorgetragene Auslegung des siebenten Lehrsatzes gelten lassen. Man schickt einem ganzen Teil eines Werkes nicht feierlich die Definition eines Ausdruckes, der in diesem Teil eine entscheidende Rolle spielt, voraus, um sie dann bei der Anwendung zu ignorieren und sich an eine Bedeutung zu halten, die man in dieser Definition offensichtlich abgelehnt hat.

Im Deutschen geben wir diesen Begriff von idea am besten mit »Vorstellungs- oder Denktätigkeit« wieder. Der Ausdruck cogitare hat bekanntlich bei Spinoza wie bei Descartes einen viel weiteren Sinn; er bezeichnet Bewußtseinstätigkeit überhaupt, einschließlich der Gefühls- und Willensakte. Die *ideae* sind also eine besondere Klasse der *modi cogitandi*. Immerhin setzen jene emotionellen Bewußtseinszustände nach Spinoza Ideen voraus und gründen sich auf solche¹; ganz ebenso wie gegenwärtige Psychologen Vorstellungsakte als die Grundlagen des Fühlens und Wollens bezeichnen².

¹ 3. Axiom des 2. Teils. Ebenso schon *De intellectus emendatione* am Schlusse (8. These), und im Anhang des Kurzen Traktates.

² Vgl. besonders Brentano, *Psychologie*, S. 104 ff. In der Formulierung des Inhaltsverzeichnisses: »Die psychischen Phänomene sind Vorstellungen oder haben Vorstellungen zur Grundlage.«

Ebenso wie dieser Lehre der Vorwurf des Intellektualismus mit Unrecht gemacht worden ist, da sie doch keineswegs die eigenartige Natur der emotionellen Funktionen leugnet, ebenso unberechtigt erscheint mir derselbe Tadel gegen Spinoza. Baensch nennt dessen Affektenlehre in seiner Einleitung zur Übersetzung der Ethik S. XVII ff. »die äußerste Konsequenz des Intellektualismus«, weil Spinoza die Affekte selbst als Ideen fasse. Aber Ideen sind eben doch nur die Grundlage, nicht das darübergerbaute Wesen der Affekte. In der Willenslehre allerdings nähert sich Spinoza jenem Standpunkte stark durch die Behauptung.

Hiernach bedeutet der Satz »*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*«: die Ordnung und Verknüpfung der göttlichen Vorstellungsakte ist die nämliche wie die der göttlichen Vorstellungsinhalte. Es ist der Parallelitätssatz der aristotelischen Psychologie, übertragen auf die Gottheit, deren Modi die einzelnen Geister und Körper und ihre Zustände sind.

Auch darin folgt Spinozas Lehre der Tradition, daß die Objekte das Bestimmende sind, daß die Akte durch sie spezifiziert werden. Denn überall sind es die Gesetzmäßigkeiten der Ausdehnung, die Naturgesetze der materiellen Welt, die Spinoza als maßgebend auch für den Geist und das Denken betrachtet, nicht umgekehrt¹. Seine Lehre ist in dieser Hinsicht durchaus und konsequent naturalistisch, wenn sie auch nicht als Materialismus bezeichnet werden darf, sofern ihm das Geistige gleich real ist wie das Physische².

daß die Ideen in sich selbst schon ein Bejahen und Verneinen und daß diese Akte Willensfunktionen seien, was er in dem Satze zusammenfaßt: »*Voluntas et intellectus unum et idem sunt*.« Er gebraucht hier den Ausdruck *voluntas* mit Bezugnahme auf Descartes' Erkenntnislehre in einem ungewöhnlichen, nichtemotionalen Sinne und konnte sich dies erlauben, nachdem er in die Definition des Intellekts selbst schon ein aktives Moment hineingenommen hatte, ähnlich wie Wundt in seinen Begriff der Apperception. Wird aber Wundts Lehre darum gerade Voluntarismus genannt, so würde auch für Spinoza dieser Ausdruck zum mindesten so gut passen wie der des Intellektualismus. Besser aber, man sieht von solchen mehrdeutigen Etikettierungen, wenn sie nicht gleichzeitig genau definiert werden, ab.

Im übrigen ist zuzugeben, daß Spinoza Affekte gelegentlich auch direkt als Ideen bezeichnet, nicht bloß als auf Ideen gründend. So V, 3 dem.: *affectus, qui passio est, idea est confusa*. Andererseits kommt auch in Betracht, daß in der Ethik außer der Identifikation des Wollens mit den bejahenden Urteilen noch eine ganz andere Auffassung des Wollens auftritt, wonach es eine besondere Form des Grundaffektes der *cupiditas* ist, ein *conatus (appetitus) in suo esse perseverare* (III, 9, schol.). In diesem Sinne steht der Wille neben dem Intellekt (I, 31: *Intellectus . . . ut et voluntas, cupiditas, amor etc.* I, 32 dem.: *Voluntas certus tantum cogitandi modus est sicuti intellectus*).

¹ II, 13, schol.: Von jedem Körper muß es notwendig in Gott eine Idee geben, und diese Ideen müssen sich untereinander ebenso unterscheiden wie die Dinge selbst (*ideas inter se, ut ipsa objecta, differre*); die eine muß vollkommener sein als die andere, mehr Realität enthalten usw. Um daher zu erkennen, welcher Unterschied zwischen dem menschlichen Geist und den übrigen Geistern besteht, müssen wir die Natur des menschlichen Körpers untersuchen. Je tauglicher ein Körper ist, vieles zugleich zu tun oder zu leiden, um so tauglicher der Geist, vieles zugleich wahrzunehmen usw. (Gekürzt.)

² Spinoza wehrt sich in einem Briefe an Oldenburg (Ep. 73) ausdrücklich gegen die ihm von gewissen Leuten zugeschobene Lehre, Gott und Natur, worunter sie die körperliche Materie verstanden, seien identisch.

Wir verstehen jetzt auch, warum Spinoza die Lehre vom Parallelismus der Modi innerhalb der Attribute erst im zweiten Teile »De Mente« bringt. Er hätte sie, wie erwähnt, in ganz allgemeiner Form nicht bloß für Leib und Seele, Körperliches und Geistiges, sondern für sämtliche unendlich vielen Attribute, als einen Lehrsatz der allgemeinen Gotteslehre aufstellen müssen; und der beigefügte Beweis würde in der Tat, wenn er überhaupt zwingend wäre, allgemeine Geltung haben. Lehrsatz und Beweis halten sich durchaus in der Sphäre des ersten Teiles der Ethik »De Deo«. Aber was Spinoza vorschwebte, war eben das psychologische Verhältnis von Akt und Inhalt, an welchem allein er den Parallelismus erläutern konnte, und hinsichtlich dessen eine von niemand bestrittene allgemeine Überzeugung bestand, so unbestritten, daß er besonders darauf hinzuweisen für überflüssig hielt. Wie und inwiefern er sich dieses Verhältnis auf die übrigen uns unbekannt Attribute übertragen dachte, werden wir weiter unten überlegen.

Ist dies das Verhältnis der beiden Attribute, so erhellt zugleich, wiefern Spinoza dadurch die Forderungen erfüllt sehen konnte, die er an die Attribute überhaupt stellte: denn Akt und Inhalt sind erstlich heterogen, unvergleichbar, durchaus verschiedenen Begriffsregionen angehörend, disparater als irgendwelche Inhalte untereinander sein können; zweitens aber bilden sie gleichwohl eine untrennbare Einheit, sind nur Teilausdrücke oder Seiten einer und derselben Tatsache, die wir nur durch Abstraktion voneinander lösen können.

Ob es sachlich unbedingt richtig ist, daß man den Begriff des Aktes denken könne, ohne irgendwie auf den des Inhalts Bezug zu nehmen, ist freilich eine andere Frage. Es scheint hier vielmehr ähnlich zu stehen wie bei den Korrelativbegriffen: größer und kleiner, Vater und Kind u. dgl., die sich nach dem alten (von Brentano wiederaufgenommenen) Ausdruck in obliquo gegenseitig einschließen¹: das Denken der Ausdehnung — die Ausdehnung Inhalt des Denkens. Aber jedenfalls findet kein Einschluß in recto, d. h. in der Weise statt, daß der eine Begriff ein Merkmal des anderen wäre².

¹ F. Brentano, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene, 1911, S. 122 ff. 133.

² Gewisse Analogien zu Spinozas Auffassung von dem Verhältnis der beiden Attribute bieten auch die aristotelischen Kategorien, die sämtlich Seiendes in verschiedenem Sinne des Wortes, unter verschiedene höchste Gattungsbegriffe Fallendes bedeuten und doch zu-

Als lehrreiche Bestätigung für die enge Wechselbeziehung, in der sich Spinoza die beiden Attribute dachte, kann noch der Brief an Schüller vom 29. Juli 1675 herangezogen werden, wo Spinoza auf die Frage des Tschirnhaus, ob sich nicht ein positiver Beweis geben lasse, warum wir von Gott nur diese zwei Attribute erkennen können, eine Art Deduktion gibt. Er bezieht sich auf die Definition des Geistes als Idee des Körpers. Daraus folge, daß der Geist eben nur den Körper und sich selbst, Ausdehnung und Denken, erkenne. Das Gedachte als solches habe Gott zur Ursache, sofern er unter dem Attribute der Ausdehnung, das Denken als solches Gott, sofern er unter dem des Denkens betrachtet werde. Aus diesen beiden Attributen selbst aber könnten keine anderen erschlossen oder begriffen werden. Also könnten wir nur diese beiden erkennen.

Der Kern dieses Gedankenganges ist die enge Wechselbeziehung der beiden Attribute unter dem Gesichtspunkt von Akt und Inhalt, wodurch ein Drittes nach der Natur der Sache ausgeschlossen erscheint.

Eine gewisse Schwierigkeit bietet das Korollar des 7. Lehrsatzes, aber nicht nur für unsere Auslegung des Lehrsatzes, sondern für jede: »Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexionem sequitur in Deo objective.«

Dies klingt zunächst, als stellte sich Spinoza auf den theistischen Standpunkt, nach dem die wirkliche Welt aus Gottes Gedankenwelt durch Schöpfung äußerlich hervorgeht, ausgenommen, daß er den Begriff der zeitlichen Schöpfung mit dem den Scholastikern auch keineswegs fremden einer fortlaufenden Schöpfung (*conservatio in esse*) vertauschte. Aber so kann es natürlich nicht gemeint sein. Gerade einige Zeilen vorher, im Korollar des vorangehenden Lehrsatzes, an welches das gegenwärtige offenbar anknüpft, hatte Spinoza noch betont, daß das *esse formale* der Dinge nicht darum aus Gottes Natur folge, weil Gott sie vorher erkannte, sondern daß die Dinge ebenso aus ihren Attributen folgen wie die Ideen aus dem Attribut des Denkens. Unter dem »Handeln« Gottes kann er also nicht das Nachaußensetzen oder die transzendente Verwirklichung eines Gedachten ver-

sammen eine reale Einheit bilden sollen; ferner das mögliche und das wirkliche Sein des Aristoteles, von dem das gleiche gilt: Aufstellungen, die Spinoza sehr gut bekannt sein mußten, die freilich auch nicht von inneren Schwierigkeiten frei sind und die er selbst als aufklärende Analogien nicht anerkannt haben würde.

stehen, sondern nur die Folge der wirklichen Dinge selbst, die den Inhalt des göttlichen Denkens bilden, nach den ihnen immanenten Gesetzen der Ordnung und Verknüpfung. Diese Abfolge deckt sich nach seiner Behauptung mit der Abfolge der göttlichen Denkakte.

Es ist wieder ein Seitenblick auf die Theologie, der ihn hier leitet; und wenn er die der alten Theologie entnommenen Ausdrücke *cogitandi* — *agendi potentia* gebraucht, so bedient er sich ihrer eigenen Sprechweise und faßt neuen Wein in alte Schläuche. Eine *potentia* im alten Sinne, eine bloße Möglichkeit oder Fähigkeit des Denkens wie des Handelns erkennt er ja überhaupt nicht an, schon beim Menschen nicht, noch weniger bei der Gottheit (s. o.) Das einzig Auffallende ist die beigefügte Erläuterung (*hoc est . . .*), worin er eine innerhalb und eine außerhalb des göttlichen Denkens bestehende Welt, ein *esse objectivum* und ein *esse formale* der Dinge, auseinanderzuhalten und zu parallelisieren scheint. Er muß hier die Ausdrücke, die nach der Tradition für das Verhältnis von 4 zu 5 gelten, auf das Verhältnis von 3 zu 4 übertragen haben, da für ihn die Frage nach dem Verhältnis des Psychischen zum Physischen eben in die Frage nach dem Verhältnis des Aktes zum Inhalt übergegangen war. Die Klarheit der Darstellung wird allerdings dadurch beeinträchtigt.

Auch der folgende Lehrsatz 8 bedarf einiger Erläuterung. Spinoza spricht hier von den Ideen nicht wirklich existierender Dinge, die nach den Scholastikern und noch nach Leibniz außer denen der wirklichen Dinge im göttlichen Geiste befaßt sein sollen¹. Auf Grund des 7. Lehrsatzes könnte nämlich der Einwand erhoben werden, daß zu diesen Ideen die parallele Reihe der Dinge fehle. Diesen Einwand vor Augen, antwortet er: »Die Ideen der nicht existierenden Einzeldinge oder *Modi* sind in Gottes unendlicher Idee (seinem Denken) ebenso begriffen wie die formalen Wesenheiten der wirklich existierenden Dinge in den (bezüglichen) Attributen Gottes«². Zum Beweise zitiert er einfach das vorausgehende Scholion.

Wir dürfen seine Meinung so verstehen: diese Gedanken des bloß Möglichen folgen mit derselben Notwendigkeit aus dem Denkattribut, wie

¹ Vgl. oben Thomas über die *Scientia simplicis intelligentiae* oder Suarez *Opp. I.*, 203ff. über Gottes Erkenntnis des Nichtseienden, ja Unmöglichen.

² *Idae rerum singularium, sive modorum, non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur.*

jeder beliebige Modus aus seinem Attribute folgt. Das göttliche Denken produziert sie neben den Gedanken der wirklichen Dinge. Aber auch sie haben ihre mentalen Objekte, ebenso wie andererseits die wirklichen Dinge nur mentale Objekte göttlicher Denkakte sind. In beiden Fällen also dieselbe Zweiseitigkeit von Akt und Inhalt. Der Unterschied ist nur, daß die Denkinhalte im letzteren Falle auch das Merkmal des Seins neben der Essenz einschließen, im ersten Falle nicht.

Das Korollar dieses Lehrsatzes, gleichfalls sehr kurz gefaßt¹, bezieht sich offenbar darauf, daß dieselben Dinge, die jetzt wirklich sind, vorher unwirklich waren und nach einer gewissen Dauer auch wieder unwirklich sein werden. Daraus könnte wieder ein Einwand gegen die Parallelitätslehre geschöpft werden. Spinoza will daher erläutern, wie sich ein wirkliches Einzelding von beschränkter Zeitdauer seines Daseins im unzeitlichen Denken Gottes darstelle. Seine Antwort läuft darauf hinaus, daß für die Zeitabschnitte der Nichtexistenz dieselbe Betrachtungsweise gelte wie für Dinge, die überhaupt niemals wirklich waren, sind und sein werden: es ist eben das Merkmal des Seins mit diesen Vorstellungsinhalten nur unter der Klausel einer bestimmten Zeitdauer verknüpft. Das Sein im allgemeinen, ohne Ansehung irgendeiner Zeitbestimmtheit, ist in keinem Begriffe irgendeines Einzeldinges enthalten; nur die göttlichen Attribute und ihre Gesamtheit, die Substanz, schließen dieses Merkmal in sich. Aber das endliche Sein während einer bestimmten Zeitspanne, das *durare*, denkt sich Spinoza allerdings als Merkmal eines wirklichen Einzeldinges, mit dessen übrigen Merkmalen es additiv verknüpft ist. In dieser Weise müssen die wirklichen Einzeldinge von begrenzter Zeitdauer im Geiste Gottes sein.

4. Geist und Körper nach Eth. II, pr. 11 ff.

Vollends erhärtet wird die entwickelte Auffassung des Parallelitätssatzes durch Spinozas Lehre vom menschlichen Geist und seiner Erkenntnis des eigenen Körpers und der Außenwelt, wie sie in den Lehrsätzen 11 bis 32 niedergelegt ist. War vorher von den Attributen und Modi der Ausdehnung

¹ Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum. sive ideae, non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam *durare* dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam *durare* dicuntur, involvent.

und des Denkens nur als Beispielen die Rede, so rücken jetzt zum ersten Male diese beiden empirisch bekannten Attribute in direkte Betrachtung. Aber auch hier wieder immer vom Allgemeineren zum Besonderen gehend, deduziert Spinoza zuerst, daß das wirkliche Sein des menschlichen Geistes in der Idee irgendeines wirklichen Dinges bestehen müsse (11), dann, daß der menschliche Geist alles erfassen müsse, was im Objekte dieser Idee, also in dem bezüglichen Dinge, vor sich gehe (12), weiter, daß dieses Objekt ein Körper sein müsse. Körper und Geist verhalten sich also zueinander als Objekt und Idee, als Inhalt und Akt (13)¹.

Als eine beiläufige Konsequenz wird hier erwähnt, daß alles, wenngleich in verschiedenem Grade, beseelt sein müsse, da es von jedem Dinge notwendig in Gott eine Idee, also eine entsprechende Seele, geben müsse. Auch dieser Schluß geht also durch Gott hindurch.

Nach Ausführungen über die Körper im allgemeinen und den menschlichen Körper im besonderen wird bewiesen (15), daß der menschliche Geist aus vielen Ideen zusammengesetzt sei, wie der menschliche Körper aus vielen Teilkörpern, die nur durch die gemeinschaftliche Betätigung zu einem Ganzen verbunden sind (hierzu auch die 7. Definition dieses Teiles zu vergleichen). Unter dem menschlichen Geist oder der Idee des menschlichen Körpers versteht also Spinoza die Summe oder die Gesamtheit der psychischen Funktionen, deren Gegenstände die Teile des menschlichen Körpers sind. Um den Einwand auszuschließen, daß er hierbei nur die intellektuellen Funktionen berücksichtige, hat Spinoza bereits im 3. Axiom dieses Teiles darauf verwiesen, daß alle übrigen Bewußtseinsformen, wie Liebe oder Begierde, sich auf Vorstellungen gründen.

Die Existenz des eigenen Körpers wird uns gemeinschaftlich mit der Existenz fremder Körper gewiß durch die körperlichen Affektionen, die den Gegenstand unserer Vorstellungen bilden (16 bis 19). Der menschliche Körper ist ja nichts in sich Abgeschlossenes, sondern wird durch andere

¹ So sehr sich diese Definition der Seele von dem Geiste der Aristotelischen Definition entfernt, ist doch selbst darin ein Nachklang zu spüren; denn wenn Aristoteles und mit ihm die Scholastiker seit Alexander v. Hales die Seele als die Form des organischen Körpers definieren, Spinoza aber als die Idee des Körpers, so könnte man sagen, Spinoza habe nur die »erste Energie« des Aristoteles mit seiner »zweiten Energie« (worunter Aristoteles bekanntlich das Tätigsein verstand) vertauscht. Aber freilich ist durch den pantheistischen Standpunkt der Sinn der ganzen Definition auch sonst verändert, und ich glaube nicht, daß in diesem Punkte wirklich Aristoteles die direkte Grundlage gegeben hat.

Körper fortwährend in seinem Bestand erhalten, durch sie gewissermaßen determiniert (vgl. auch 25 dem.). Gott hat also die Idee des menschlichen Körpers nur, sofern er zugleich eine Menge anderer Ideen hat; somit erkennt auch der menschliche Geist den menschlichen Körper nur durch die Vorstellung seiner Affektionen, in denen die Vorstellungen äußerer Körper bereits enthalten sind (19). Unter Affektionen versteht Spinoza hier offenbar das Affiziertwerden (*affectiones, quibus corpus afficitur*), welches eben den Begriff des Affizierenden einschließt. Er verwendet in diesem Zusammenhang auch wieder den Parallelitätssatz, bei dem aber (wie auch in pr. 9 und 20) »rerum« bezeichnenderweise durch »causarum« ersetzt ist: er will den integrierenden Kausalzusammenhang der Körperwelt, hier speziell den zwischen unserem Körper und der Außenwelt besonders betonen¹.

Die Beweisführung des 19. Lehrsatzes zeigt wiederum, wie der Parallelitätssatz auf den aristotelisch-scholastischen zurückgeht; denn wieder hält es Spinoza für notwendig, die göttliche Erkenntnis heranzuziehen, für

¹ Hierzu vgl. auch die ausführlichen Erörterungen über die Notwendigkeit, sowohl das Körperliche als das Geistige als Teile des Naturganzen zu verstehen, in dem Briefe an Oldenburg vom 20. November 1665 (ep. 32).

Mit Unrecht findet Freudenthal (s. die S. 1 erwähnte Abhandlung) in dem Ausdruck »causarum« statt »rerum« in pr. 9, 19, 20 einen Rückfall in die Wechselwirkungslehre. So unmittelbar nach Aufstellung des Parallelitätsgesetzes und mit ausdrücklicher Berufung darauf wäre ein solcher Rückfall doch unglaublich. In manchen Dingen lassen sich Widersprüche bei Spinoza nicht leugnen. Aber daß er im Kontext seines Parallelitätssatzes selbst, ihn als Beweismittel zitierend, einen technischen Ausdruck so verstanden hätte, daß er das Gesetz direkt aufhebt, hieße an seinem gesunden Verstande zweifeln. Er nennt, meine ich, die *res* hier *causae*, weil die immanente Kausalität der Naturdinge sich uns so lückenlos und offenbar darstellt, wie man es von der immanenten Kausalität des Geistigen nicht entfernt behaupten kann. Daß sie auch da vorhanden sei, glaubt er erst aus dem Parallelitätsgesetz selbst erschließen zu müssen. Für die heutige Parallelismuslehre steht es ja in dieser Beziehung auch nicht anders. Denkt man an die Begründung des Parallelitätssatzes durch das 4. Axiom, das die Erkenntnis der Wirkung in gleicher Weise von der der Ursache abhängen läßt, wie die Wirkung selbst von der Ursache abhängt (s. o. S. 4), so wird die gegebene Deutung noch einleuchtender. Sollte man aber trotz alledem annehmen, daß Spinoza hier unter *causae* die *res* als Ursachen der Ideen gemeint hätte, so könnte ich es nur so verstehen, daß die Akte (Ideen) durch die Objekte determiniert, spezifiziert sind. Wir wissen, daß das Kausalverhältnis für Spinoza nichts anderes ist als ein logisches Abhängigkeitsverhältnis. Daraus folgt nun allerdings nicht, daß jede logische Abhängigkeit auch schon ein Kausalverhältnis wäre. Immerhin könnte man annehmen, daß der Kausalbegriff hier wirklich so weit gefaßt sei, daß er mit dem der logischen Abhängigkeit zusammenfiel. Aber die Deutung wäre weit weniger wahrscheinlich und ungezwungen wie die obige.

die die wirklichen Körper immanente Objekte, die wirklichen Geister aber die zugehörigen Vorstellungsakte sind. Von da aus schließt er erst auf das menschliche Denken und sein Verhältnis zur Außenwelt.

Von den einzelnen Teilen unseres Körpers, deren Affektionen Gegenstände unserer Vorstellungen sind, besitzen wir allerdings, das betonen die Lehrsätze 24 bis 28, soweit nur die gewöhnliche, auf Wahrnehmung des einzelnen gründende Erkenntnis in Betracht kommt (*quoties ex communi naturae ordine res percipit*, 29 cor.) keine adäquate, sondern nur eine konfuse und verstümmelte Erkenntnis: und dies gilt infolgedessen auch für die äußeren Körper sowie für die Erkenntnis des Geistes, die auch nur durch die Ideen der körperlichen Affektionen möglich ist. Diese konfusen Vorstellungen sind »gleichsam Schlußsätze ohne Vordersätze« (28 dem.), nämlich ohne Evidenz. Nur von dem, was vielen einzelnen gemeinsam ist, können wir, wie Spinoza alsbald (38 ff., III, 3) ausführt, adäquate Erkenntnisse haben.

Demnach ist also der menschliche Körper als Ganzes der Gegenstand des auf ihn gerichteten Geistes als eines Ganzen, jeder Teil aber wieder Gegenstand eines auf ihn gerichteten Vorstellungsaktes. Die Leber, die Milz sind, um es einmal konkret zu machen, Gegenstände dunkler, auf diese Organe gerichteter Vorstellungen; und vielleicht dachte sich Spinoza dies bis ins kleinste durchgeführt, sei es, daß er aktuell kleinste Teile anerkannte oder die Teilung physisch wie psychisch ins Unendliche gehen ließ. Der individuelle Geist ist die Gesamtheit aller dieser gleichzeitigen Vorstellungsakte, die untereinander in gleicher Weise zusammenhängen wie die Körperteile. Spinoza begnügt sich aber mit der Formulierung der allgemeinsten Folgerung aus seinen Grundsätzen. Sie näher auszuführen, widerstrebt ihm wahrscheinlich darum, weil er auf diesem Wege immer tiefer in das Gebiet unkontrollierbarer Phantasien geraten wäre.

Selbstverständlich drängen sich gegenüber dieser Formulierung des Parallelismus eine Menge kritischer Fragen auf, und zwar nicht nur vom Standpunkte der heutigen Philosophie, der diese Psychologie und Erkenntnistheorie äußerst primitiv erscheinen muß, sondern auch von dem Spinozas selbst, auf den es hier allein ankommt. Denn wenn er den menschlichen Geist auch sich selbst und seine Tätigkeiten, ja auch die göttliche Wesenheit erkennen läßt, so sind damit noch andere Bewußtseinsinhalte als die körperlichen Vorgänge zugegeben und erscheint die Definition des mensch-

lichen Geistes zu eng. Vielleicht hätte Spinoza geantwortet, die Definition müsse nur das enthalten, was allgemein und immer dem Gegenstande zukomme, also das Minimum, das auch im unentwickelten Zustand der menschlichen Seele vorhanden sei, und hätte sich dabei auf den Vorgang des Aristoteles berufen, wenn dieser die menschliche Seele als Form des organischen Körpers definiere, obgleich er ihr einen immateriellen Teil erkenne. Wir wollen darüber nicht weiter mit ihm rechten. Erkenntnistheoretisch aber entsteht, abgesehen von dem Außenweltproblem, sofort die Frage, wie es überhaupt noch Täuschungen und Irrtümer geben könne. Spinoza macht sich denn auch sogleich, noch im zweiten Buch, an ihre Lösung. Aber diese Ausführungen gehören zu dem dunkelsten Teile seiner Lehre, und der Zusammenhang unserer Betrachtungen nötigt uns nicht, darauf ausführlicher einzugehen. Nur weil und insofern der Ausdruck *idea* hier wieder eine große Rolle spielt, sei einiges in dieser Richtung beigefügt.

5. Wahrheit und Falschheit nach Eth. II, pr. 32 ff.

Die Falschheit in unseren Ideen ist für Spinoza nur eine »Privation« — dieselbe Formel, mit der die Scholastiker das Übel aus der gottgeschaffenen Welt hinwegzuschaffen suchten; der Begriff selbst wieder nach Aristoteles (*στέρησις*). Falsch können nur unvollständige, verstümmelte Ideen sein (II, 33, 35). Für die Wahrheit aber war zunächst im ersten Teil die alte Regel gegeben: »*Idea vera debet cum suo ideato convenire*« (Ax. VI). In der 4. Definition des 2. Teiles wird dann als adäquate Idee die erklärt, die alle inneren Merkmale (*denominationes intrinsecas* — Terminus der scholastischen Logik) einer wahren Idee an sich trage. In der Erläuterung dieser Definition betont Spinoza, er sage innere Merkmale, um das äußere, nämlich die Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstande auszuschließen. Er beweist im 34. Lehrsatz noch besonders, daß jede adäquate Idee zugleich wahr ist, und gebraucht fürderhin stets adäquate und wahre Idee als äquipollente Begriffe. Von dem überlieferten äußeren Kriterium macht er zwar in den Beweisführungen I, 30, II, 32 und sonst öfters Gebrauch; aber es ist ihm nur eine Formel für die Tatsache der Wahrheit, während der Sinn des Begriffes selbst ihm ein anderer geworden ist. Dies war ja auch die notwendige Folge der Wandlung, die mit dem Verhältnis 4 zu 5 vor sich gegangen war: früher war dieses charakterisiert

durch die Doppelbeziehung der Kausalität und der Ähnlichkeit (s. o. S. 14); die wahre Vorstellung war ihrem Inhalte nach dem realen Objekt als ihrer Ursache ähnlich und darum wahr. Auch das Ding selbst wurde wahr genannt, sofern es der göttlichen Idee dieses Dinges, woraus es hervorgegangen, ähnlich war. Für Spinoza gibt es aber weder das Kausalitäts noch das Ähnlichkeitsverhältnis zwischen einem äußeren und einem mentalen Objekt, da beides in Gott zusammenfällt. Also kann eine *conformitas rei et intellectus* nicht mehr mit »Wahrheit« gemeint sein. In der Tat tritt ein inneres Kriterium an die Stelle. Es ist dasselbe, das wir heute Evidenz nennen.

Die Frage nach der Definition und dem Kriterium der Wahrheit stand im engen Zusammenhange mit der ganzen Entwicklung Spinozas. Schon in der Schrift von der Verbesserung des Verstandes macht sich der neue Standpunkt bemerkbar. Er geht hier geradezu davon aus, daß die wahre Vorstellung von ihrem Gegenstande verschieden sei (s. o. S. 22). Von der Vorstellung als solcher (dem Akt) könne man zwar ein Wissen haben und von diesem Wissen auch wieder ein Wissen; aber zur Gewißheit über irgendeinen Inhalt brauchten wir dieses reflektierte Wissen nicht. Sie sei in und mit dem bewußten Inhalte bereits gegeben. Somit bedürfe die Wahrheit keines Kennzeichens. Die Ausführungen der Ethik II, 31 ff. kommen auf dasselbe hinaus. Zunächst werden alle Ideen in Gott als wahr erklärt, weil sie mit ihren Ideaten übereinstimmen — eine Verbeugung vor dem altehrwürdigen äußeren Kriterium. Aber im Scholion des 43. Lehrsatzes (in den Scholien erst erkennt man den lebendigen Puls der Gedanken und zugleich gegenüber der Starrheit der Lehrsätze und syllogistischen Demonstrationen noch zuweilen das Ringen mit den Problemen) erklärt Spinoza, eine wahre Vorstellung haben, bedeute nichts anderes, als eine Sache vollkommen verstehen, und ehe man wisse, daß man über eine Sache gewiß sei, müsse man eben über die Sache gewiß sein —, ganz dasselbe, was wir soeben aus der Schrift *De emendatione int.* hörten: »Was kann es Klareres und Gewisseres geben, das die Norm der Wahrheit wäre, als eine wahre Vorstellung? Wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Dunkelheit offenbart, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen«¹. Auch hier also ist der Weisheit Schluß, daß es

¹ Dieselbe Wendung im Kurzen Traktat, II, c. 15, Sigwart S. 99, und in dem Brief an Burgh (Ep. 76), worin Spinoza diesem unduldsamen Konvertiten, seinem früheren Schüler, so wundervoll den Text liest.

überflüssig sei, ein Kriterium der Wahrheit zu suchen; es liege einzig in der unmittelbaren Evidenz des Wahren in sich selbst. Von der Übereinstimmung des Vorstellungsinhaltes mit der Wirklichkeit ist nicht mehr die Rede.

Spinoza baut hier offenbar auf Descartes weiter, der bereits vollkommene Klarheit und Deutlichkeit als Kennzeichen der wahren Vorstellungen aufgestellt hatte. Die Erkenntnis bricht sich Bahn, daß eine Vergleichung der Vorstellungsinhalte mit der Wirklichkeit ausgeschlossen ist, da uns niemals etwas anders als in der Form des Vorstellungsinhaltes gegeben sein kann. Ohnedies waren das *convenire*, die *conformitas* oder *adaequatio* von jeher recht mehrdeutige Formeln gewesen.

Soviel nur, um zu zeigen, wie auch diese letzten Ausführungen des 2. Teils, zu dem wir gewissermaßen einen fortlaufenden Kommentar gegeben haben, unserer Deutung des Parallelitätssatzes zum mindesten nicht widersprechen.

6. Die spinozistische und die gegenwärtige Parallelitätslehre.

Vergleicht man mit der im vorigen erläuterten Parallelitätslehre die gegenwärtige, so springt der ganz prinzipielle Unterschied in die Augen. Der Parallelismus im Sinne der gegenwärtigen Psychophysik, wie ihn Fechner zuerst formuliert hat, will und kann vom wissenschaftlichen Standpunkte nur als Hypothese gelten, die zwei Tatsachengruppen in Zusammenhang bringt¹. Das Bewußtsein mit seinem ganzen Inhalt steht auf der einen, psychischen Seite, die physischen Vorgänge auf der anderen. Für Spinoza dagegen sind sowohl die beiden Glieder als auch ihr Verhältnis zueinander dem Bewußtsein unmittelbar gegeben: die *res* als die anschaulichen Bewußtseinsinhalte, die *ideae* als die zugehörigen Bewußtseinsakte, und das Verhältnis eben als das des Inhalts zum Akt, das in seiner Einzigartigkeit selbst eine gegebene Bewußtseinstatsache bildet. Sein Parallelitätsgesetz ist rein eine Angelegenheit der deskriptiven Psychologie (Husserl würde sagen: der Phänomenologie, da es a priori durch »Wesensschauung« begründet wird). Man könnte auch sagen, Spinozas Parallelismus sei ein

¹ Vgl. B. Erdmann, Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele, und meinen Kongreßvortrag »Leib und Seele«, Philosophische Reden und Vorträge (bes. S. 90ff.): zugleich Beispiele für die Verschiedenheit der schließlichen Stellungnahme bei gleicher Auffassung der methodischen Seite.

immanenter, der heutige ein transzendenter, sofern nämlich im Sinne des heutigen die Bewußtseinssphäre überschritten und eine äußere, davon unabhängige Welt postuliert wird, deren Veränderungen denen der Bewußtseinsinhalte parallel gehen bzw. ihre reale Unterlage bilden.

Die Außenwelt selbst ist ja für die heutige Weltansicht, wenigstens für die realistische, genau betrachtet aber auch für die phaenomenalistische (Mach, Ziehen), wissenschaftlich gesprochen eine Hypothese. Die Gehirnvorgänge, als deren Innenseite die parallelistische Hypothese das Psychische ansieht, sind überdies in vieler Beziehung noch unbekannt; und sogar über die Definition der physischen Vorgänge überhaupt sind in der theoretischen Physik die Akten noch keineswegs geschlossen. A priori kann nun zwischen den beiden Tatsachengruppen: der unmittelbar gegebenen des Bewußtseins und der erschlossenen der physischen Vorgänge, jedes beliebige Verhältnis obwalten, Wechselwirkung ebenso wie Parallelismus und reale Identität. Nur eben was an Erfahrungen und Schlußfolgerungen über die Gehirnvorgänge und ihre funktionellen Beziehungen zu den psychischen Zuständen vorliegt, das läßt sich nach der Meinung der Parallelisten besser mit dieser ihrer Auffassung als mit einer anderen in Einklang bringen.

Der heutigen Parallelitätslehre hat man vielfach den Vorwurf des Dualismus gemacht. Wenn kein Einfluß herüber und hinüber geht, scheint jede der beiden Welten die andere überflüssig zu machen. Die physische würde gerade so verlaufen, wenn ihr psychisches Aequivalent gar nicht existierte, und umgekehrt. Die innere Notwendigkeit, die beide Erscheinungsgruppen miteinander verbinden soll, kann nicht aufgezeigt werden. Wie dem sei: gegenüber Spinoza ist dieser Vorwurf des Dualismus zum mindesten für die Attribute Ausdehnung und Denken unberechtigt. Sie liegen für ihn nicht unverknüpft und beziehungslos nebeneinander, sondern bilden notwendig ein Ganzes und sind nur in diesem allerengsten Verhältnis zueinander überhaupt möglich. Dies ist das Wesentliche, das hier zu erweisen war.

Ausgegangen ist Spinoza freilich von der durch Descartes' Wechselwirkungslehre gegebenen Problemstellung, wie er denn bekanntlich diese Lehre selbst noch im Kurzen Traktat vertritt¹. Aber das ursprüngliche

¹ II, c. 19. Er läßt hier zwar Leib und Seele nicht direkt aufeinander, aber jedes von beiden auf die »Lebensgeister« einwirken und so indirekt auch das andere beeinflussen. Die Lebensgeister spielen in der Ethik keine Rolle mehr. Die heutige Wechselwirkungstheorie

Problem hat sich ihm infolge seiner metaphysischen Prämissen verschoben, ebenso verschoben wie das Problem der Außenweltserkenntnis, wie es Descartes aufgeworfen hatte. Die Zweifel an der Existenz der Außenwelt, mit denen der Vater der neueren Philosophie anhebt, scheinen bei Spinoza niemals Widerhall gefunden zu haben. Nirgends tritt das Bedürfnis hervor, sich in diesem Punkte gegen den Skeptizismus zu verteidigen und ihn zu überwinden. Eben darum aber, weil die beiden unter sich zusammenhängenden und die Entwicklung der neueren Philosophie beherrschenden Probleme für Spinoza so gut wie verschwinden, hat er auch keinen Einfluß auf die philosophische Entwicklung der nächstfolgenden Zeit gewonnen.

Mit dieser Verschiebung des psychophysischen Grundproblems hängt auch zusammen, daß Spinoza kein Interesse hat an der näheren Erforschung derjenigen Gebilde und Prozesse, die wir heute als die alleinigen unmittelbaren Unterlagen des Seelenlebens zu betrachten pflegen, der Gebilde und Vorgänge des Gehirns. Das Gehirn war schon im Altertum mehr als einmal als der eigentliche Träger oder Vermittler des Bewußtseins in Anspruch genommen¹. Auch in der Spätscholastik wird oft lebhaft über seine Rolle bei den Sinnesempfindungen disputiert (Suarez u. a.); und bekanntlich hatte Descartes speziell die Zirbeldrüse als Sitz der Wechselwirkung vermutet. Gegen diese Vermutung polemisiert Spinoza einmal (V, praef.) nachdrücklich, hat aber seinerseits keinen Anlaß, irgendeinem Teile des Körpers eine engere Beziehung zum Seelenleben als den übrigen Teilen zuzuerkennen.

Die sachliche Berechtigung jener Thesen der aristotelisch-scholastischen Psychologie, die Spinoza seiner Parallelismuslehre zugrunde legt, würde allerdings von der heutigen Psychologie keineswegs einstimmig anerkannt werden. Wird doch schon die Notwendigkeit, Vorstellungsakte von Vorstellungsinhalten zu scheiden, von vielen bestritten. Der Verfasser selbst ist zwar für die Unterscheidung von Erscheinungen und psychischen Funktionen, die im wesentlichen auf den Unterschied von Akt und Inhalt hinauskommt (nur daß der Begriff des Inhaltes mehr umfaßt als der der Erscheinungen) eingetreten. Aber eine Parallelität beider Elemente schien mir

steht der des Traktats insofern nahe, als auch sie ja keine unmittelbare Wechselwirkung der Seele mit den Knochen und Muskelbündeln lehrt. Sie setzt nur an die Stelle der Lebensgeister das Nervensystem und seine Prozesse. Aber auch die Lebensgeister waren als materielle Fluida gedacht.

¹ Vgl. die Zusammenstellungen bei Soury, *Le système nerveux central* Bd. I, und bei Ziehen, *Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben*.

nicht annehmbar. Vielmehr glaubte ich die Unterscheidung umgekehrt nur auf eine innerhalb gewisser Grenzen unabhängige Veränderlichkeit begründen zu können¹, analog wie die Unterscheidung von Attributen innerhalb einer Gattung von Sinnesempfindungen demselben Prinzip der unabhängigen Veränderung folgen muß und nur so ihre Berechtigung hat². Liefen Aktverschiedenheiten und inhaltliche Verschiedenheiten durchgängig parallel, so würde man in der Tat fragen müssen, was noch zu dieser Unterscheidung überhaupt berechtigt und ob nicht die sogenannte psychische Welt mit Begriffen und Ausdrücken der physischen beschrieben werden könne oder umgekehrt, so wie es tatsächlich die rein phänomenalistische, sensualistische Psychologie und die spekulative Naturphilosophie, jede in ihrer Weise, anstreben.

Kann man also Spinoza auf Grund seiner aristotelisch-scholastischen Psychologie vom Dualismus freisprechen, so kehren doch die Schwierigkeiten an anderer und noch tiefer liegender Stelle wieder.

Ich möchte die Unterscheidung der gegenwärtigen Parallelismuslehre von der Spinozas nicht als etwas ganz Neues in Anspruch nehmen. Nur die Rückführung auf die aristotelisch-scholastische Psychologie dürfte neu sein. Im übrigen hat sich besonders Baensch die Klärung der Lehre angelegen sein lassen³. Er unterscheidet bei Spinoza einen dreifachen Parallelismus, den er als den ideellen, metaphysischen und erkenntnistheoretischen bezeichnet. Daß Ausdehnung und Denken sich wie Urbild und Abbild verhalten und jeder Modus der Ausdehnung sich in einem des Denkens »widerspiegeln« solle (ideeller P.), möchte ich aber nicht als Spinozas Meinung anerkennen. Denn für Spinoza sind idea und res so vollkommen disparat wie die Attribute selbst, deren Modi sie sind. Den Parallelismus im Buche De Mente würde ich weder als ideellen noch als metaphysischen oder erkenntnistheoretischen, sondern vielmehr als psychologischen bezeichnen. Daß freilich die alte Lehre von der conformitas erst allmählich in diese umgebogen wurde und daß sie auch in der Ethik noch hereinspielt, ist nicht zu leugnen.

Auch Frau Prof. Tumarkin (Bern), eine Schülerin Diltheys, hat den wesentlichen Unterschied zwischen Spinoza und dem heutigen Parallelismus hervorgehoben⁴.

Am engsten berührt sich, wie ich erst nachträglich bemerkte, Hermann Schwarz an einer Stelle seiner Abhandlung über Spinozas Identitätsphilosophie⁵ mit meiner Auffassung, indem er idea mit Deukakt übersetzt und die Umdeutung des ganzen Leib-Seele-Problems durch die Zurückführung auf das Verhältnis von Akt und Inhalt richtig hervorhebt. Eine nähere Begründung ist aber nicht beigefügt und wohl darum die Deutung unbeachtet geblieben.

¹ Erscheinungen und psychische Funktionen. Abl. d. Berliner Akademie vom Jahre 1906.

² Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, 1873, S. 135 ff. Die Attribute der Gesichtsempfindungen. Abh. d. Berliner Akademie vom Jahre 1917.

³ Die Entwicklung des Seelenbegriffes bei Spinoza als Grundlage für das Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute. Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 20, S. 332 ff. Vgl. auch die Darstellung in v. Asters Sammelwerk »Große Denker« S. 24.

⁴ Spinoza. 8 Vorlesungen, 1908, S. 50 ff.

⁵ In dem Sammelwerke »Philosophische Abhandlungen, Max Heinze gewidmet«, 1905, S. 242 ff.

II. Die unzähligen Attribute.

Von hier aus empfängt nun auch die vielbesprochene Frage nach den unendlich vielen Attributen Gottes bei Spinoza einiges, wenn auch nicht volles Licht. Erregte schon die scheinbare Juxtaposition zweier Attribute Bedenken, so werden diese natürlich durch die Vermehrung der Attribute nur gesteigert. Aus dem Dualismus droht ein Pluralismus, ja Infinitismus zu werden, die Welt oder die Gottheit in ein Aggregat unendlich vieler Einzelsubstanzen zu zerfallen. Wirklich sprach z. B. Böhmer von einem Polykosmismus Spinozas — man könnte dann ebensowohl Polytheismus sagen. Kuno Fischer schließt seine ganze Darstellung mit der Hervorhebung des vollkommenen Widerspruches in bezug auf Einheit und Vielheit in Spinozas Lehre. Becher gibt gleichfalls zu erkennen, daß er hier eine Inkonsequenz erblicke: »Hätten wir nur den Attributbegriff, so müßten wir beim Pluralismus stehen bleiben, aber die göttliche Einheit nimmt, diese Konsequenz beiseite schiebend, alle Attribute in sich auf.«

Spinoza definiert zu Beginn der Ethik Gott als absolut unendliches Wesen, d. i. als eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, worunter jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Am 9. Lehrsatz des 1. Teils sieht man, daß hier die scholastische Definition Gottes als des allerrealsten Wesens zugrunde liegt: »Je mehr Realität oder Sein ein Ding hat, um so mehr Attribute kommen ihm zu.« Auch der Gedanke, daß Gott außer der körperlichen und geistigen Welt noch andere uns unbekannte geschaffen haben könnte, war von theistischer Seite schon ventilirt worden (Suarez). Auf diese unendlich vielen Attribute, von denen nur zwei uns bekannt seien, kommt Spinoza in allen metaphysischen Schriften zu sprechen. Schon im Kurzen Traktat wird die Lehre ebenso vorgetragen und begründet¹, und noch in den letzten Lebensjahren verteidigt er sie gegen die von Walter v. Tschirnhaus erhobenen Einwände. Er hat aber die Einwendungen dieses scharfsinnigen Gelehrten, der auch Leibniz nahestand, nur sehr kurz beantwortet. Auch in der Ethik selbst schneidet er

¹ Kurzer Traktat, S. 18, ebenso S. 9 Anm. und S. 48 Anm. (Hier scheint Spinoza oder der Herausgeber fast die Hoffnung zu hegen, daß wir allmählich noch mehr als zwei Attribute wirklich erkennen würden, da er sich äußert, bisher seien uns nur zwei bekannt.) Auch im 2. Kapitel und im Anhang ist die unendliche Zahl der Attribute betont. Ebenso im Brief an Oldenburg vom Jahre 1661 (Ep. 2).

die hier auftauchenden Fragen ab. »Klarer kann ich dies für jetzt nicht auseinandersetzen —«, so schließt das oben besprochene berühmte Scholion zu II, 7. So sind denn bis heute immer wieder ähnliche Bedenken erhoben worden.

Die Frage ist nun, ob auf Grund der Betrachtungen über das Verhältnis der beiden bekannten Attribute zueinander vielleicht auch hierüber gewisse aufklärende Folgerungen gezogen werden können. Spinoza selbst leitet dazu an, wenn er nach der Erläuterung des Parallelitätssatzes hinzufügt: »Ebenso verstehe ich es mit den übrigen Attributen.« Vergeblich zwar wäre der Versuch, streng beweisbare Aufstellungen darüber zu machen, was er mit den unendlich vielen Attributen eigentlich gemeint und wie er ihr Verhältnis zueinander und ihre Vereinbarkeit mit der göttlichen Einheit sich zurechtgelegt habe. Es fehlt eben an zwingenden Belegen aus seinen Schriften. Aber man kann immerhin fragen, auf welche Weise man aus seinen eigenen Grundbegriffen und Theoremen heraus die Lehre nach dieser Seite ergänzen könnte, und kann versuchen, sie sich dadurch gewissermaßen verständlicher zu machen, als sie dem Urheber selbst gewesen sein mag, der offenbar bis zuletzt über dieses Problem nachgesonnen hat. Der Sinn der folgenden Untersuchung kann also nur der sein, festzustellen, was Spinoza auf die hier entstehenden Fragen von seinem Standpunkt aus hätte antworten können oder vielleicht sogar müssen. Dem Philosophen muß es erlaubt sein, in philosophische Systeme noch etwas tiefer einzudringen, als es die Akten an sich gestatten. Hat doch schon Eduard Erdmann geglaubt, seine Auffassung der Attribute als bloßer Verstandesformen Spinoza zuschreiben zu dürfen, wenn er selbst kein einziges Zitat dafür beibringen könnte. »Ich dürfte dies, wie ich auch sagen darf, daß jeder Mensch, wenn er zu schielen versucht, die Pupille verändern muß, obgleich nur sehr wenige Schielende wissen, daß dem so ist.« Aber so schlimm steht es, wie wir sehen werden, doch auch in unserem Falle nicht.

Vier Fragen sind hier vornehmlich aufzuwerfen:

1. Wie denkt Spinoza über die Möglichkeit einer aktuell unendlichen Zahl überhaupt?
2. Wie verträgt sich die unendliche Zahl der Attribute mit der behaupteten Einfachheit Gottes?

3. Was läßt sich unter den nichtgegebenen Attributen denken? In welcher Richtung wären sie etwa zu suchen?
4. Welche Verhältnisse können oder müssen zwischen ihnen obwalten?

1. Möglichkeit einer aktuell unendlichen Zahl.

Spinoza scheint den Begriff einer aktuell unendlichen Zahl sonst nicht für zulässig zu halten. Er spricht mehrere Male darüber aus Anlaß seiner Behauptung, daß Gott das Attribut der Ausdehnung zukomme¹. Seine Gegner hatten gefolgert: dann müsse er unendlich ausgedehnt sein, also unendlich viele Teile haben, was absurd sei. Diese Absurdität einer aktuell unendlichen Zahl scheint nun Spinoza zuzugeben, wenn er auch die gewöhnlichen Argumente der Peripatetiker mit einer gewissen Mißachtung anführt. Er begegnet dem Einwande vielmehr dadurch, daß die Ausdehnung, von der er hier spreche, als Attribut Gottes betrachtet, überhaupt keine Teile habe. Nur die einzelnen Körper innerhalb ihrer könnten geteilt werden; die Ausdehnung selbst nicht. Er setzt dabei offenbar den engsten Begriff von »Teilung« voraus, nämlich Teilung in selbständig existierende Dinge. Die Abschnitte des Raumes, die wir unterscheiden, können nicht selbständig für sich existieren. Darum und insofern hält er sich berechtigt, zu sagen, der Raum habe keine Teile².

Spinoza lehnt also hier nicht die aktuell unendliche Zahl ab, sondern die Teile. Wenn er nun aber zugibt, daß der Begriff der unendlichen Zahl

¹ Diese Lehre selbst, die Ausgedehntheit Gottes, erklärt Spinoza in den *Cogitata metaphysica* noch für unmöglich. Zwar die Vollkommenheiten der Ausdehnung müßten eminent in Gott sein, aber nicht ihre Unvollkommenheiten, z. B. die Teilbarkeit. Hier wird auch noch behauptet, daß wir Ausdehnung ohne Existenz vorstellen könnten, was später, wie für alle Attribute, geleugnet wird. In *De emendatione intellectus* (Schluß Nr. 2, 3) unterscheidet Spinoza die Vorstellung einer unendlichen Ausdehnung, die der Verstand unabhängig von allen anderen Vorstellungen bilde, und die einer bestimmten Ausdehnung, die ihm von außen gegeben werde. Im Kurzen Traktat verteidigt er die Ausdehnung als Attribut Gottes (S. 19 ff.), und zwar bereits in ähnlicher Weise wie in der Ethik.

² Daß die Substanz (Gott) unteilbar, lehrt die Ethik I, 13. Die Ausdehnung Gottes wird in der angegebenen Weise im Scholion des 15. Lehrsatzes verteidigt. Über die Möglichkeit des Unendlichen und über die doppelte Ausdehnung vgl. auch den Brief an L. Meyer vom 20. April 1663 (Ep. 12). Nicht uninteressant sind Spinozas Betrachtungen über das unendlich Kleine und die Diskussion der zenonischen Schwierigkeiten im 2. Teil der *Principia philosophiae Cartesianae*, pr. 6 schol. Diese Dinge waren aber von den Spätscholastikern noch viel eingehender und mit großem Scharfsinne diskutiert worden.

in sich selbst absurd sei, so würde dies auch für die unendlich vielen Attribute gelten. Es kommt noch die Schwierigkeit hinzu, daß er lehrt, alles, was in der Mehrheit existiere, existiere nicht durch sich¹, während die Attribute durch sich existieren sollen.

Könnte man nun J. E. Erdmann darin zustimmen, daß die Unterscheidung der Attribute überhaupt nur eine subjektive sei, so ließe sich ihre unendliche Zahl allenfalls auch als eine bloß potentielle Unendlichkeit fassen. Zugunsten der Subjektivitätstheorie könnte man hier sogar anführen, daß Spinoza die Zahl mit der Zeit und dem Maß zusammen als bloße Modi des Denkens, genauer des sinnlichen Vorstellens, erklärt².

Aber die Erdmannsche Auffassung ist schon bei Ausdehnung und Denken undurchführbar. Und was sollten vollends die unendlich vielen sonstigen Auffassungsformen? An eine bloß potentielle Unendlichkeit denkt überdies Spinoza bei der Definition des allerrealsten Wesens sicher nicht. Was endlich die Subjektivität des Zahlbegriffes anlangt, so würde eine logische Absurdität doch auch in bloß subjektiven Darstellungsformen unzulässig sein. Die unendlich vielen unbekanntem Attribute müssen also doch wirkliche göttliche Eigenschaften sein, die wir nur nicht näher kennen.

Hat Spinoza tatsächlich die Absurditäten im Begriff einer unendlichen Zahl als solche anerkannt, so wüßte ich ihn gegen den daraus wider seine Attributenlehre folgenden Einwand nur dadurch zu verteidigen, daß er die unendliche Zahl als eine Zahl in anderem Sinne wie die endlichen Zahlen (Anzahlen) gefaßt habe. Er hat dies nicht ausgesprochen, aber man darf es wohl mit Wahrscheinlichkeit als seine Meinung in Anspruch nehmen.

G. Cantor, der in neuerer Zeit diesen Gedanken nicht bloß gefaßt und ausgesprochen, sondern in weitestem Umfange durchgeführt hat, nennt allerdings gerade die Lehre von den unendlich vielen Attributen die Achillesferse des spinozistischen Systems³. Er denkt dabei an die Forderung der absoluten Unendlichkeit⁴, die Spinoza aufstellt (ens absolute infinitum

¹ Ep. 34 (an Huygens).

² De intellectus emendatione, 5. Schlußthese. Ep. 12 und 50. In den Cogitata metaphysica heißt es einmal (I, c. 6) sogar, man könne genau genommen Gott nur im uneigentlichen Sinne einen nennen (sofern eben Eins auch schon als eine Zahl gilt). Ebenso Ep. 50 (2. Juni 1674).

³ Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das aktuelle Unendliche. Zeitschrift f. Philosophie Bd. 88, S. 231.

⁴ »Das Absolute ist unvermehrbar und daher mathematisch undeterminierbar.«

I def. 6), während Cantors transfinite Zahlen eine fortwährende Weiterzeugung noch höherer Unendlichkeiten gestatten und verlangen. Sie sind sozusagen ein potentiell aktuelles Unendliches. Darum bliebe eine Schwierigkeit auch dann übrig, wenn man Spinoza von dieser Seite her zu Hilfe kommen wollte.

Aber wir dürfen auch daran noch erinnern, daß Spinozas Gotteslehre einen stark mystischen Anstrich hat, daß er darin von Giordano Bruno, wohl auch von Nicolaus von Kues und weiter zurück von den mittelalterlichen und patristischen Mystikern beeinflusst ist, jedenfalls sich mit ihnen in Übereinstimmung weiß, und daß den philosophischen Mystikern aller Zeiten Widersprechendes im Gottesbegriffe möglich schien (*coincidentia contradictorium* bei Nicolaus v. Kues).

2. Die Vielzahl der Attribute und die Einfachheit Gottes.

Die unendliche Zahl der Attribute also zugegeben: wie verträgt sie sich mit der behaupteten Einfachheit Gottes?

Die Ausleger, die immer wieder diese Frage als eine spezielle Schwierigkeit der spinozistischen Lehre behandeln, scheinen nicht zu wissen oder zu bedenken, daß die Verträglichkeit mehrfacher Attribute mit der Einfachheit Gottes — das Problem ist ja das nämliche, auch wenn nur eine endliche Zahl angenommen wird — von der gesamten Scholastik, mit besonderer Ausführlichkeit von der Spätscholastik, besprochen und unter ungeheurem Aufwand von Scharfsinn und von Distinktionen zu lösen versucht wurde. Wirklich lösbar ist die Frage natürlich nur unter der Bedingung, daß die Unterscheidung verschiedener Eigenschaften in Gott als eine rein subjektive (*distinctio merae rationis*) behandelt wird, was für die Attribute Spinozas sicher nicht zutrifft.

Gerade für Spinoza ist nun aber diese Frage weniger brennend als für seine Vorgänger. Er hat, was nicht bemerkt zu werden pflegt, in den späteren Schriften fast niemals die Einfachheit, sondern nur die Einheit oder Einzigkeit Gottes, diese allerdings mit besonderem Nachdruck, behauptet¹. Wo er aber wirklich in den späteren Schriften noch von der Ein-

¹ So in der Ethik I, 14 und cor. 1; II, 4.

Die Einfachheit wird behauptet *Principia philosophiae Cartesianae* P. I, prop. 17: *Deus est ens simplicissimum*. Ebenso in den angehängten *Cog. met.* II, c. 5. Dagegen im Kurzen Traktat nur die Einheit oder Einzigkeit: S. 24 und 27. An der ersteren Stelle werden die Eigenschaften Gottes zusammengefaßt, ähnlich wie in der Ethik am Schlusse des 1. Teiles, und wird ebenso wie dort die Einzigkeit hervorgehoben, aber nicht die Einfachheit. Besonders

fachheit spricht, wie in den Briefen an Huygens (Ep. 35, 36, vgl. Kurzer Traktat S. 20), da zeigen die näheren Ausführungen, daß er in erster Linie die Zusammensetzung Gottes aus räumlichen Teilen abwehrt, die ihm wegen des Attributs der Ausdehnung vorgeworfen würde. Er leugnet nur die physischen Teile, in die die Substanz zerfallen würde (Ethik I, 12, 13 u. ö.), nicht aber die sogenannten metaphysischen Teile; wie denn auch der öfters wiederholte Ausdruck der Ethik und anderer Schriften (Kurzer Traktat S. 16), daß die Substanz aus den Attributen bestehe, ihre unbedingte Einfachheit ausschließt. In den *Cogitata metaphysica*, einer der frühesten Schriften, wird allerdings ausdrücklich die Einfachheit in jedem Sinne, auch hinsichtlich der metaphysischen Teile (*modi*), behauptet. Aber diesen Standpunkt hat er eben mit der Ausbildung seiner Lehre offenbar verlassen.

Wenn man die scholastischen Bezeichnungen anwendet, die Spinoza wohlbekannt waren, so würde bezüglich der attributiven Teile nicht von einer *distinctio merae rationis*, aber auch nicht von einer *distinctio realis* oder auch nur *formalis* oder *modalis* (Scotus, Suarez) zu sprechen sein, sondern von einer *distinctio rationis cum fundamento in re*. Die Attribute sind zunächst verschiedene Begriffe, unter denen wir Gott auffassen; aber daß wir dies können und müssen, wurzelt in der göttlichen Natur und nicht bloß in unserem Verstande. Die Definition des Attributes zu Beginn der Ethik: »*quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens*« besagt in anderen Worten das nämliche. Spinoza nennt die Attribute gelegentlich geradezu realiter *distincta*¹. Aber das kann nicht im technischen Sinne der Scholastik gemeint sein, sonst würde in der Tat nicht nur die Einfachheit, sondern auch die Einheit Gottes aufgehoben und Polytheismus an die Stelle gesetzt sein.

So hebt sich meines Erachtens dieser Stein des Anstoßes dadurch, daß Spinoza die absolute Einfachheit Gottes gar nicht gelehrt hat.

bezeichnend ist auch eine Stelle im Briefe an L. Meyer vom Jahre 1663 (Ep. 12): »*Sequitur quod Substantia non multiplex sed unica duntaxat ejusdem naturae existat.*« Man müßte als Gegensatz zu *multiplex* erwarten: *simplex*. Aber Spinoza weicht dem Ausdruck geradezu aus.

Es scheint also, daß Spinoza in der früheren Zeit die scholastische Lehre von der absoluten Einfachheit Gottes festhielt, in der späteren Zeit aber (den Kurzen Traktat rücke ich mit Freudenthal entschieden näher als die übrigen kleinen Schriften an die Ethik heran) gerade mit Rücksicht auf die Vielheit der realen Attribute davon abgekommen ist und die Einfachheit nur in Hinsicht der physischen Teile festgehalten hat.

¹ I, 10 schol., wo er gleichwohl die Einheit betont und ihre Verträglichkeit mit der Vielheit der Attribute als eine durchaus klare Sache bezeichnet.

3. Die unendlich vielen Attribute als Analoga von Denken und Ausdehnung.

Man hat versucht, etwas darüber zu bestimmen, was sich Spinoza etwa unter den unendlich vielen nichtgegebenen Attributen gedacht habe. Daß es ihm mit dieser Lehre voller Ernst gewesen und daß nicht, wie F. H. Jacobi meinte, eine bloße Akkommodation vorliege, kann nicht bezweifelt werden. Spätere Pantheisten wie Schelling und Hegel würden freilich nicht zugeben haben, daß uns das Wesen des Absoluten nur zum unendlich kleinsten Teile bekannt, daß es durch Natur und Geist nicht erschöpft sei. Insofern könnte man sagen, das Ideal des Rationalismus, die restlose Durchdringung des Weltganzen durch die Vernunft, sei bei Spinoza vielmehr einem fast vollständigen Verzicht geopfert. In Wirklichkeit liegt es aber für ihn doch nicht ganz so schlimm; wie sich weiter unten zeigen wird.

Bratuschek, ein Schüler Trendelenburgs, hat geglaubt, die Natur der unendlich vielen Attribute aus einer Stelle Spinozas herauslesen zu können¹. Im 20. bis 22. Lehrsatz des 2. Teiles der Ethik ist von der »idea mentis« die Rede, d. h. der Vorstellung, die wir von unserem Vorstellungsakte selbst haben, dem Selbstbewußtsein. Da der Geist die Idee des Körpers ist, so haben wir hier, sagt Spinoza, die Idee einer Idee; und er fügt bei, daß dieses ins Unendliche gehe. Ja, es heißt auch ausdrücklich, daß die Idee des Geistes mit dem Geiste selbst auf die nämliche Weise vereinigt sei wie der Geist mit dem Körper. Also haben wir hier, schließt Bratuschek, die unendliche Reihe der Attribute, die gleichwohl alle substantiell vereinigt sind und deren Modi untereinander durchgängig parallel laufen².

¹ »Worin bestehen die unzähligen Attribute der Substanz bei Spinoza?« Philosophische Monatshefte 1871.

² Kuno Fischer hebt richtig hervor, daß Spinozas Wege sich hier von dem Sensualismus trennen, da es sich bei dieser Vorstellung der Vorstellung nicht um ein sinnlich anschauliches Vorstellen handeln könne. Nur ist es nicht richtig, daß sich Spinoza damit von Locke entfernt habe, denn Locke ist eben auch nichts weniger als Sensualist, da er die reflection von der sensation klar und bestimmt scheidet.

Man kann die idea mentis auch wieder zum Beweise dafür anführen, daß unter »idea« im 2. Buche der Ethik der Vorstellungsakt und nicht der Vorstellungsinhalt verstanden ist. Denn der Inhalt kann sich nicht selbst zum Inhalt haben, wohl aber kann der Akt Inhalt eines neuen Vorstellungsaktes werden.

Danach hätten wir bei Spinoza die *νοήσεως νόησις* des Aristoteles in unendlicher Vervielfältigung¹.

Aber die Deutung ist mit Recht abgelehnt worden. Das gedachte Denken und das denkende Denken sind eben doch beide ein Denken, das eine »formaliter«, das andere »objective«. Es ergibt sich nicht eine neue Kategorie, und Spinoza selbst versäumt nicht, dies ausdrücklich zu vermerken: »mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae *sub uno eodemque attributo nempe cogitationis*, concipitur.« Wir hören ja auch immer wieder, daß der menschliche Geist kein anderes Attribut als Ausdehnung und Denken erfasse; was er doch täte, wenn die Idee der Idee ein neues Attribut bedeutete. Im 64. Brief, wo Ausdehnung und Denken in gewissem Sinne deduziert werden, fügt Spinoza ausdrücklich hinzu, daß aus diesen beiden kein anderes Attribut erschlossen oder begriffen werden könne, was doch nach dieser Hypothese der Fall sein würde. Endlich ist Spinoza auch sicherlich nicht der Meinung gewesen, daß hier eine aktuell unendliche Reihe vorliege. Nicht einmal an die Möglichkeit, in der Reihe beliebig weit zu gehen, scheint er zu denken. Sie ist ihm vielmehr schon mit der *idea mentis* selbst abgeschlossen. Er nennt diese die Form der Vorstellung, sofern sie ohne Beziehung auf den Gegenstand betrachtet werde. Damit will er wohl sagen, schon der primäre Vorstellungsakt sei außer auf den primären Gegenstand auch auf sich selbst gerichtet und damit die Reihe abgeschnitten; »denn eben damit — fährt er fort —, daß einer etwas weiß, weiß er zugleich, daß er dies weiß und daß er weiß, daß er es weiß und so weiter ins Unendliche²«. Wenn Spinoza das Verhältnis zwischen der *idea mentis* und der *mens* dem Verhältnis zwischen Geist und Körper gleichsetzt, so kann sich dies nicht darauf beziehen,

¹ Dieselbe Auffassung vertritt Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie* (1907) S. 222: Da die *idea mentis* keine Vertretung im Attribut der Ausdehnung habe, schiene der Parallelismus der Attribute in Frage gestellt. Die Lösung dieser Schwierigkeit habe Spinoza in den letzten Lebensjahren im Briefwechsel angedeutet. Die Attribute sollten sich in eine Reihe ordnen, innerhalb deren jedesmal die *Modi* des vorhergehenden den Vorstellungsinhalt der *Modi* des folgenden Attributs bilden. Auf dem Grunde der körperlichen Welt erhebe sich eine Stufenreihe von Welten von immer höherer Geistigkeit. Dem Menschen falle nur die Teilnahme an den drei untersten Attributen, Ausdehnung, Bewußtsein und Selbstbewußtsein, zu.

Auch A. Tumarkin gibt (Spinoza S. 57) eine Deutung, die auf dasselbe hinausläuft.

² Vgl. auch die Stelle *De intellectus emendatione* S. 11 f., wo ein *regressus in infinitum* abgelehnt wird.

daß hier ein neues Attribut auftrete, sondern nur auf die reale Identität der beiden Glieder und die Parallelität ihrer Veränderungen.

Muß es also dabei bleiben, daß die Attribute in sich selbst unbekannt sind, wie uns Spinoza ja auch immer wieder versichert, so würden doch nähere Bestimmungen durch gewisse begriffliche Konstruktionen gegen die gebotene Diskretion nicht verstoßen. Wenigstens über die Richtung, in der die gesuchten Attribute lägen, könnte sich Spinoza eine Vorstellung gebildet haben. So ließe sich z. B. daran denken, daß die Dreizahl der Dimensionen unseres Raumes etwas Zufälliges an sich hat. Warum sollte es nicht Räume von jeder beliebigen Dimensionenzahl geben, und zwar alle gleichzeitig miteinander? Sie würden natürlich unter sich ohne jede räumliche Beziehung sein, da diese schon einen Raum voraussetzen würde, wären also weder als nebeneinander noch als einander durchdringend zu denken, aber sie wären zur Einheit verknüpft durch das Denken¹. Eine Unterlage dafür findet man allerdings bei Spinoza nicht. Noch weniger hat er natürlich an die unendlich vielen möglichen Räume von verschiedenem positiven und negativen Krümmungsmaße gedacht, von denen die heutige Pangeometrie spricht. Für ihn gibt es keinen evidenteren Satz, als daß das Dreieck zwei Rechte zur Winkelsumme habe. Überdies ist diese wie die vorige Möglichkeit durch die Konsequenz des Systems geradezu ausgeschlossen. Es ist allenthalben Spinozas Überzeugung, daß die Gesetzlichkeit, wie wir sie in der Natur finden, sich mit der Weltgesetzlichkeit restlos decke. Trotz der unendlich vielen Attribute gibt es nur eine Gesetzlichkeit, die in jedem in gleicher Weise und vollständig zum Ausdruck kommt. Gäbe es aber Räume mit mehr als drei Dimensionen, so gäbe es auch Gesetzlichkeiten, die über die dreidimensionalen hinausgehen. Und wiederum, gäbe es Räume von verschiedenem Krümmungsmaße, so gäbe es ebenso viele verschiedene Gesetzlichkeiten.

Aber in anderer Weise können wir, glaube ich, Spinozas Gedanken näherkommen. Seit Riemann wird der Raum unter den allgemeineren Begriff der Mannigfaltigkeit subsumiert. Es gibt schon in unserer Erfahrung außer ihm noch andere Mannigfaltigkeiten, d. h. Gattungen von Vorstellungsinhalten, denen eine bestimmte mathematische Gesetzmäßigkeit

¹ Eine verwandte Anschauung hat F. Brentano in den letzten Jahrzehnten seines Lebens ausgebildet. Er läßt die mehrdimensionalen Räume untereinander durch das Null-dimensionale, Geistige verbunden sein. Siehe O. Kraus, Franz Brentano, 1919, S. 77.

innewohnt. Man braucht nur an die Zeitlinie (wir meinen die phänomenale Zeitlinie, nicht die objektive, die jetzt als vierte Raumdimension behandelt wird), an die Linie der Tonhöhen, an die Intensitätsgrade der Empfindungen zu denken, auf welche alle die Geometrie der Linie unverändert anwendbar ist. Auch bei den Farben gibt es lineare Qualitätenreihen wie von Schwarz zu Weiß, von Rot zu Gelb. So sind denn auch dreidimensionale Inhaltsklassen denkbar, die den stereometrischen Gesetzen unterliegen und die darum ebensogut wie die dreidimensionale Raumanschauung uns ein konkret anschauliches Bild der physikalischen Vorgänge darbieten würden, wiewohl in der Erfahrung tatsächlich keine solchen dreidimensionalen Inhaltsklassen außer der Raumvorstellung selbst gegeben sind. Mag nun Spinoza an solche Analogien aus der Erfahrung ausdrücklich gedacht haben oder nicht: den Begriff einer dem Raume analogen Mannigfaltigkeit in abstracto muß er gehabt haben, da er die nichtgegebenen Attribute denselben Gesetzen wie die gegebenen unterworfen und doch inhaltlich von ihnen verschieden denkt.

Hier läge nun die erste Möglichkeit, sich die unendlich vielen Attribute und zugleich ihren inneren Zusammenhang zurechtzulegen: alle diese Mannigfaltigkeiten wären in gleicher Weise Gegenstände des göttlichen Denkens. Dieses wäre gleichsam, um ein Lieblingsbild Spinozas bei so manchen Erörterungen zu gebrauchen, das Zentrum eines Kreises, dessen Peripheriepunkte die unendlich vielen übrigen Attribute darstellen würden. So hat sich offenbar Tschirnhaus zuletzt Spinozas Meinung vorgestellt. Er wendet dagegen ein, daß danach das Attribut des Denkens sich viel weiter erstrecken würde als die übrigen Attribute. Es würde eine ganz exzeptionelle Stellung einnehmen, was der sonstigen Gleichstellung aller Attribute nicht entspräche. Spinoza hat aber in seiner Antwort leider diesen Punkt gar nicht berührt. Vermutlich teilte er Tschirnhaus' Bedenken gegen diese Auffassung der Lehre, aber er teilte die Auffassung selbst nicht.

Nun läßt sich aber eine analoge Verallgemeinerung des Begriffes wie beim Raume auch beim Denkattribut vornehmen. Neben dem uns empirisch aus der Selbstbeobachtung bekannten Vorstellen und den Bewußtseinsfunktionen überhaupt (cogitare) könnten zahllose andere Formen der sogenannten immanenten Existenz von Gegenständen oder der intentionalen Beziehung, jenes undefinierbaren, aber allen Bewußtseinsfunktionen zukommenden Verhältnisses zwischen Akt und Objekt, bestehen. Wie Analoga für die räum-

liche Ausdehnung, so sind auch Analoga für das Denken ein möglicher Begriff. Und wie dort von Mannigfaltigkeiten, so könnte hier etwa, in Verallgemeinerung eines Spinoza nicht unbekanntem scholastischen Ausdruckes, von Intentionen gesprochen werden¹. Wir hätten dann ein unendliches Reich psychoider Zustände, von denen die gegebenen nur einen Einzelfall darstellten. Spinoza selbst statuiert schon innerhalb der Erfahrungswelt weitgreifende Unterschiede des psychischen Lebens bei den verschiedenen Tieren, Pflanzen und unorganischen Körpern, welchen letzteren er gleichfalls ein Denken im weitesten Sinne des Ausdruckes zuschreibt. Von diesem Denken können wir uns auch schon kein Bild mehr machen. Und so lag der Begriff psychoider Intentionen, die überhaupt nicht mehr unter das Attribut cogitare subsumiert werden können, sondern nur Analoga dazu darstellen, durchaus in der Linie der Erweiterungen, an die er gedacht haben kann, wenn er auch den Begriff nicht mit diesem Wort und in dieser Weise förmlich ausgesprochen hat.

Dadurch ergibt sich eine zweite Möglichkeit für die Definition der unendlich vielen Attribute, bei der auch dem erwähnten Bedenken von Tschirnhaus Rechnung getragen ist: Jeder der unendlich vielen Intentionen wird eine der unendlich vielen Mannigfaltigkeiten als ihr Gegenstand zugeordnet gedacht. Wir erhalten dann eine doppelte Unendlichkeit gegenseitig aufeinander hinweisender, in engster Wesensbeziehung stehender Attribute. Man kann auch kurz sagen: eine reale und eine ideale Reihe von Attributen, beide

¹ Der Ausdruck findet sich nach Baumgartner (Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie II, 1915, S. 376) schon in der lateinischen Version der Schriften Avicennas, die bereits die *intentio prima* und *secunda*, d. h. die Richtung auf das primäre Objekt, die Sinnesinhalte, und auf das sekundäre, die psychischen Funktionen selbst, unterscheiden.

Der nachscholastische Scholastiker Petrus Aureolus setzt, wie ich bei K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters II, S. 68 lese, die Ausdrücke *intentio* und *forma* schlechtweg für Akt und Inhalt: »*Forma appellatur species rei comprehensae, intentio vero species comprehensionis*«. Suarez nennt die *species intelligibiles* auch *species intentionales* (Opp. III, p. 616: *Quidnam sunt species intentionales*).

Nicht richtig übersetzt L. Schütz in seinem Thomas-Lexikon *Intentio* mit »Ähnlichkeit, Abbild«. Der Satz des Thomas: »*Species recipitur in organo sensus per modum intentionis et non per modum naturalis formae*« bezieht sich auf die aristotelische Lehre, daß das Warmwerden und das Empfinden der Wärme, die Aufnahme der Form mit der Materie und die ohne die Materie, zu unterscheiden sei (Brentano, Psych. d. Arist. 79 ff.). »*Recipitur per modum intentionis*« heißt: die Form, z. B. Wärme, ist Gegenstand eines psychischen Aktes, einer psychischen Beziehung oder Betätigung.

unendlich und Punkt für Punkt einander zugeordnet. Denken und Ausdehnung, wie wir sie kennen, und alle ihre Modi, also auch unser Geist und Körper, sind nur ein spezieller Fall dieser allgemeinen Zuordnung.

Dies scheint nun nach mehreren Äußerungen die eigentliche Meinung Spinozas gewesen zu sein, und wir dürfen geradezu die Ausdrücke »idearum« und »rerum« in der Formulierung des 7. Lehrsatzes allgemein auf die Modi der idealen und realen Reihe in diesem Sinne beziehen. Schon im Korollar des vorausgehenden Lehrsatzes heißt es: »res ideatae ex suis attributis consequuntur«. In diesem Plural liegt offenbar die Voraussetzung, daß nicht bloß das Attribut der Ausdehnung, sondern auch andere (eben alle »realen« Attribute) ideierte Dinge als ihre Modi enthalten. Res und idea können hier nur in verallgemeinertem Sinne verstanden sein. In der Erläuterung des 7. Lehrsatzes selbst fügt Spinoza, nachdem dargelegt ist, wie die Ordnung der ganzen Natur dieselbe bleibe, möge man sie unter dem Attribut des Denkens oder dem der Ausdehnung betrachten, weil der wirkliche Kreis eben nur Objekt der Vorstellung des Kreises sei, bedeutsam hinzu: Ebenso verstehe ich es mit den anderen Attributen (et idem de aliis attributis intelligo). Die beiden Attribute gelten ihm also als Prototype für alle anderen. Und in der Antwort auf Tschirnhaus' Bedenken, warum der Geist nur das Attribut der Ausdehnung begreifen solle, erklärt er (66. Brief), die unendlich vielen Attribute, in denen ein und dasselbe Ding im unendlichen göttlichen Intellekt ausgedrückt sei, entsprächen eben auch nicht einer, sondern unendlich vielen Ideen, die nicht den Geist eines einzelnen Dinges, sondern unendlich viele Geister konstituierten und alle untereinander keine gegenseitige Verknüpfung hätten. Wenn man dies beachte, bleibe keine Schwierigkeit mehr¹.

Schon E. Böhmer folgerte aus dieser Stelle: »Inhaltlich ist jedes Attribut nur seiner Perzeption (Idee) bekannt«². Wenn er freilich weiter schließt:

¹ Ep. 66: Dico, quod, quamvis unaquaeque res infinitis modis expressa sit in infinito Dei intellectu, illae tamen infinitae ideae, quibus exprimitur, unam eandemque rei singularis Mentem constituere nequeunt, sed infinitas: quandoque unaquaeque harum infinitarum idearum nullam connexionem invicem habent.

Vgl. schon im Anhang des Kurzen Traktats die merkwürdige Stelle S. 155 ff., wo von den unendlich vielen Attributen, die ebenso eine Seele haben, die Rede ist.

² Spinozana, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 42, S. 102.

»Die Substanz ist als das Gemeinsame der Attribute nur Abstraktion . . . Der unendliche Verstand ist in Wirklichkeit nur eine Mehrheit von so vielen unendlichen Intellektionen, als es göttliche Attribute gibt . . . Gott ist ein Plural von Potenzen, ein Elohim«, und wenn er das System als einen Polykosmismus bezeichnet¹, so werden wir jetzt prüfen müssen, wie Spinoza sich solchen Folgerungen hat entziehen können.

4. Wesensverknüpfung aller Attributenpaare.

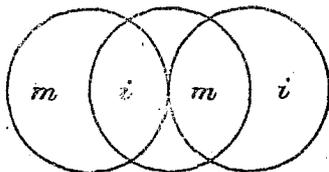
Gibt das Voranstehende die Meinung Spinozas oder wenigstens die Vermutungen, die er über die Natur der unendlich vielen Attribute hegte, wieder, so ist damit zugleich etwas über die zwischen ihnen bestehenden Verhältnisse ausgesagt: nämlich, daß er je zwei unter ihnen in ähnlicher Weise zusammengehörig dachte wie Denken und Ausdehnung. Auch seine Antwort oder vielmehr sein Nichtantworten auf eine Frage Tschirnhaus' kann man hierher beziehen. Dieser legt ihm die Frage vor, ob nicht auch Wesen mit drei oder vier Attributen denkbar seien, da doch Spinoza den Satz aufstelle, daß ein Wesen um so mehr Attribute haben müsse, je mehr Realität es habe. Spinoza stellt dies nicht direkt in Abrede, sondern verweist nur darauf, daß er eine solche Behauptung nicht als Prämisse brauche (63. und 64. Brief). Aber er hätte es doch einfach zugeben können, wenn es seiner Meinung entsprochen hätte.

Daß damit die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der unendlich vielen Attribute erledigt wäre und keine weiteren Schwierigkeiten blieben, wird man allerdings nicht zugeben können. Denn es fehlt sozusagen die Querverbindung aller dieser unendlich vielen Paare. Wir erhalten statt der juxtaponierten Attribute zunächst scheinbar doch nur juxtaponierte Attributenpaare.

Aber hier könnte man auf mehrfache Weise der Lehre zu Hilfe kommen, um diese Querverbindungen herzustellen. Zuerst etwa so: Jeder Intention sind zwei Mannigfaltigkeiten und jeder Mannigfaltigkeit zwei Intentionen zugeordnet. Aber jedes psychoide Einzelding ist nur die Idee der Modi einer einzigen Mannigfaltigkeit; so der menschliche Geist die Idee der Modi der Ausdehnung. Wir hätten gleichsam, um wieder das Symbol des Kreises

¹ Ebenda S. 121. Bd. 57, S. 258.

zu benutzen, folgendes Bild, das nach beiden Seiten ins Unendliche fortzusetzen wäre:



Der menschliche Geist (überhaupt der Geist im empirischen Sinn, alles Psychische in der uns gegebenen Welt) samt seinem primären Inhalt wäre durch einen dieser Kreise definiert. Alle übrigen Psychoide würden Analoga darstellen. Dieselbe Idee, die, auf die Ausdehnung gerichtet, menschlicher Geist genannt wird, konstituiert, auf eine andere, uns unbekannte, Mannigfaltigkeit gerichtet, ein bloßes Analogon des Geistes. Auf die nämliche Mannigfaltigkeit ist dann wieder eine uns unbekannte Intention gerichtet, die wieder ein neues Analogon darstellt usw. Um in einer Lieblingswendung Spinozas zu sprechen: Dieselbe Intention, insofern (quatenus) sie die Ausdehnung zum Objekte hat, ist menschlicher Geist, insofern aber die benachbarte Mannigfaltigkeit, ist sie nur ein Analogon davon, gehört sie einem anderen Attributenkomplex an.

Es ließe sich dies aber noch so erweitern, daß man jeder Intention sogar unendlich viele Mannigfaltigkeiten zugeordnet dächte und umgekehrt. Das Denken würde dann, wie bei Tschirnhaus' Fassung, ein Mittelpunkt sein für eine Peripherie unzähliger Mannigfaltigkeiten, unter denen die Ausdehnung eine wäre, jede von diesen aber wieder ein Mittelpunkt für eine Peripherie unzähliger Intentionen, unter denen das Denken eine wäre. Die göttlichen Attribute wären dann ein Unendliches höherer Ordnung. Der Geist als die Idee der Modi der Ausdehnung wäre hier gegeben durch einen Radius eines dieser Kreise. Jeder andere Radius entspräche einem Analogon dazu, das zwei andere Attribute unter sich verknüpfte.

Für diese beiden Anschauungen würde sich die durchgängige Parallelität der Veränderungen innerhalb der einzelnen Attribute ex constructione ergeben. Denn von einem einzigen realen Attribut, wie unserer Ausdehnung, müßte die immanente Gesetzlichkeit mit logischer Notwendigkeit auf das ideale bzw. die idealen Attribute übergehen, die ihm zugeordnet sind, und wieder von jedem dieser Attribute auf das reale oder die realen, denen es zugeordnet ist. Und so würde alles mit allem in Wesensverbindung stehen. Gilt

die Parallelität auch nur innerhalb eines Paares, wie Ausdehnung und Denken, und gehört jedes Glied dieses Paares zugleich einem benachbarten Paar an, so muß notwendig die Ordnung und Verknüpfung der Modi auch in diesem die nämliche sein, und so überhaupt. Damit erhielt Spinozas Bemerkung im Scholion des 7. Lehrsatzes: »et idem de aliis atributis intelligo« ihre volle Rechtfertigung.

Aber freilich: Positives wüßte ich nicht dafür beizubringen, daß Spinoza sich das Verhältnis in einer von diesen Weisen zurechtgelegt hätte. Man kann nur sagen, daß solche Möglichkeiten in der Richtung seiner Gedanken gelegen haben müssen. Aber er selbst scheint sich bewußt gewesen zu sein, daß sein System in dieser Beziehung nicht fertig geworden war; wie er denn das Scholion mit dem Bekenntnis schließt: *nec impraesentiarum haec clarius possum explicare*«. Vielleicht lag seinem mathematikliebenden Geist auch der Gedanke nicht fern, daß sämtliche Mannigfaltigkeiten untereinander und ebenso sämtliche Intentionen untereinander nur Glieder einer unendlichen Reihe seien, in die sich das Wesen des Absoluten gesetzmäßig auseinanderlegt. Auch so wäre eine unzerreißbare Kette gebildet.

Die bloße Berufung auf die Einheit der göttlichen Substanz dagegen würde nur dann eine wirkliche Gewähr für die einheitliche Verknüpfung aller Attribute und für die Parallelität ihrer Gesetzmäßigkeiten bedeuten, wenn die Substanz als etwas die Attribute Durchdringendes und sich wie ein gemeinsames Band durch sie Hindurchziehendes gedacht würde. Mit der Gleichung: »Substanz = sämtliche Attribute« würde dies aber nicht stimmen, und darum erschien es geboten, sich die Möglichkeiten zu vergegenwärtigen, die Spinoza auch ohne Änderung seines Substanzbegriffes gestatten würden, an der Einheit Gottes oder des Weltganzen festzuhalten, mögen sie ihm auch nur dunkel vorgeschwebt haben und in sich selbst bei weiterer Verfolgung wieder zu neuen Schwierigkeiten führen.

5. Der Zentralgedanke des Spinozismus.

Zum Schlusse möge betont werden, wie sehr die identische Gesetzmäßigkeit der Veränderungen innerhalb der unendlichen Vielheit der Attribute im Mittelpunkte der spinozistischen Philosophie steht. Darin allein, nicht in der absoluten Einfachheit der göttlichen Natur, liegt Spinozas Monismus beschlossen. Man kann beinahe sagen, die einheitliche Welt-

gesetzlichkeit sei ihm die göttliche Substanz. Jedenfalls ist sie ihm unter allen Eigenschaften des göttlichen Wesens die wichtigste.

Es war seine Überzeugung, daß das Attribut der Ausdehnung und die Kenntnis seiner Gesetzlichkeiten allein schon genüge, um daraus nicht bloß die Gesetzlichkeit des Denkens, sondern auch die aller übrigen uns unbekanntem Attribute, also die gesamte Weltgesetzlichkeit, zu erkennen. Man könne, lehrt er nachdrücklich, aus jedem Attribut die Substanz erkennen. Jedes drücke ihre ewige und unendliche Wesenheit vollständig aus, obgleich keines mit einem anderen identisch sei. Die innere Strukturgesetzlichkeit, auf die unsere Erkenntnis zielt, ist eben in allen die gleiche¹. In diesem Sinne sagt er gelegentlich auch, die Attribute seien nur verschiedene Definitionen der Substanz.

Schien durch die unendliche Vielheit der unbekanntem Attribute der Rationalismus, der eine erschöpfende Welterkenntnis fordert, preisgegeben, so ist er auf diesem Wege für Spinoza rehabilitiert und mit ihm zugleich der Naturalismus, dem die Naturgesetzlichkeit die Weltgesetzlichkeit überhaupt bedeutet.

Nur dann, wenn man den wesentlichsten Charakter der göttlichen Substanz und jedes einzelnen Attributs in der einen, immanenten Gesetzlichkeit sucht, gewinnt auch die Lehre von der Erkenntnis *sub specie aeternitatis* ihren wahren Sinn. Spinoza behauptet, daß jede Vorstellung eines einzelnen wirklich existierenden Körpers bereits die ewige und unendliche Wesenheit Gottes in sich schließe. Wir brauchen uns nur vom einzelnen Modus zum Attribut zu erheben, dem er angehört, um Gott in ihm zu erkennen. Verstände er unter dem Attribut der Ausdehnung nichts weiter als den Allgemeinbegriff der allen Körpern gemeinsamen Eigenschaft, ausgedehnt zu sein, so gäbe es doch kaum eine wertlosere, inhaltsärmere Erkenntnis als diese, den leeren Begriff des leeren Raumes. Anders wenn die »*infinita Dei potentia*«, die unerschöpfliche Fülle der potentiell in der Ausdehnung eingeschlossenen Gesetzmäßigkeiten, der Beziehungen, Gestalten und Ver-

¹ Schon diese Identität der Gesetze verbietet uns, mit Kuno Fischer die Attribute als Kräfte zu fassen, wenigstens als Kräfte im Sinne der heutigen Naturwissenschaft, da für die Verschiedenheit von Kräften gerade die Verschiedenheit ihrer gesetzlichen Wirkungsweise das Maßgebende ist. Aber es kommt natürlich darauf an, was man unter Kräften versteht. Sofern Spinoza die Modi aus den Attributen hervorgehen, durch sie verursachen läßt, kann man sie auch als Kräfte bezeichnen, wie er dies selbst im Kurzen Traktat noch getan hat.

änderungen darunter verstanden wird. Das war es doch auch, was unsere klassischen Dichter und Schleiermacher zu Spinoza hinzog. Die bloße Subsumtion aller Dinge unter einunddenselben leeren Allgemeinbegriff hätte wenig Anziehung auf sie ausgeübt.

Wie weit man in solcher Ausdeutung der starren, immer in gleichen Ausdrücken wiederkehrenden Formeln seiner Darstellung gehen darf, ohne die geschichtliche Wahrheit zu verletzen, kann allerdings gefragt werden, wird sich aber niemals ganz bestimmt entscheiden lassen. Man hat dabei namentlich mit dem Umstande zu rechnen, daß die Definition der Substanz als der Summe oder des Ganzen der Attribute von Spinoza selbst nicht stets in diesem strengen Sinne festgehalten wurde. Denn wenn er am Schlusse der Ethik den amor intellectualis Dei als einen Teil der unendlichen Liebe bezeichnet, mit der Gott sich selbst liebt, so schreibt er Gott Selbstliebe und damit auch (zufolge seiner Affektenlehre) Selbsterkenntnis zu. Dasselbe hat man aus anderen Stellen gefolgert, und kurz vor seinem Tode hat es Spinoza in einem Brief an Oldenburg (Ep. 75) direkt ausgesprochen. Dann muß also jene Gesamtheit der Attribute selbst wieder Gegenstand eines darauf gerichteten unendlichen Denkaktes sein und damit das Attribut des Denkens alle anderen umspannen und durchdringen. Man kommt so doch zur Definition der Substanz als eines alle Attribute Durchdringenden, in allem sich Regenden, allem immanent zugrunde Liegenden. Das ist ja auch der eigentliche Sinn pantheistischer und panentheistischer Weltanschauung, während die Definition Gottes als der Gesamtheit der Attribute Gott und Welt einfach identifiziert und ebensowohl als Atheismus bezeichnet werden kann. Diese Alternative hat sich aber Spinoza allem Anscheine nach nicht klar vorgelegt, oder er ist von der Grundlegung bis zum Abschlusse der Ethik unmerklich aus der einen zur anderen Auffassung übergegangen. Die innere Folgerichtigkeit des Systems freilich mußte darunter leiden. Denn dieses kennt keine Substanz neben den Attributen, kein Übergewicht eines einzelnen Attributs über die anderen und kein Erkennen, das nicht in dem Attribut des Denkens schon inbegriffen wäre. Die Inkonsequenz ließe sich nur vermeiden oder vermindern, wenn hier von Erkenntnis in einem anderen Sinne gesprochen würde, als es dem Attribut Cogitare entspricht, was aber wieder nach anderen Richtungen zu Unzuträglichkeiten führen würde.

Mit Sicherheit geht aus dem Gesamteindruck seiner Darstellung wie dem Wortlaut und dem Tone vieler einzelner Ausführungen dies eine hervor, daß nicht der Parallelismus der Attribute an sich, auch nicht der pantheistische Monismus an sich, sondern die Überzeugung von der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit des Weltlaufes einschließlich aller menschlichen Begebenheiten und Handlungen, alles Denkens und Wollens, Liebens und Hassens der Mittelpunkt von Spinozas Weltanschauung war. Sein Monismus verdient den Namen, wie schließlich jeder, nur sehr *cum grano salis*, sein Parallelismus wird durch den erkenntnistheoretischen Primat der Ausdehnung eingeschränkt und ist ihm überhaupt nur darum wichtig, weil damit die ausnahmslose Naturgesetzmäßigkeit der Ereignisse von dem Attribut der Ausdehnung auf alle übrigen übergeht. Die Notwendigkeit des Geschehens selbst aber steht ihm unbedingt und um ihrer selbst willen fest. Zu diesem Gedanken hatte er sich in der Jugend aus äußeren und inneren Bedrängnissen durchgerungen und darin seinen Frieden gefunden. Er ward ihm gleichsam die Formel für den Gleichgewichtszustand der menschlichen Seele gegenüber der Welt und dem Leben¹. Und zwar ist diese Notwendigkeit für Spinoza nicht, wie für seinen philosophischen Gegner Leibniz oder für die Stoa, deren Lehre und Geist sonst im 17. Jahrhundert weit hin nachwirkt², eine einsichtige, von einer höchsten Intelligenz erkannte und anerkannte, sondern (prinzipiell wenigstens) eine blinde. Wenn er die Kausalität mit der logischen Folge identifiziert, so bedeutet dies doch nicht, daß der Prozeß der Bewirkung ein Vorgang des Schließens selbst wäre, sondern nur daß ein Sachverhalt durch einen anderen in der Weise bedingt ist, wie der Inhalt eines Schlußsatzes durch den der Prämissen.

¹ Siehe den Anfang der Schrift *De intellectus emendatione* und dazu *Eth. V, 6*: „Quatenus Mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur.“

Bezeichnend ist, daß im Kurzen Traktat I, c. 4 unter den Eigenschaften Gottes als erste die Notwendigkeit seines Wirkens angeführt und behandelt wird. Dazu wird man in der Scholastik schwerlich ein Seitenstück finden. Im übrigen sind Belege zu diesem Punkt überflüssig — man müßte fast jede Seite zitieren.

² Hierüber vgl. besonders Diltheys Ausführungen im II. Bande seiner gesammelten Schriften (1914). Nach S. 285 ff. ist es sehr wahrscheinlich, daß die Stoa durch Vermittlung der niederländischen Humanisten, z. B. des Lipsius, aber auch durch Telesio und Hobbes auf Spinoza eingewirkt hat.

Bleibe Not
Lust

Es bedeutet nicht ein Concludere, sondern nur ein Sequi¹. Nur durch die blinde Notwendigkeit alles Geschehens erachtete er die quälende Frage nach dem Warum als definitiv abgeschnitten. Auch die Lehre von der Selbsterkenntnis Gottes vermag den prinzipiellen Ausschluß der lebendigen Vernunft aus den »Wurzeln aller Dinge« nur scheinbar zu mildern. Denn diese Selbsterkenntnis ist eben nur die Selbstspiegelung des in sämtlichen Attributen identisch abrollenden Weltprozesses, der aber in keiner Weise aus ihr folgt. Sie ist nur ein Zuschauen, nicht ein Bewirken². Vor allem aber: das Weltgeschehen verwirklicht keinen Sinn, Zweck oder Wert. Die Welt ist ein System der Geometrie, und in der Geometrie hat der Begriff des Guten keine Stelle. Jede Art von Teleologie, auch die weitherzigste wie die Lessings, Herders, Goethes, bleibt grundsätzlich ausgeschlossen. In diesem Punkte gestattet die Lehre Spinozas nirgends auch nur von fern eine mildere Deutung oder Konzession. Die unverbrüchliche, auf sich selbst beruhende, sich selbst genügende Notwendigkeit alles Seins und Geschehens ist der stahlharte Kern seiner Weltanschauung.

¹ Allerdings gebraucht Spinoza einmal beide Ausdrücke in Verbindung miteinander. II, 6, cor.: eodem modo eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur et concluduntur ac ideas ex attributo Cogitationis consequi ostendimus.

² II, 6, cor.: Esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit.

Inhalt.

	Seite
I. Der Parallelismus der Modi innerhalb der Attribute Ausdehnung und Denken ...	3
1. Die Beweisführung für den Parallelitätssatz Eth. II, pr. 7	3
2. Akt und Inhalt gemäß aristotelisch-scholastischer Psychologie	9
3. Denken und Ausdehnung = Akt und Inhalt	18
4. Geist und Körper nach Eth. II, pr. 11 ff.	28
5. Wahrheit und Falschheit nach Eth. II, pr. 32 ff.	32
6. Die spinozistische und die gegenwärtige Parallelitätslehre	34
II. Die unzähligen Attribute	38
1. Möglichkeit einer aktuell unendlichen Zahl	40
2. Die Vielzahl der Attribute und die Einfachheit Gottes	42
3. Die unendlich vielen Attribute als Analoga von Denken und Ausdehnung..	44
4. Wesensverknüpfung aller Attributenpaare	50
5. Der Zentralgedanke des Spinozismus	52