

Pol czone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF

U.2527



39002527000000

STAN. VON DUNIN BORKOWSKI

SPINOZA

NACH DREIHUNDERT JAHREN

STAN. v. DUNIN BORKOWSKI S. J.

SPINOZA NACH DREIHUNDERT JAHREN

*

UNIVERSITY OF WISCONSIN
LIBRARY OF THE HISTORY OF SCIENCE

SPINOZA

NACH DREIHUNDERT
JAHREN

VON

STAN. von DUNIN BORKOWSKI S. J.



1

9

3

2

~~No. 1569.~~

~~1063~~

FERD. DÜMMLERS VERLAG · BERLIN u. BONN
<http://rcin.org.pl/ifis>



~~1069/~~

~~1568~~

2527

H-121025

Gedruckt bei Ludwig Leopold in Bonn.

<http://rcin.org.pl/ifis>

DER PLAN

	Seite
<i>VON DEN AHNEN</i>	9

*

<i>DER MENSCH UND DER DENKER</i>	23
--	----

*

<i>DER NACHLASS</i>	51
-------------------------------	----

*

<i>DIE ERBSCHAFT</i>	103
--------------------------------	-----

*

<i>BUCHKUNDLICHE NACHSCHAU</i>	194
--	-----

*

EINGANG

FÜR FREUNDE IN DEN RÄUMEN DER Spinozaforschung wurde dieses Büchlein zum 300 jährigen Geburtstag des Philosophen geschrieben. Es setzt alle bisherigen Arbeiten zu Spinozas Leben und Lehre voraus; am Rande gleichsam des bereits entdeckten Landes stehend, schweift es von dieser Bannmeile vorsichtig tastend in weniger bekannte Striche aus; es fahndet zumal nach den psychologischen Zusammenhängen der Lehre mit dem Leben, der persönlichen Denkform mit dem System, und im Abschnitt über die „Erbschaft“ nach einer Art entwicklungsgeschichtlichen Aufbaus des Schrifttums um Spinoza. Das von mir in den Stimmen der Zeit (Bd. 121 [1931], 196—209) aufgestellte Gesetz der Ganzheit kommt zur Anwendung, wenn sich auch die kurze und gedrängte Darstellung gegen seine ausführliche Begründung in unzähligen Einzelfällen wehrt.

Einen breiten Raum nimmt der Umriß des Lehrgehaltes ein; er weicht, nach Aufbau und Inhalt, von allen bisherigen Auffassungen nicht unbedeutend ab.

Alles das sind aber nur vorläufige Kundschafterschritte, Vorboten eines umfassenden Planes, dem das Jahr 1932 zu früh kam.

Dem Reichtum und der unerschöpflichen Gastlichkeit der Bibliothek Dr. Carl Gebhardts verdankt diese Schrift Studien und Stunden, die an Anregungen nicht weniger fruchtbar waren, als sie schön sind in der Erinnerung.

Trotz seines faltenreichen fachmännischen Gesichtes, dem allerdings die Strenge gelehrter Beilagen erlassen wurde, ist das Büchlein, wie ich hoffe, für jeden, der genaueres um Spinoza wissen will, und auch für die Fachgelehrten, keine unbrauchbare Gabe.

*

VON DEN AHNEN

MEHRERE ESPINOSAS WAREN VON Vidigueira in Portugal über Nantes nach Amsterdam und Rotterdam eingereist. Eine Frau aus der Familie kam aus Bordeaux, eine andere aus Lissabon. Baruch de Spinozas Großvater Abraham Espinosa, ein reicher Mann, und des Philosophen Vater, Michael, sind nach dem Ausweis der Amsterdamer Archive aus Vidigueira gebürtig. Ob frühere Ahnen doch nicht vielleicht über die Grenzen des spanischen Galicien herübergewandert waren, oder aus Burgos stammten, weiß kein Mensch, der nicht mehr weiß, als er wissen kann.

Das bisher so schweigsame Archiv „Misericordia“ im portugiesischen Vidigueira ist auf meinen Anruf laut geworden. In liebenswürdiger Weise antwortete mir am 12. Oktober 1931 der Provedor da Misericordia, Dr. Francisco Pulido Garcia, die Archive Vidigueiras seien bis in das 17. Jahrhundert hinein Opfer einer Feuersbrunst geworden. Die Espinozas, wären, meint er, als Nichtchristen nicht Mitglieder (irmãos) jener Bruderschaft „Misericordia“ gewesen, die so reiche Archive überall in Portugal besaß. Aber auch sonst lasse sich in Vidigueira keine Spur der Familie finden. Anders in Beja. Dort ist eine Großkaufmannsfamilie Espinosa nachweisbar. Sie sei aus Spanien als Opfer der Verbannung dahingekommen. Beja war

der Hauptort des Distriktes und ungefähr zwanzig Kilometer von Vidigueira entfernt. Für den Handel bot es natürlich weit günstigere Aussichten. So ist es denn wahrscheinlich, daß die Espinozas eine Filiale in Vidigueira unterhielten, und daß einzelne aus der Familie dort wohnten.

Diesen Feststellungen gegenüber muß man sich aber an andere Tatsachen erinnern. Es mögen ja jüdisch-treue Espinozas gegen Ende des 15. Jahrhunderts aus Spanien, als Opfer der Verbannung, nach Portugal eingewandert sein. Sie wären dann, wie andere Juden, wohlwollend aufgenommen worden. Aber diese Duldung war von ganz kurzer Dauer. Bereits bei der Verlobung Manuels I. mit einer Tochter Fernandos und Isabellas mußten die gläubigen Juden, einer Vertragsklausel entsprechend, das Land räumen oder sich taufen lassen. Nach 1496 gab es in Portugal keine öffentlich anerkannten Juden mehr. Die in Beja und Vidigueira im 16. und 17. Jahrhundert ansässigen Espinozas waren daher ganz bestimmt Neuchristen, wenn auch vielleicht nur dem Scheine nach. Hatten einige aus der Familie bereits 1496 und 1497, ihrem Glauben treu, das Land verlassen, so kann von einer Einwanderung nach Frankreich und den Niederlanden jedenfalls keine Rede sein; sie mögen Italien oder die Türkei aufgesucht haben.

Die aus Beja und Vidigueira im 16. und 17. Jahrhundert nach Nantes und nach Amsterdam ausreisenden marranischen Espinozas werden nicht

bloß wegen der Gefahr ihres Scheinchristentums, sondern auch vom wirtschaftlichen Aufstieg Hollands angezogen, Portugal verlassen haben. Übrigens gab es unter den Espinozas auch ganz überzeugte Neuchristen. Man entdeckt das, wenn man sich in Nantes umsieht. Freudenthal hatte bereits auf einiges Spinoza-Kundliche aufmerksam gemacht. Dann stellte Herr Mathorez, der Archivdirektor von Nantes, auf mein Ersuchen, vor Jahren bereits, neue Nachforschungen (frühere waren ergebnislos verlaufen) in seiner Stadt an. Er schrieb mir darüber: In Nantes findet man seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts zahlreiche begüterte und einflußreiche Glieder einer Familie d'Espinoze. Es waren Christen. (Ob es lauter Neuchristen waren, möchte ich fragen.) Sie bekleideten mehrmals wichtige Gemeindeämter. Bereits 1537 leiht ein Peter d'Espinoze der Stadt Nantes Geld. Seit 1598 wurden andere aus Burgos stammende d'Espinozas in Nantes eingebürgert, so z. B. Jakob und Peter Despinoze, Söhne eines Jakob aus Burgos; im Jahre 1598 waren sie seit 27 oder 28 Jahren in Nantes angesiedelt. Die Akten erzählen auch von einem Michael d'Espinoze, getauft am 12. 10. 1589 und 1658 bei den Franziskanern begraben. Der Zusammenhang dieser Familie mit jenen Nantener Espinosas, die nach Amsterdam zogen und offenbar zur Verwandtschaft Baruchs gehörten, ist leider nicht aufgeklärt.

Die Einflüsse des Stammes und der Familie, als einer Einheitsgröße, die fortwirkt und irgend-

wie im Einzelglied lebendig wird, gering anzuschlagen, verriete eine unkluge Gleichgültigkeit. Sind diese Wege unerforschlich, so sieht man von ihnen mit Bedauern ab; weil mit dem Bewußtsein eines empfindlichen Mangels. Scheinen sich Zugänge zu öffnen, wird man keine Spur unbeachtet lassen. Das ist bei Spinoza der Fall. Aber erst ganz enge Lichtspalten tun sich auf; daß sie sich mit der Zeit erweitern, ist nicht unwahrscheinlich. Dann werden die Ahnen das Charakterbild Spinozas erhellen und selbst gewisse Züge seines Denkens verständlicher machen. Heute gehen wir noch auf unserem vorläufig wenig aussichtslosem Pfadspüren, wenn man will, ins Ungewisse. Richtig aber ist der Weg; möglicherweise verliert er sich zuletzt doch und versandet, ohne die Mündung zu finden, die wir erhofften. So lang er läuft, wird man um des wahrscheinlichen Gewinnes willen, das Ungemach des Marsches ertragen.

*

Etwas von der besten portugiesischen Wesensart in Spinoza aufzudecken, ist einladend genug.

Vom spanischen unausgeglichenen Ringen zwischen Idealismus und Realismus, vom Sieg der Affekte über das gewaltsam niedergehaltene Maß der Vernunft ist Spinoza kaum berührt. Ihn kennzeichnet die weichere, einseitigen Übertreibungen abgewandte, nach Ebenmaß suchende Geistes- und Gemütsrichtung des Portugiesen, wie sie von Ca-

rolina Michaelis de Vasconcellos in ihrer Geschichte der portugiesischen Literatur unnachahmlich geschildert wurde. Kein starres Abschließen gegen Fremdes; im Gegenteil, ein offenes Tor für Stimmen und Rufe von außen, die aber weniger das Merkmal des Einflusses tragen, als vielmehr das Siegel einer Eingebung, welche zur schöpferischen Geburt des Eigenen befähigt.

Uns aber scheint noch eine andere Seite portugiesischen Sonderwesens einen hellen Tag vergleichsfreudiger Lichter über Spinoza als Portugiesen auszubreiten. Sie weist weit weniger als die erste französische Einschlag auf.

Philosophische Begriffe und Wortbildungen, Ideengruppen und Denkreihen zumal, und dann vor allem das Denkganze und die Beziehungen von Philosophie und Leben darf man vom Ahnenbild und vom Völkischen ebensowenig trennen wie die Denkformen eines Philosophen von seinem persönlichen Wesen und Charakter. Man versuche es nur einmal bei Kungtse und Laotse, bei Sokrates und Platon, bei Philo und Maimuni, Kant und Hegel — und gleich enthüllt sich ein Widersinn, den man bei Spinozas Beurteilung willig hinnimmt.

Der „heroische“ Portugiese, des 16. Jahrhunderts zumal, ein ganz ausgeprägter, eindeutig gezeichneter Typ, trug zwei Hauptmerkmale: einen außerordentlichen Drang, seine klare in die Tiefe gehende, aus Glauben und Wissen einheitlich geformte Erkenntnis von Welt und Menschen un-

mittelbar in Taten umzusetzen, und dazu zweitens, den starken Willen, keinerlei Gegensatz aufkommen zu lassen zwischen Einsichten und Leben. Alle im wahren Sinn großen Portugiesen des 16. und des beginnenden 17. Jahrhunderts, nicht die Abenteurer der Scheingröße — eine scheußliche Abart —, waren ausnahmslos so geprägt. Wir bewundern sie z. B. bei einem der größten Portugiesen der Zeit, Antonio Vieira. Aber beide Merkmale gehören zusammen, sie bilden die seelische Einheit eines planvollen und nachhaltig-zäh durchgreifenden Tatendranges, sie wurzeln in einer gemeinsamen seelischen Größe: Dem starken Bewußtsein einer mit innerer Notwendigkeit auf die nähere und entferntere Umwelt machtvoll ausströmenden, persönlich erlebten Einheit von klarer Erkenntnis und beglückender Lebensfülle. Nur in diesem Bau und Gefüge hebt sich die portugiesische heroische Eigenart ab von anderen ähnlichen gleichzeitigen oder zeitverschiedenen, bei denen der Tatendrang, bei manchen genialen Spaniern etwa, gerade aus der Unausgeglichenheit von Idealismus und Realismus, Affekt und Vernunft-erkenntnis, floß.

Auch Spinoza nahm an dieser einziggearteten inneren Schichtung und Lagerung portugiesischer Eigenart teil, in einer gewissen Abgeschlossenheit und Verschließung allerdings, bedingt durch die marranische Umgebung, die altjüdische Erziehung, den holländischen Umkreis und vielleicht auch westgotisch-spanisches Blut. Indes läßt sich, wenn

man den klaren Blick nicht durch Nebensachen verdirbt, die geschilderte Geistigkeit deutlich genug wahrnehmen.

Jenes erste Urbild portugiesischen Geistgefüges, das man kurz als „Tatwissen“ bezeichnen darf, beherrschte auch Spinozas ganzes Wesen. Als philosophische Richtung und als Aufgabe für die Menschheit.

Die portugiesischen Heroen der Zeit vollführten, sozusagen, unmittelbar ihre Einheitseinsicht von Glauben und Wissen. Etwas von diesem Tatgedanken drängte Spinoza, wie die neuere Forschung aufgedeckt hat, zu einem Umsatz seiner Lehre, zu einer Werbetätigkeit für die in eine philosophische „Religion“ mündende, seiner Meinung nach die ganze Menschheit befreiende und beglückende Erkenntnis eines mit wesenhafter, jeder Abhängigkeit baren Notwendigkeit wirkenden Allwesens. Ein ungeheurer Unterschied lag freilich darin, daß jene Männer aus der Grundstimmung eines Einklangs von Glauben und Wissen zur Tat an der Menschheit schritten, Spinoza aus bloßem philosophischen Denken. Darüber darf man aber das Gleichartige nicht übersehen: Eine in ihrem Grundwesen bereits tatschwangere Ganzheitsidee. Es ist ungemein wichtig, festzuhalten, daß Ganzheitseinsichten von ganz verschiedenem Inhalt, die alle in ihren Bereich fallenden Dinge zu einer umfassenden Größe zusammenschließen, schon als Ganzheitsform, abgesehen von ihrer sachlichen Füllung, ganz äh-

liche, psychologisch gleich gebaute Antriebe und Nötigungen zur Tat, zum „Tatwissen“, in sich bergen können. Bei allen großen Portugiesen der Zeit strömte der klarbewußte, mächtig ausgreifende Tatwille aus der Idee — meist eine Glaubens-Wissens-Einheit —, nicht umgekehrt. Psychologisch lag aber die starke Sehnsucht nach einem ungeheuren persönlichen Eingreifen zugrunde; kein Machthunger, ein Inbegriff von Kraftbewußtsein und anerkannter Menschheitsverpflichtung. Noch nicht vollbewußt freilich. Diese „Sehnsucht“ drängte ihrerseits zur Bildung von Ideen, oder besser gesagt von einer umfassenden Ganzheitsidee, welche dann gewaltiges Handeln unwiderstehlich wachrief.

Genau so auch, als Linie und Richtung, bei Spinoza. Nur daß die Tat innerhalb der Struktur des Spinozismus zunächst als das aus einer Ganzheitserkenntnis notwendig strömende persönliche, lebenbeherrschende Glück erschien. Das Eingreifen in das Weltgetriebe war dann nicht, wie bei jenen Männern, heldenhaft urgewaltig, sondern erzieherisch mitteilend. Es war im Wesentlichen eine philosophische, keine religiöse Größe; obwohl in diesem Willen zur Menschheitsbildung durch den Einbau in das unendliche Wesen ein religiöses Moment lag.

Auch von jenem zweiten Merkmal eines heroischen portugiesischen Zeitalters hatte Spinoza viel geerbt: Von der Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Leben, vom Kampfwillen

gegen jeden Gegensatz in beiden Reihen. Hier gewinnt man bei den überragenden Portugiesen sowohl wie bei Spinoza den Eindruck, daß ihnen dieser Drang nach Kongruenz von Wissen, (Glauben) und Leben nicht ursprünglich der Harmonie des Lebens (die vom „Glück“ im landläufigen Sinn genau zu unterscheiden ist) diene; er entsprang vielmehr in erster Linie dem Abscheu gegen jeden inneren Widerspruch. Daraus ergeben sich auch die Zusammenhänge zwischen diesem zweiten Merkmal und dem ersten, dem „Tatwissen“. In dem Beziehungskreis „Idee und Tat“ kann man die Tat als Aufgabe an der Menschheit und die Tat als Regelung des eigenen Lebens zu einer gemeinsamen Größe schließen und ebenso auch das aus der Idee unmittelbar gewaltig strömende Abbild der Idee als eigenes Leben und als Leben aller mit dem eigenen Streben verbundenen Menschen. Die Unmittelbarkeit dieser Ideeauswirkung bringt es mit sich, daß die Widerspruchslosigkeit, die den „Logos“ beherrscht, sich auch als erstes Element im Tatethos offenbart.

Eine rein beschauliche, theoretische Wahrheit, ohne Beziehung zum Genuß eines vollkommenen inneren Lebens-Friedens und zum beglückenden Besitz befreiender Mannestüchtigkeit, wie er sie sah und verstand, erschien dem Philosophen als ein seines Sinnes beraubtes Bruchstück. Er kannte nicht die trügerische Größe einer ganz beziehungslosen wissenschaftlichen Selbstlosigkeit.

Spinoza war immer überzeugt, daß eine Erkenntnis, bloß um ihrer selbst willen, nach seinem eigensten Weltbild, gegen die Ganzheitserfassung, gegen die Einheit von Wesen und Selbsterhaltungstrieb und gegen die sich notwendig auswirkende, nach dem Vollsinn eines den Einzelmenschen und die Menschheit umfassenden Glückes strebende Macht aller adäquaten Ideen unversöhnlich verstieß.

Idee und Tat in fester Gemeinschaft, Lehre und Leben in inniger Verbundenheit geben aber, weil in den verschiedensten Philosophien, auch abgesehen vom Inhalt, verschieden verkörpert, an sich noch kein bestimmtes, artlich gesondertes Eigenbild. Auf die Reihenfolge dieser Urelemente, auf ihren psychologischen Unterbau, auf die Denkform, aus der sie erstehen und aus der sie sich zusammenfügen, kommt alles an. Diese Geistigkeit, diese Denkart, soweit man sie losgelöst vom Inhalt bestimmen kann, gleichsam als einheitliche Methode für Idee und Tat, Leben und Lehre, haben wir genauer zu umgrenzen gesucht. —

Das Erstlingswerk des Philosophen, die „Korte Verhandeling“ kettet bereits die wahre Erkenntnis der unendlichen Substanz an eine vollkommene Lebensfülle, die sich im Besitz des Gottwesens durch Hingabe und genießende Liebe ausdrückt. Erkenntnis und Glück fließen hier bereits restlos ineinander. Der Schritt zur Tat, welche die ganze Menschheit in diese Glückserfüllung

durch das Begreifen der Ganzheit des Universums einbezieht, wird aber erst angedeutet. Der Weg zur Wahrheitserkenntnis, im Kurztraktat noch unklar gezeichnet, wird in der Abhandlung von der Richtigstellung der Vernunfturteile fest umrissen. Im theologisch-politischen und im staatkundlichen Traktat, in der Ethik und den Briefen bricht dann überall dieser Wille zur Tat, als einer Verpflichtung gegen die Menschheit durch; und zwar gerade in derjenigen Form, die wir auf den vorhergehenden Seiten gezeichnet haben.

Die Erkenntnis der Welt als einer Ganzheit, welche auf philosophischem Plan in verschiedenster Weise, ihrem Inhalt nach, aufgebaut werden kann, zwingt, auch bloß als Form der Totalität betrachtet, zu einem Ineinandergreifen von Idee und Tat, Lehre und Leben, die sich im gesamten späteren Schrifttum Spinozas offenbart; offenbart im portugiesischen Schnitt: Dunkler Drang zu einer weltbewegenden Ideenbildung, Durchdringung dieser noch unsystematischen und in ihrem Inhalt noch flüssigen Gedankenrichtung mit einem außerordentlichen Willen zur menscheitsformenden Tat, Abscheu vor jedem unausgeglichenen Gegensatz, und damit Einheit von Lehre und Leben, Eigenleben und Menschenbildung. Sobald die Ausführung dieser Geisteshaltung beginnt, muß der Inhalt der Idee einsetzen und sich voll durchsetzen. Und dieser Inhalt sprengt dann einige Flächen der Form.

*

Spanischen, jüdischen, marranischen, niederländischen Einströmungen könnten wir nicht nachgehen, ohne ein ganzes Buch zu schreiben. Über jüdische Merkmale steht das Wissenswerte im „Jungen De Spinoza“. Das Marranentum hat Gebhardt trefflich gezeichnet. Züge holländischer Art heben eigentlich alle neueren Biographen hervor. Nachzuholen wäre da freilich viel. Es wird sich nächstens hervorwagen. Um sich das spanisch Charakteristische richtig vorzustellen, liest man am besten Ludwig Pfandls ausgezeichnetes Buch „Spanische Kultur und Sitte des 16. und 17. Jahrhunderts“ (1924). Indes ist außerdem wohl noch Folgendes zu betonen: Ein spanisches Merkmal könnte das Geschick für das Philosophisch-Politische bei Spinoza sein, welches die neue Forschung mehr und mehr im spanischen Geist entdeckt. Sodann das Intuitive im philosophischen Denken, wobei der spanische Einschlag, im Gegensatz zum allgemein scholastischen, einer eingehenden Untersuchung wert wäre. Diese ist aber ganz neu zu beginnen. Die Schwierigkeit liegt in der Tatsache, daß der intuitive Bestandteil nicht bewußt in die Methode philosophischer Untersuchungen bei vielen großen spanischen Denkern einbezogen ist, ihnen aber tatsächlich zugrunde liegt. Diese weitläufige Nachprüfung fügt sich nicht in die Grenzen unseres Schriftchens.

Aber eine Endbetrachtung über andere Nationen scheint dennoch ihren Platz zu fordern. Bedeutende, im geschichtlichen Sinn große Männer

jener Zeit kamen zu ihrem Tatwillen, den sie als Selbsterziehung und als ihre Pflichtarbeit an der Menschheit faßten, aus einem ursprünglichen Macht- und Herrschaftsgedanken heraus, worin sich persönliche und nationale Wertgrößen zu einem einzigen Kreis zusammenschlossen, wobei sich auch die ungebrochene Einheit des eigenen Wesens erst formte, nachdem ungeheure Anstrengungen vorangegangen waren, die Welt dem geplanten Zweck dienstbar zu machen. Hier war also nicht eine theoretische Idee primär, sondern der Wille zur Macht; dieser entsprang der Überzeugung von einer Hierarchie der Machtverhältnisse, wobei dem eigenen Volk und dem persönlichen Geist die Führung zukam — eine praktische Annahme also, keine theoretische Erkenntnis. Man denke an Richelieu, Mazarin, an den vierzehnten Ludwig. Darin prägt sich eine wesentlich andere Mentalität aus als die eben gezeichnete, portugiesische.

Spanische Größen der Zeit brachten Außerordentliches zustande durch die zwischen Realismus und Idealismus geteilte Wirkungskraft; wobei einmal die Unausgeglichenheit beider Reihen, etwa bei Murillo, die Kräfte nach zwei Seiten frei machte, Kräfte, die sonst zur Synthese beider verbraucht worden wären. Es war aber noch ein anderer Prozeß möglich, den wir z. B. bei der größten Spanierin, der hl. Theresia, wahrnehmen. Auch in ihrem Wesen lagen Idealismus und Realismus nebeneinander, sie wirkten abgeschie-

den, jeder für sich; sie erscheinen aber nicht unausgeglichen im Sinn eines störenden Gegensatzes, sondern nur in der Richtung eines Nebeneinanderschreitens ohne gegenseitige Berührung; auf psychologischem Feld also gingen sie keinerlei Verschmelzung ein, wohl aber auf dem Feld religiöser Motivierungen des Handelns. Wiederum also etwas ganz Abgesondertes von der portugiesischen Art.

Die ungeheure Stoßkraft zur Tat bei dem Basken Ignatius von Loyola lag in der praktischen Idee der ritterlich treuen Gefolgschaft im Dienste des Königs Jesus Christus; eine sowohl in ihren psychologischen Voraussetzungen als auch in der Reihenfolge religiöser Beweggründe einzigartige Geistesart.

Ganz verschieden nimmt sich auch das Verhältnis von Idee und Wirken aus, wenn der Anstoß zur weltbewegenden Tat von einem bestimmten Plan ausgeht, dem sich dann das eigene Leben erst anpaßt; wir beobachten das bei italienischen Geistesgrößen der Zeit.

Eines wird jedenfalls aus diesen Andeutungen sichtbar: Es wäre geschichtlich falsch und gedanklich sinnlos, wenn man die Zusammenhänge von Idee und Tat, von Philosophie und Leben, nach einem einheitlichen Leisten behandelte, als bloße Tatsache ungeistig hinstellte, statt sie, wie es hier geschah, leider nur angerührt werden konnte, aus Geistesart und Denkrichtung abzuleiten.

DER MENSCH UND DER DENKER

DIE ERSTEN SEITEN DER ABHAND-
lung Spinozas über die „Verbesserung des
Verstandes“ haben ein selbstschilderndes Gepräge.
Ich habe diese Grundgesinnung jener wertvollen
Aufschlüsse immer, trotz aller Gegenansichten,
verteidigt, und nun scheinen neue Entdeckungen
dieser Einstellung Recht zu geben. Eine ausge-
zeichnete Einheit von Erkenntnis und Leben, von
Jugendeinflüssen und wachsender Reife, von Er-
leben und Denken hebt sich bei dieser Annahme
heraus. Der Weg des Philosophen wird natürlich
und klar. Das Legendarische verblaßt. Gewisse
unkontrollierbare Kleingassennachrichten bekom-
men einen greifbaren Sinn. Krampfhaftige Heilig-
sprechungen werden gegenstandslos. Über die
Sage siegt ungeschminkte Geschichte. Am Ein-
klang zwischen Leben und System rüttelt trotzdem
kein Einbrecher. Aber die gekünstelte Einheit
von Zeit und Ort hört in diesem Drama auf. Der
Mann ist im Jüngling nicht bereits fertig. Das
Leben ist nicht da vor den Einsichten. Die Af-
fekte kommen nicht niedergeworfen zur Welt.
Der Sieg der Freiheit über die Knechtschaft wird
nicht in der Wiege gefunden; er wird auch nicht
als Morgengabe, bei dem ersten anziehenden An-
blick der Braut-Bedürfnislosigkeit hingelegt. Das

Milieu zaubert ihn nicht hervor. Die Wahrheit offenbart sich erst selbst, nachdem man viele Gesichter des Irrtums entlarvt hat.

Nach einer mehr als 30jährigen Beschäftigung mit dem Philosophen und dem Menschen Spinoza kam ich zur Überzeugung, daß Lucas ungenau und unkritisch arbeitete und das Bild seines Helden arg verzeichnet hat. Man sollte nicht über Lucas urteilen ohne sichere Kenntnis der Gesetze geschichtlicher Methode und des gangbaren Zuschnittes damaliger Lebensbeschreibungen, im Aufbau, im Gußmuster, in der üblichen Handwerklichkeit. Eine Menge Wissen um das Zeitgenössische ist unumgänglich notwendig, um den Verfasser der Quintessenzen in seiner Werkstatt, vor seiner Leinwand mit seiner Farbenplatte richtig zu sehen. Daß zwei Dutzende barocker Biographien zu dieser Nachprüfung schon ausreichen, ist ein böses Mißverständnis.

Die Tatsachen, die Lucas vorführt, wird man im Allgemeinen nicht ablehnen; wußte er doch um einzelne Züge, die den andern Biographen unbekannt waren. Meistens muß man aber Lucas' Angaben psychologisch umformen; gewöhnlich überliefert er auch nur den Umriß einer Lage oder eines Sachverhaltes richtig; das Innerste, das eigentliche Sinngebende erfährt man nicht. Auch hat Lucas das Kraftvolle und Durchgreifende im Wesen Spinozas verweicht. Wie er im „Esprit“ den Spinozismus zu einem Allerwelts-Libertinismus verflüchtigt, ihn allen schöpferischen

Eigenwesens entkleidet (was jeder weiß, der in den Libertins-Handschriften der Zeit kein Fremdling ist), so hat er auch das „Leben“ nach einem Allgemeintyp gemodelt.

*

Spinoza gehörte zu jenen Menschen, vor denen die Wahrheit nicht bloß als ein Reich ewiger Geltungen steht, zu dem man sich ehrfürchtig verhält, sondern als ein innerer Besitz, dem man sich verpflichtet dünkt, für den man sich verantwortlich glaubt. Ihm war die Philosophie weniger eine Wissenschaft, als das Leben selbst; ihr Urquell lag im unendlichen „Selbstand“; aus ihm floß Wissen und Tat. Auch galt ihm die Wahrheit nicht einfach als eine Größe, der man sich tastend nähert; sie war für ihn eine Gewißheit, die ihm, wie er überzeugt war, zu eigen gehörte, unbedingte und unumstößliche. Und gerade weil er seine Lehre lebte und zufrieden lebte, glaubte er eine Wirklichkeitsbürgschaft in der Hand zu halten für die vorangehende Intuition jener lebensschaffenden Ideenfolge, die er schon, um sein eigenes Leben sinnvoll zu machen, verabsolutieren mußte. Ein Verhängnis, fraglos.

Man darf auch nicht vergessen, daß Spinoza vom jüdischen Bibelwissen ausgegangen war, für das er in seiner Jugend keinerlei unfehlbare Autorität gefunden hatte, und vom Talmudstudium, das ihn wie eine mißlungene Mischung von Glauben und Wissen anmutete. Seine Zuflucht war die

selbsterkämpfte Verstandeserkenntnis, die, wie er meinte, losgelöst von der Theorie des Alleins die Mannigfaltigkeit der Dinge ohne Möglichkeit und ohne Sinn ließ; die ohne das Gesetz der Allnotwendigkeit zum Skeptizismus, zu einer Welt der Zufälle, oder zu Gebilden der Phantasie führte. Sein Vertrauen zur unmittelbaren Intuition dieser zwei Grundwahrheiten versperrte ihm allerdings den Weg zur Erforschung anderer Möglichkeiten und zu vielen fruchtbaren Fragestellungen.

Auf diesem Standpunkt ist seine Härte zu erklären, wenn er auf einen vermeintlichen Irrtum stieß. Er war unversöhnlich gegen philosophische „Ansichten“ und unnachsichtig gegen philosophische „Anschauungen“. Allerdings nur solange er solche Gegenmeinungen las oder von ihnen hörte. Lernte er ihre Vertreter persönlich kennen und sah er bei ihnen einen reinen Willen zur Erkenntnis, so wurde er merkwürdig nachgiebig, nicht im Anerkennen, wohl aber im Ertragen. Nicht bloß aus Höflichkeit; er war auch wohlwollend, leutselig und menschenfreundlich. Er wollte niemand in seiner Überzeugung stören, zumal nicht in der religiösen; fand er aber Suchende, war er zur Hilfe bereit.

*

Bei aller Rücksicht und Freundlichkeit liebte er scharfe und spöttische Bemerkungen; er war witzig und, wie es scheint, schlagfertig; jedenfalls nicht der unbewegte Stoiker, den einige

aus ihm meißeln wollten. Schon gar nicht der Mann sanfter Gelassenheit, der alles unbewegt trug und kaum merkte, daß man ihn anstieß. Wenn er beleidigt war, konnte er gewaltig aufbegehren. Der Brief an seinen früheren Schüler Albert Burgh, der in seinem schlecht geleiteten Übereifer den Lehrer taktlos und grob angefahren hatte, antwortet im gleichen Ton; dieser Brief mußte den Neubekehrten in seinen innersten religiösen Überzeugungen aufs tiefste verletzen. Spinoza schont ihn nicht. Gerade das, was für Albert Burgh besonders heilig und die heißeste Herzensangelegenheit war, die Eucharistie, zieht Spinoza in den stärksten Ausdrücken ins Lächerliche. Er hatte sich offenbar in dieser Stunde dem Affekt überlassen, obwohl Burghs maßloser Brief bereits etwas zurücklag.

Übrigens hat man bisher übersehen, daß der Philosoph jene abstoßende Geschichte von der einem Pferd vorgeworfenen Hostie bei Quevedo gelesen hatte. Die Werke des Spaniers standen in seiner Bibliothek. Er fand den Bericht in einem flammenden Entrüstungsbrief Quevedos an Ludwig den XIII. von Frankreich (*Carta al Rey de Francia Luis XIII*; in der Ausgabe der *Obras* vom Jahre 1726, Bd. I, S. 200). Bei Quevedo (Bd. II, S. 151—178) las er auch den Vierkapitel-Aufsatz „*La cuna y la sepultura*“, mit dem die bisherigen Herausgeber des Auktionszettels der Spinozabücherei nichts anzufangen wußten. Das nur nebenbei.

Auch Spinozas aufsteigender Ingrimm bei de Witts Ermordung, der kaum zu bändigende Entschluß, sein Zornwort „ihr äußersten Barbaren“ dem Pöbel entgegenzurufen, zeugt von einem auf-lodernden Feuer, wenn eine große Stunde es an-fachte. Gewöhnlich drängte er aber heftige Af-fekte zurück. Nicht bloß aus kalter Erkenntnis; auch aus Selbstzucht „um Festigkeit zu lernen“. Dieses psychische Können war aber durch zwei Gesetze begrenzt: Durch die Theorie von der Not-wendigkeit, die den Einfluß der adäquaten Ideen auf die Affekte einschränkte, und sein Lehrstück über die Freude, der Spinoza an sich, ohne jede Beschränkung durch irgend ein Sittengesetz, eine lebensfördernde Rolle zuwies. Der rein herge-stellte, echte Affekt der Freude galt ihm als selbstherrlich. Das hat man nur zu oft über-sehen. Gewiß unterschied er sorgfältig zwischen der Freude aus adäquaten und der aus inadäqua-ten Ideen. Es scheint aber doch, daß er, auch un-abhängig von diesem Zusammenhang, eine Art un-mittelbarer E m p f i n d u n g einer lebensfördern-ten Freude angenommen hat. Sich dieser willig hinzugeben, erschien ihm als eine der Freiheits-errungenschaften, die im fünften Buch der Ethik durchbrechen. Diese intuitive Freude ist freilich, auch rein psychologisch betrachtet, eine frucht-bare Quelle möglicher Irrungen.

In seinen Überzeugungen war Spinoza nicht bloß unbestechlich, sondern auch unerbittlich. Man gewinnt den Eindruck, daß er seine Gegner

mehr verachtete als gelassen ertrug. Nicht als Menschen verachtete, natürlich, wohl aber als Wissende. Das schrieb er deutlich genug in einem Brief an Velthuysen (Br. 69). Überhaupt sind seine Briefe ein besseres Zeugnis als Lucas' Einblendungen. Harte Polemik mied er allerdings geflissentlich. Hatte er einmal seine Gründe vorgebracht und nicht überzeugt, so zog er sich zurück. Seinen Seelenfrieden und die Selbstzuversicht wollte er nicht stören lassen. Am Feind sich tätlich oder auch nur durch öffentliches Brandmarken zu rächen, lag ihm ganz fern. Das war weder Stumpfheit noch Saumsal; es reifte als Frucht der Erkenntnis.

Um seiner Studien und seiner Betrachtungen willen liebte Spinoza die Einsamkeit; einsiedlerisch war er aber nicht. Seine Gäste empfing er liebenswürdig und gönnte ihnen viel Zeit; da war er gesprächig, mitteilend, und doch auch klug zurückhaltend. Wenn es sein mußte, konnte er sich selbst tagelang in einer fröhlichen Gesellschaft ungezwungen, mit ungekünstelter Anteilnahme bewegen.

Bei seiner abstrakt philosophischen Einstellung war er doch auch ein ausnehmend politischer Kopf, der nicht bloß die Theorien beherrschte, sondern auch ihre Anwendung auf Staatsformen und Staatsklugheit klar durchschaute. Vielleicht war das ein spanischer Anteil.

Den eigentlichen Grund der Ehelosigkeit Spinozas kennen wir nicht. Die Vermutungen der

Biographen besagen nicht viel. Auch sein tieferes Empfindungsleben liegt ganz im Dunkel. Daß aber der Mangel an Liebe in der Familie ohne Spuren geblieben sein soll, ist unwahrscheinlich.

Man hat sein Vergnügen am Kampf zwischen Spinnen und ihrer Beute als Empfindungshärte und als Kleinlichkeit des Zeitvertreibes bezeichnet. Das sind doch wohl unbegründete Anklagen.

Aber viele Seiten seines Wesens stehen tief im Schatten. Denn Spinoza blieb doch ein Geheimnis auch für Freunde. Eine schwer verschlossene Natur mit der scheinbar unbefangenen Ironie solcher Menschen; auf seinem Antlitz lasen das scheinbar Aufgeschlossene alle Besucher und Bekannten von lebenswürdiger Menschenunkenntnis; er trug aber Rätsel in sich, die er niemand offenbarte, die niemand löste, und die er sogar in sein Schrifttum verwob: Auch hier gilt der Gleichklang von Leben und Lehre.

Trotz aller Versuche, mich selbst vom Gegenteil zu überzeugen, drängten mich die vorliegenden Tatsachen widerwillig zur Annahme, daß Spinoza kein Verhältnis zum Schönen gefunden hat. Da werden viele widersprechen. Aber keine Gegenansichten brachten bisher durchschlagende Gründe; und die Lehrstücke des Philosophen über das Wesen des Schönen, verflüchtigen es zum Nützlichen und Physiologischen und heben es damit auf. Gern sähe ich mich schlagend widerlegt.

Alles, was der Philosoph über die Liebe zu irgend einem endlichen Wesen dachte, findet man

in seiner Definition der Liebe, die keines Kommentars bedarf, ausgedrückt: „Liebe ist Freude, begleitet von der Idee ihrer äußeren Ursache.“ Vielleicht hat er auch auf diesem Gebiet die Gemütsseite übersehen.

Der religiöse Mensch Spinoza hatte ein zweifaches Gesicht; man kann den Mann nicht verstehen, wenn man dieses Doppelantlitz nicht sieht. Spinoza spricht von einer intellektuellen Liebe zum unendlichen Wesen. Das war keine Redensart und keine bloße Metapher. Die Abhängigkeit von der Gottsubstanz bejahte er anerkennend und unterwarf sich ihr. Er fand sein Glück im Gedanken, daß die notwendigen, d. h. im Wesen Gottes unabänderlich begründeten Wirkungen die einzig möglichen seien, denen sich der Mensch gelassen und freudig hingeben müsse. Diese Vollkenntnis fiel bei ihm mit der Lebensfülle des Weisen zusammen. Es ist aber unmöglich, die Gemütsseite des Religiösen in ihm ausschließlich aus dieser kalten Vernunftkenntnis abzuleiten. Mag sein, daß das genießende Ruhen in der Liebe zum Unendlichen, dem die erste Jugendschrift so beredten Ausdruck verleiht, in späteren Jahren etwas verblaßte. Ganz starb sie niemals. Man hat den Eindruck, daß der Mann, der jeden inneren Widerspruch verabscheute, einen gewissen Gegensatz empfand zwischen diesem Zug des Gemütes und dem rein verstandesmäßigen Verhältnis zum Weltganzen, und daß er deshalb über dieses innere Geheimnis, das er nicht vollkommen ent-

rätselfn konnte, tiefsinnig und vielleicht nicht ohne Staunen schwieg.

*

Mit der bloßen Tatsache, daß Spinoza einfach und genügsam gelebt hat, wie Tausende zu allen Zeiten, ist nicht eben viel gewonnen. Klärung bringt schon der schlicht bürgerliche Zuschnitt spanischer und holländischer Gewohnheiten jener Tage. Dann hört die etwas zeitunkundige Verwunderung auf. Die Gesinnung des Philosophen enthüllt sich in der selbstbiographischen Einleitung seiner noëtischen Abhandlung.

Um aber den innersten Sinn dieser freiwilligen Genügsamkeit, nicht nach einem allgemeinen Musterguß oder nach anders gerichteten, wenn auch fest und klar geformten Idealen zu beurteilen, sondern sie in ihrer Spinoza-Eigenart in ihrer tiefsten Wurzel zu erfassen, muß man sie in Zusammenhang bringen mit drei Grundgleichungen des Spinozistischen Lehrsystems, Macht - Recht, Notwendigkeit - Freiheit, und mit der von ihm nachdrücklich verteidigten Beziehung zwischen ethischem Selbstbesitz und metaphysischer Abhängigkeit. Wir haben hier diese Verknüpfungen zu untersuchen und gleichsam neu zu entdecken.

Macht und Recht finden sich in vollendeter Harmonie und Einheit, wie Spinoza lehrte, nur in der unendlichen Substanz. Bei den Menschen der Urzeit bringen sie Streit und Krieg. Bei der Schaffung und Ausbildung des Staatswesens wird

ein relativer Ausgleich von Macht und Recht gewonnen. Aber in seinem persönlichen Leben muß der Mensch, der einen Teil seines Machtrechtes an die Gemeinschaft abgegeben hat, diese beiden eingeborenen Größen so zusammenstimmen, daß ein schöner Einklang laut und lebendig wird. Es bleibt ihm ein gewisses Macht-Recht auf irdische Güter, dessen Umfang durch Los, Schicksal, Beruf, Stand, begrenzt wird. Nun wird es Sache der Macht, sich mit allen diesen Notwendigkeiten so freundschaftlich zu verfriedlichen, daß der Mensch über die ihm gesetzten Grenzen nicht hinausstrebt, daß er sie sogar einengt, um im Kreis seines Besitzstandes und seiner Gebrauchssteuerung nirgendwo mit andern Rechten und mit einer anderen Macht zusammenzustoßen. Und nur dann werden sich im Einzelleben Macht und Recht schön ineinander fügen und ohne Gewalt walten, wenn man der Dinge Besitz und Genuß auf ein bescheidenes Kleinmaß einschränkt. So ist also bei Spinoza die gewollte Bedürfnislosigkeit auch ein philosophischer Gegenstand, eine Folgerung und Forderung des Systems. Vorhandene Rechte, (auch im weiteren Sinne gefaßt als zukommende Möglichkeiten einer materiellen Lebenswohlfahrt), ihrem ungestörten Besitz und Genuß zuzuführen, ist eine Aufgabe der Macht. Dieses Machtrecht, eng begrenzt aus eigenem Entschluß, führt aber notwendig zu Grundsätzen und zu einer Lebensführung, wie sie Spinoza für sich auserkoren hat — soll wirklich ein ungestörtes

Dasein, ein Volleinklang mit der Lehre des Ganzsystems verbürgt werden. Der Machtrechtgedanke innerhalb eines geordneten Staatswesens, auf das Privatleben angewandt, — das ist also die Formel für Spinozas Lebenshaltung. Sie wäre ohne jenen Zusammenhang entweder ein Curiosum oder bloß gut spanisch-holländische Bürgerart.

Der andere Gleichlauf ist folgender: Notwendigkeit und Freiheit fallen nach Spinozas Gedanken im unendlichen Wesen in Eins zusammen, weil sich in ihm gegen alles, was er immanent notwendig vollzieht, kein Widerstand, keinerlei Hemmung findet; nur volle Bejahung lebt da. Höchste Freiheit ist hier die Selbstbejahung eines notwendigen Seins und Geschehens, fließend aus der Identität von Ganzheitsdenken und Allnotwendigkeit.

Eine endliche Teilnahme an diesem unendlichen Sachverhalt ist demnach nur möglich, wenn der Geist zu einer Ganzheitseinsicht des Alls aufsteigt, die er selbst als Teil dieses Universums, in ihrem ganzen Ausmaß bejaht; ja auch das „Unglück“ aller „Teile“ in der Vollkommenheit des Ganzen aufgehen läßt. Nur muß man den „Teil“ innerhalb einer Ganzheitserkenntnis so fassen, wie er bei Spinoza gilt, als Ausdruck der Abhängigkeit vom unendlichen Sein — und sonst nichts. Der Mensch ist in Spinozas Sinn frei, wenn er das in ihm waltende Notwendigkeitsgesetz als Norm seines eigenen Wesens anerkennt und bejaht.

Das wäre undurchführbar für einen Menschen, welcher, nach Ruhm, Reichtum und Lust unruhig rastlos strebend, beständig das Maß seiner Lebensmöglichkeiten durchbricht und das Gegebene niemals willig anerkennt. Nur wer sich zufrieden gibt mit einem Maß und Gewicht, das weder Erwerbskampf noch Wettbewerb heraufbeschwört, das gerade ausreicht und nach keinem Mehr strebt, vollzieht in sich den Einklang von Besitzen und Sich-begnügen, vom Schicksal und seiner Bejahung; Notwendigkeit und Freiheit.

Diesen Weg ging der systemtreue Spinoza; genau wie unzählige andere ihn, gleich folgerichtig und beharrlich, aus ihrem System heraus gegangen sind.

Spinoza kam so, wie von selbst, auf ebenem Pfad, zum dritten Ausgleich, dem zwischen Abhängigkeit und Selbstbesitz: Die wesenhafte Abhängigkeit vom unendlichen Sein auf der metaphysischen Ebene; eine möglichst vollkommene Unabhängigkeit von der Umwelt auf dem physisch-ethischen Feld. Freiheit, Glück, Selbstbesitz decken sich. So muß im Inneren jedes unruhige Verlangen aufhören; dann lösen sich alsbald von selbst viele knechtende Bande der Umwelt; die übrigen, unumgänglichen werden gelockert, je weniger man die Dinge um sich beansprucht, je furchtloser man den Geschehnissen begegnet, je mehr man sich also auf sich selbst stellt und auf das Sparsame, das man nötig hat. Denn jedes unnötige Zuviel stört bereits diese begierdelose Ein-

samkeit. Die bewußte Abhängigkeit vom Unendlichen dagegen, bahnt den Weg und räumt alle Hindernisse hinweg, denn die ethische Seite dieser metaphysischen Gebundenheit heißt Selbstbesitz im Sinn Spinozas. Ganzheitserkenntnis und Selbstbesitz decken sich.

*

Spinoza war außerordentlich begabt und frühreif. Ungewöhnlich leicht erlernte er Sprachen. Sobald er einen Wissensgegenstand angriff, entdeckte er die in ihm steckenden Schwierigkeiten und scheinbaren Widersprüche. Dann war er aber rasch geneigt, den einfachsten Weg zu wählen, die Widerstände zu bejahren und den umkämpften Gegenstand schnell fallen zu lassen. Das erscheint als ein besonderes Merkmal seines Geistes: Den intuitiv auftauchenden Negationen also alsbald den Vorzug zu geben vor den immerhin noch möglichen bejahenden; die Nein-Größen sodann bis zu den äußersten Abschlüssen zu verfolgen und zu einem System zu verdichten. Bereits mit fünfzehn Jahren schritt er, wenn auch erst tastend, in dieser Richtung aus. Das was man den angeborenen Geist des Widerspruchs nennt — *ego autem contradico* — trug er eigentlich nicht in sich. Aber mit scharfem Blick sichtigte er ungenügende Lösungen, schwache Antworten oder gar Autoritätsbeweise, die sich ohne unverrückbare Grundlage für das willkürlich geheischte Ansehen spreizten. Sehr früh erkannte er auf diesem Weg, daß die hl. Schriften des

Alten Bundes, in und für sich allein betrachtet, keinen unwiderleglichen Echtheitsbeweis einschließen, einen Inspirationscharakter, den man aus dem bloßen Inhalt erschließen könnte, schon gar nicht. In den Argumenten seiner jüdischen Lehrer entdeckte er bald unheimliche Blößen und in der Geltung ihrer Überlieferungen wog er zu wenig Gewicht. Wie sein Geist nun einmal geformt war, durchmaß er das alles mit einem Überschaublick. Auch hier der schnelle Sieg eines verneinenden Postens.

Eine Kampfnatur war aber Baruch nicht; erst Bento wurde forscher, und was Benedictus in launigen Augenblicken im Freundeskreis an scharfen, angriffslustigen Worten gegen die alten Schulmeister vorbrachte, hat der unkritische, unpsychologisch denkende Lucas in die ersten Zeiten der Jugend, grob verallgemeinernd, nicht abscheidend und abtönend, zurückgeworfen. Mor-teira, Baruchs Lehrer, soll überdies gestaunt haben über die mit so viel Geist verbundene Bescheidenheit des Jünglings. Auch das ist wohl Legende oder doch ein Mißverständnis des Rabbi, dem schon deshalb jede psychologische Einfühlung fehlte, weil er sich offenbar für weitgehend unfehlbar hielt. Bescheiden im landläufigen Sinn war der junge Spinoza wohl nicht. Er brachte seine Einwände ruhig, maßvoll und höflich vor: das war Lebensart und Erziehung. Er schwieg, wenn ihm, nach einigem Hinundher von Rede und Gegenrede, die Lösungen nicht genügten

oder mißfielen: das war Klugheit aus Einsicht und wohl auch aus Erfahrung, daß der Widerpart nicht zu überzeugen und nicht zu entwaffnen sei. Auch gehörte Spinoza zu jenen Naturen, welche vollkommen versunken in die eigene Anschauung auf den Kern der Schwierigkeiten des Gegners nicht eingehen. Sie sind so mit ihrer Ansicht verwachsen, daß sie, in bestem Wissen und Glauben, auf alle Einreden eigentlich nur immer die bejahenden Seiten der eigenen These in verschiedenen Spielformen wiederholen. Die Korrespondenz des Philosophen beweist das einleuchtend und eindeutig. Die von Oldenburg und von den Mitgliedern des Amsterdamer Spinozakoilegiums vorgebrachten Fragen beantwortet er meist vom eigenen Flur aus; nur ganz selten, wie es doch immer sein müßte, von der Schwelle des Fragenden. Ihm selbst wurde das nicht bewußt; er meinte befriedigend zu erwidern. Wir heute, die den Einwandstandpunkt der damals Zweifelnden kritisch untersuchen, sehen fast immer, daß sie etwas anders meinten, als Spinoza in seiner Antwort voraussetzte. In seinem Schreiben an Oldenburg (Br. 32) antwortete Spinoza, als ob der Briefempfänger die Gründe wissen wollte, „die uns überzeugen, daß jeder Teil der Natur mit dem Ganzen übereinstimme und mit dem Übrigen zusammenhänge“. Oldenburg hatte aber in seinem Schreiben vom 12. Okt. 1665 (Br. 31) nicht nach dieser Tatsache gefragt, sondern ganz ausdrücklich nach dem „Wie“; „Wie in der Natur jeder Teil mit dem

Ganzen übereinstimme und mit dem Übrigen zusammenhänge“. Das war eine ganz andere und weit schwierigere Frage. Es handelte sich um folgendes Problem: Die ganze Glücksphilosophie und die Beherrschung der Affekte durch adäquate Ideen wird nicht dadurch gelöst, daß man die Tatsache der Abhängigkeit aller Teile von der Ganzheit begründet, sondern einzig und endgültig durch das Aufdecken des inneren Getriebes dieser Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen in jedem Einzelfall. Und eben darnach hatte Oldenburg gefragt. Spinoza ahnte das wohl; er wich aber der Frage aus und versicherte, das nicht zu wissen, da es sich überhaupt dem Wissen entziehe. — Und doch beginnt gerade hier erst das Problem. Und wird es nicht gelöst, so ist die Glücksüberzeugung letztlich unbegründet und die Glücksempfindung sogar seelisch unmöglich (vgl. meine Abhandlung „Philosophie und Glück“ (Stimmen aus M.-Laach, 1913, Heft 9 und 10).

Die Korrespondenz mit Blyenbergh (Briefe 18—24 und 27) war schon deshalb von vornherein aussichtslos, weil beide Briefschreiber von einem wesentlich verschiedenen Begriff von Wissen und Glauben und von Notwendigkeit und Freiheit ausgingen; Probleme, die auch heute noch lebendig sind, und die damals wie in unseren Tagen auf gewisse Grundansichten zurückgehen, welche vollkommen unvereinbar sind. Da kommt es nur auf die Feststellung dieser wesentlich gegensätzlichen

Urideen an; sonst auf nichts; die logischen Ableitungen aus beiden Reihen sind dann Selbstverständlichkeiten. In zwei Briefen (21 und 23) hat sich Spinoza auf diesen Standpunkt zurückgezogen. Im 27. hat er die immanente Kritik an Blyenbergh abgelehnt.

Tschirnhausens und Huddes tiefgründige Beanstandungen hat der Philosoph mit merkwürdiger Eile und mit Berufung auf das bereits Gesagte abgetan; und gerade das genügte dem schlesischen Edelmann und dem Amsterdamer Bürgermeister nicht.

Man muß freilich die verschiedene Art der Fragesteller genau auseinander halten. Die Mitglieder des Kollegiums, dann Tschirnhaus und Hudde, hie und da auch Oldenburg, übten das, was wir heute immanente Kritik nennen; Blyenbergh eigentlich niemals. Jenen gegenüber durfte sich also Spinoza auf die eigenen Grundlagen stellen. Wir beobachten aber doch immer wieder, daß er den neuen Fragepunkt anders ins Auge faßt als die Gegenpartei. Er gehörte zu einem Geistestyp, den man nicht selten bei großen Mathematikern und theoretischen Physikern, manchmal auch bei intuitiv arbeitenden Philosophen findet; sie leben in ihrer Ideenwelt wie in einer vierten Dimension. Die aus den andern drei verlautenden, nach so realen und gültigen Schwierigkeiten, erscheinen ihnen als restlos unbegründete, jeder Wahrscheinlichkeit bare Einfälle.

Diese Geistesrichtung strömt natürlich kraftvoll

auch auf den Charakter über und ist deshalb biographisch höchst wertvoll. Aber zwei Tatsachen erschweren diese Untersuchung. Einmal die verwickelten Verknüpfungen, die dadurch entstehen, daß jede Einwirkung der eben geschilderten Geistesart auf die einzelnen Stufen der allmählichen Charakterbildung, auf die isolierten Affekte sowohl als auf ihr bei jedem Individuum anders geartetes Zusammenspiel, eine Menge neuer Kombinationen ergibt, die streng gesichtet, zu Gruppen vereinigt werden müssen, bevor man das Wirkungsfeld des Geisttyps auf Erkennen, auf das Affekt-, Gemüts- und Formleben umreißen kann. Diese Arbeit ist für Spinoza noch von Grund aus zu leisten. Sie würde die Grenzen dieser Schrift sprengen.

Die zweite erschwerende Tatsache liegt im Problem des Zusammenhanges jener eigentümlichen Geistprägung Spinozas mit seiner Formung des „intuitiven Wissens“. Denn gerade die Überzeugung von irgend einer unmittelbaren Schau der Dinge in ihrem Wesen schafft am hartnäckigsten die unbeugsame Unzulänglichkeit für fremde Auffassungen. Das ist ein seelisches Gesetz. Diese Untersuchung läßt sich im Rahmen unserer Schrift unterbringen; es handelt sich also darum, aus den vielen möglichen Intuitionsgruppen die dem Philosophen Spinoza eigentümliche herauszuheben. Aber wir erforschen sie hier nur aus einem biographischen und psychologischen Zweck heraus, um ihren



Einfluß auf die Zähigkeit der philosophischen Überzeugung zu erkennen.

Zwei Intuitions-Reihen formen sich gleich bei dem ersten Antrieb einer Einteilung: Eine Endintuition nach einem langen logisch aufgebauten, beackerten und wieder umgepflügten Weg. Es handelt sich da nicht bloß um eine mehr oder weniger vollständige Zusammenfassung der gewonnenen Ergebnisse; es ist auch nicht eine Entschleierung aus der Höhe, wie ein Blick aus der Vogelschau; es bietet sich mehr; man genießt eine vollständige Einheits- und Ganzheitsschau, die nicht nur die Resultate, sondern auch die Beweise und Schlüsse, mit denen sie erreicht oder erschlichen wurden, umschließt und die durch ihre fest gebundene Einheit eine tiefere Erkenntnis und eine innerlicher empfundene Gewißheit vermittelt. Sie festigt leicht die Erkenntnis zur unbeugsamen Überzeugung.

Die andere Intuitionsart steht zu Anfang einer Denkreihe; sie wirkt wie eine Offenbarung einer umfassenden Ganzheit, die man unvermittelt schaut, sowohl in ihrem Sein und ihrem Wirkungskreis als auch in der Möglichkeit ihrer wenigstens teilweisen logischen Ableitbarkeit. Von dieser Intuition ging Spinoza tatsächlich aus. Die erste war das Lebensergebnis seines Denkens.

Innerhalb dieser zweiten Schau sah er von vornherein die Natur als eine streng einheitliche Größe mit einwohnenden notwendigen Gesetzen; außer ihr gab es weder Wirklichkeiten noch Möglich-

keiten. Er hat aber dieses All-Sein mit Hilfe dieser Erstschau nicht einfach vorausgesetzt, um daraus am Band logischer Entwicklungen sein ganzes System abzuleiten. Dieser Dilettantismus, den ihm viele Erklärer angedichtet haben, war ihm fremd. Er suchte zuerst jene Einsschau selbst zu rechtfertigen, indem er dem Urmerkmal der Wahrheit und den letzten Gründen der Gewißheit nachforschte. Die deutliche Selbstoffenbarung der Wahrheit, das Zusammenfallen des noëtischen (objektiven) Wesens der gegebenen Dinge mit dem wahrheitserkennenden Gewißheitsakt war hier sein letztes Wort. Die von ihm aufgestellten Erkenntnisarten und Stufen, die sinnfällige aus Erfahrung, die aus Schlüssen aufgebaute, die unmittelbar und klar schauende, sind gewiß wichtig, stehen aber erst in der zweiten Ordnung, hinter dem Grundsatz, „Die Wahrheit offenbart sich unwiderstehlich und unfehlbar selbst“.

Da erhebt sich denn die Frage, ob unsere zweite unmittelbare Intuition, die das System und seine Inangriffnahme einleitete, bei Spinoza voraussetzungslos auftritt, oder ob sie wenigstens psychologische Vorfahren hat.

Eines ist sicher: Die reflexe Gewißheit über die Geltung seiner Erstschau der Ganznatur konnte Spinoza erst gewinnen nach der Erkenntnis des eben genannten Wahrheitsgesetzes. Und dieses Gesetz selbst enthielt im Keime gleichsam eine Theorie jener primären Intuition, freilich nicht ihrem Inhalt nach, wie Spinoza annahm;

sondern nur der Forschungsmethode nach.

Das intuitive Wissen aber, das Spinoza als dritte Erkenntnisart bezeichnet, ist keineswegs einfach das, was wir hier als Anfangsschau zergliedert haben. Mit der an erster Stelle genannten Endschau fällt es nur zum Teil zusammen. Diese dritte, ehemals vierte Erkenntnisart im System Spinozas darf man eben nicht kurzweg mit damaligen oder modernen Intuitionstheorien zusammenwerfen. Sie ist ein Gebiet für sich; greift natürlich nach Richtungen aus, die wir heute als Wesensschau bezeichnen; nähert sich auch den von uns erwähnten, hat aber ein ganz eigenes Gesicht; nach der Korte Verhandeling, der Abhandlung de Intell. emend. und dem 2. Scholion des 40. Satzes im 2. Teil der Ethik gleichsam ein mathematisches, weil Spinoza seine Ansicht mit dem Berechnen oder einem direkten Schauen von Proportionsverhältnissen vergleicht. Das letzte Wort über diese dritte Art des Erkennens steht aber in den Sätzen XXIV—XXXIII des fünften Buches. Hier sieht man es ganz deutlich: Dieses „intuitive Wissen“ ist die Ganzheitserkenntnis der notwendigen, unendlichen Wirklichkeit in ihrem bewirkenden und bewirkten Sein, innerhalb der Rangordnung der einzelnen Wirkursachen; erst nach dem Ausbau des Ganzsystems möglich und eben deshalb, weil ganzer Denk- und Lebensinhalt in einer Einheits- und Ganzheitsschau, unzugänglich für jede Einrede.

Außer den genannten Arten der Intuition findet man bei sorgfältiger Zergliederung der „Arbeitsweise“ einzelner Denker noch vier andere Gruppen einer geistigen Schau, die wir wenigstens andeuten müssen. Einmal die Hypothesen-Intuition, welche auf Grund zahlreicher Versuche und Beobachtungen mit außerordentlichem Scharf- und Schnellblick eine einheitliche Erklärung aller Phänomene erfaßt. Von dieser Schau verschieden ist der geistige Sinn für Zusammenhänge zwischen zahlreichen und mannigfaltigen Erscheinungen; Zusammenhänge, die man vorerst in einer allgemeinen Form sieht, und die sich noch nicht von selbst zu einer geschlossenen Einheit fügen.

Eine dritte Art ist der rasche und zu relativer Vollständigkeit führende Blick, mit dem ein Geist die verschiedensten Möglichkeiten ergreift, welche sich aus einer Sachlage, einer Tatsache oder Tatsachengruppe, einer Annahme, ergeben.

Schwer zu beschreiben ist endlich eine vierte Intuition, die man bei Künstlern wahrnimmt, der aber auch philosophische Köpfe fähig sind. Es taucht ein Gedanke auf, dessen Tragweite man noch nicht deutlich überblickt, man ahnt aber, mit einem merkwürdigen Gefühl von Sicherheit, die Fruchtbarkeit der Idee, ja sogar ihre zuverlässige Führung zu einem ganz bestimmten Ziel; man überläßt sich zunächst fast blind diesem leitenden Zug und gelangt mit wachsender Klarheit, Schritt um Schritt, zu einer ertragreichen

Ernte aller Früchte des inhaltschweren Ur-gedankens.

Ich wage nicht zu behaupten, daß Spinoza, außer der dritten vielleicht, mit einer dieser Intuitionen bewußt gearbeitet habe. Für unsere, hier allein waltende charakteriologische Untersuchung wäre das auch ziemlich gleichgültig.

*

System und Leben bei Spinoza verhalten sich ähnlich wie Geist und Körper in seiner philosophischen Theorie. Eigentlich ist der Zusammenhang beider Reihen (Körper-Geist, Leben-System) noch inniger. Wie und weil nach Spinoza der Geist nichts anderes ist als die Idee des Körpers, müssen sich auch System und Leben auf gleichlaufenden Linien abspielen. Das System ist die Idee des Lebens. Es ist aus ihm nicht ableitbar, von ihm in keiner Weise begründet; wie denn auch der Körper nicht die Seele verursacht, die geometrische Figur die algebraische Formel nicht schafft. Noch weit weniger ist das System Ursache des persönlichen, ethischen Lebens. In der Ordnung des endlichen Seins sind beide autonom, aber dennoch Ausdruck einer und derselben Wirklichkeit. Das System erklärt gleichsam die Formel des Lebens, nicht umgekehrt. Beide sind von einander unabhängig in der Ordnung des Seins, in der Ordnung des logischen Denkens gleichfalls; aber auf dem Boden eines intuitiven Begreifens der Ganzheit sind sie bei Spinoza identisch. Seine

Philosophie ist zweifellos eine praktische, das Lebensglück und die Lebenswohlfahrt begründende Lehre, aber nicht weil das System eine Glückseligkeitsformel erfindet, welche das Leben dann verwirklicht, sondern weil sowohl Leben als System Ausdruck einer und derselben Glückseligkeit sind; einmalig für den jeweiligen Verwirklicher des Lebens und des Systems soll sie doch auch, wie Spinoza annahm, allgemein gültig sein für die ganze Reihe der gleichlaufenden Lebenskünstler und der gleichdenkenden Seinsphilosophen. Man könnte eine zweite Ausfertigung des zweiten Ethikbuches schreiben: „Leben-System.“

Wie dieses System allmählich aus dem Leben entstand und nach Spinoza dem Leben gleichlaufend, im Bann eines Notwendigkeitsgesetzes verlief, ist ungemein anregend zu verfolgen. Da öffnen sich, bedeutend, viele verschlossene Türen der Korte Verhandeling. Dieses Gebundensein der Systementwicklung an das Leben entwaffnet endgültig die verrucht kindliche Annahme, einer aus dem Kopf des Fünfundzwanzigjährigen schlüsselfertig geborenen Pallas Athene.

Auch manche im Zwielficht stehende Ansichten der theologisch-politischen Abhandlung sind nichts anderes als Denkwendungen, die zweideutig erscheinen, weil sie einer noch werdenden Lebenswandlung entsprechen.

Daß Spinoza selbst diesen Gleichlauf von Lehre und Leben für sich durchzuführen suchte, ist ebenso anziehend als selbstverständlich. Sein

ganzes Leben bedeutet ein Ringen um adäquate Ideen und die Loslösung seiner ganzen Gedankenwelt von jedem endlichen Einfluß, der sich nicht aus dem eigenen Wesen erklären ließ.

Es ist allerdings rein psychologisch kaum zu fassen, wie er die Energie dieser Anstrengung unter die Wirkungsweise eines Notwendigkeitsgesetzes reihen konnte. Aber das ist eben doch daraus zu erklären, daß in Spinozas Philosophie das ganz wesentliche Problem, wie ein tatsächlich erfahrener und fühlbarer innerer Widerstreit neben einer ihrem logischen Wesen nach hemmungslosen Notwendigkeit überhaupt möglich sei, nicht gelöst, nicht einmal gestellt wird. In Gott vereinheitlichte Spinoza Notwendigkeit mit Freiheit, um dort jeden Widerstreit unmöglich zu machen. Im Menschenleben mußte er mit den Affektwiderständen rechnen. Ihre Regelung durch die intuitive Erkenntnis sollte als reife Frucht die Auflösung der Widerstände bringen. Die Frage hätte sich aber von einem methodisch-wissenschaftlichen Standort aus eigentlich auf einer ganz anderen Fläche bewegen müssen: Wie sind Affekte in einer Welt der Notwendigkeit-Freiheit denkbar? Diese wesentliche, grundlegende Frage stellte sich Spinoza überhaupt nicht. Er suchte sie zu umgehen durch den Grundsatz, daß sie schlechthin nicht zu stellen sei, weil es ein Reich reiner Möglichkeiten nicht gebe; nur die gegebene Wirklichkeit sei allbeherrschend. Es ist wohl richtig: Aus dem Ge-

setz der Notwendigkeit, wie er es faßte, als Verwirklichung unendlicher Seinsweisen in unendlichen Abformungen (*infinita infinitis modis*), folgt diese Leugnung des rein Möglichen mit logischer Notwendigkeit. Aber das Problem der Verträglichkeit dieser Notwendigkeit mit der Tatsache der Existenz widerstrebender Affekte ist damit nicht überwunden. Der ganze Fortschritt philosophischer Erkenntnis hängt und hing auch damals schon an den Fragen, wie ist Wirklichkeit möglich, wie ist Affekt als Hemmung möglich? Daß solche Problemstellungen im Zeitalter Spinozas unangebracht, außerhalb des Denkbereiches, jenseits des philosophischen Interesses lagen, wird nur ein sehr oberflächlicher Kenner der Zeit behaupten dürfen.

*

Es mag weniger schicklich erscheinen, schon auf diesen ersten Seiten vom Letzten in Spinozas Leben zu sprechen, von der Tragik seines körperlichen Befindens. Aber dieser unangenehme Gedanke begleitete den Philosophen selbst zu nahe, um dem Darsteller seiner Schicksale fremd und fern zu bleiben. Das Glasschleifen mag seine Krankheit befördert haben. Im Wesentlichen hat er seine Schwindsucht von den Vorfahren geerbt. Hat nun Spinoza zu einer der beiden Klassen gehört, in die Schwindsüchtige von Bedeutung eingereiht werden? Zu den heroisch Kämpfenden, die ihr Leiden um jeden Preis niederringen wollen, um einen mit ihm unverträglichen Beruf

zu erfüllen; oder zu bewußt sich an die Krankheit Hingebenden, um einen Lebenszweck zu erreichen, der nur mit Hilfe des Leidens ausführbar erscheint. Spinoza fügt sich in keine der beiden Gruppen. Er bemühte sich, seine Lebensleistung unabhängig von seinem Siechtum zu sehen. Er zwang sich zum Gleichmut ihm gegenüber. Es durfte ihn nicht hindern, brauchte ihn nicht zu fördern. Es zu vergessen, schien ihm das Wichtigste. So weit zu vergessen, daß er allem Anschein nach wenig tat, es zu bannen, oder auch nur aufzuhalten. Seine Gesundheitsmaßregeln, hatten das Gepräge des Allgemein-Bekömmlichen (wie er meinte), nicht der Tuberkelabwehr, so weit es damals möglich war. Kaum daß er schnell leben wollte, um der Kürze des Lebens willen. Hätte man ihn zum „Zauberberg“ überredet, er wäre nach acht Tagen wieder abgereist. Nirgendwo benimmt sich die Formel „der Geist ist die Idee des Körpers“ rätselhafter als innerhalb der Figur dieses Krankheitsbildes. Aber nirgendwo offenbart sich Spinoza folgerichtiger als im Vergessen und Übersehen seiner Krankheit. Nicht als ob er sie verleugnet hätte. Er ignorierte sie, wie man das Selbstverständliche und Unabänderliche unbeachtet läßt.

DER NACHLASS

IM OPREGTE HAARLEMSCHE COURANT vom 2. November 1677 (N. 44) wurde bekannt gegeben, daß am 4. November, 9 Uhr früh, im Haus des Monsieur Hendrik van der Spycq, Maler „op de Paviljoensgracht over de Dubeletstraat“, die nachgelassenen Sachen von weiland Benedictus de Spinoza an den Meistbietenden verkauft würden. — Es seien da zu haben „boeken, manuscripten, verrekyckers, vergrootglazen, glazen so geslepen, en verscheide slypgereedschap . . .“ (Nederl. Spect. 18. Mai, 1867). Diese Fernrohre, Vergrößerungsgläser und Schleifgeräte waren aber nicht mehr in bestem Stand. Wir wissen auch aus amtlichen und privaten Quellen, daß es sich bei den Manuskripten höchstens um einige Kleinigkeiten handelte. Die Hauptstücke waren bei Spinozas Verleger, Kieuwertsz, in sicherer Hut. Das war ganz in Ordnung; denn es entsprach einem Auftrag des Philosophen, einen Tag vor seinem Tod.

Ganz und gar nicht in Ordnung scheint aber das Verschwinden der meisten Bücher Spinozas gewesen zu sein. Nur wenige kamen zur Versteigerung, etwa vierzig, wie Kortholt an Ort und Stelle erfuhr; sie wurden allerdings schwer bezahlt. Man mag den Erben ab intestato — denn Spinoza hatte, vielleicht mit Absicht, da die

Nachlaßbestimmungen, zumal in der Provinz Holland sehr verwickelt waren (Schoock, Belgium Federatum IV.V), kein Testament hinterlassen —, Baruchs Schwester, Rebecca Espinosa, und seinem Neffen Daniel de Casseres [Caçeres, Cazares, Caceris] dem Sohn der Miriam Espinosa, den kleinen Erlös der Versteigerung nur ungern gönnen; sie wurden aber, vom Rechtsstandpunkt aus, durch das Beiseiteschaffen so vieler Bücher arg geschädigt. Denn Colers Behauptung, die Verwandten hätten auf die Hinterlassenschaft verzichtet, beruht auf einem Mißverständnis. Wahr ist nur, daß sie, aus Furcht vor Schulden, am 2. März 1677 erklärt hatten, die Erbschaft nicht ohne weiteres antreten zu wollen. Aber nach geschehener Versteigerung sollte über den bleibenden Erlös „nach Gebühr verfügt werden“. Und als Spinozas Hauswirt, jener Maler Hendrick van der Spycck, ebenfalls aus Furcht, der Verkauf könnte die vorhandenen Schulden nicht decken, am 30. März 1677, die Vorladung der gesetzlichen Erben forderte, erschienen Rebecca und Daniel Caçeres am 7. Mai 1677 vor Gericht und erklärten, daß sie aus Besorgnis, „dat de simpele aenwarding . . . de supplianten soude mogen nadeelich en schadelyck syn“, die Erbschaft nur als Inventar-Benefiz anzunehmen gedächten. Mit anderen Worten: sie erhoben den Anspruch auf den nach Abzahlung aller Verpflichtungen verbleibenden Reinerlös. Man darf natürlich diese Inventar-Einrede der gesetzlichen Erben nicht nach unse-

rem heutigen Recht beurteilen. Die Richter im damaligen Holland nahmen wohl eine Entscheidung vom 16. Oktober 1592, trotz des etwas verschiedenen Sachverhalts, zum Vorbild. Sie fanden den Spruch als „Decisio VII. in des berühmten Juristen Cornel Neostadius Sammlung „Utriusque Hollandiae, Zelandiae, Frisiaeque Curiae Decisiones“ (Haag, 1602; meine Ausg. vom Jahre 1667, S. 139 ff.).

Der gute van der Spyck konnte sich lange nicht beruhigen. Er fürchtete einen Geldausfall. Am 23. September machte er eine zweite Eingabe „um einstweilige Verfügung [von den Erben] zu fordern für die Summe von 250 fl., 14 Stüber, 2 Pfennige inbetreff und zur Sache von vorgeschossenen Geldern, fälliger Wohnungsmiete, bezahlten Begräbnisschulden und anderem, gemäß den darüber vorliegenden Belegen...“ Als endlich Freunde für alles aufkamen, fand er Ruhe.

Die Versteigerung erfolgte am 4. November und ergab 430 Gulden und 30 Stüber; nach Abzug der Auktions-Unkosten blieben noch 390 fl., 14 Stüber und 8 Pfennige. Van der Spyck zog seinen Teil ab, und so stellte sich der Reinerlös auf 140 fl. und 6 Pfennige. Er wurde zweifellos den Verwandten ausbezahlt.

Berechnet man den Bücherpreis nach dem Maßstab der am 4. November tatsächlich versteigerten, so gingen den Leutchen mehr als 800 Gulden verloren.

Es mag sein, daß Spinoza in Vorahnung der kommenden Dinge die meisten und wertvollsten Bücher als „Schenkung unter Lebenden“ weggegeben hatte. Dann ist der Rechtsstandpunkt gerettet. Aber schwer erklärlich wäre das zweite Inventar vom 2. März, in dem alle 161 (162) Bücher aufgezählt werden. Sie waren in einem eigenen Raum aufgestellt. Denn das erste Inventar vom 21. Februar spricht nur von einem Bibliothekschrank mit verschiedenen Kleidern und Büchern. In ihm fanden 161 Bände gewiß keinen Platz. Zudem wurde die Tür des Vorstübchens, in dem dieser Schrank und die am 4. Nov. verkauften Kleider, die Schleifmühle mit Geräten und einige Kleinigkeiten untergebracht waren, vom Notar versiegelt.

Man reime sich das alles, wie man will. Klar ist die ganze Angelegenheit keineswegs. Sie verwickelt sich nicht wenig, wenn man den Erlös der Auktion einer kritischen Sichtung unterzieht.

Mit anderen Rechnungen der Zeit verglichen, waren die vierhundertdreißig Gulden ein ganz annehmbares Sümichen. Wir setzen dabei, wie bemerkt, voraus, daß aus dem Büchernachlaß nur etwa vierzig wirklich versteigert wurden; diese Annahme erscheint uns nach den Quellen undisputierbar. Der Verkaufspreis für alle auf der zweiten Liste stehenden Werke wäre sonst auch geradezu lächerlich gering.

Zumal die alten Kleider wurden fast unsinnig teuer bezahlt. Ein Liebhaber oder Sammler mag

sie zur Erinnerung erstanden haben. Die in Leiden hergestellten Kamelotte der geringsten Qualität wurden im Jahre 1659 35 Stüber die Elle verkauft; ausgezeichnete Qualitäten der Nachbarstädte kosteten aber nur 29 Stüber, wie man bei Driesen, „Het welvaren van Leiden“, nachlesen kann. Man vergleiche damit den Preis von 21 fl., 14 Stüber für Spinozas alten grünen Mantel mit Hose.

Sehr hoch im Preis stellten sich auch die wenigen Bücher. Berechnet man die Handvoll Kleinigkeiten, die geschliffenen Gläser und die Schleifgeräte auf 100 Gulden, so ging die ganze noch vorhandene Bücherei mit rund 257 Gulden und 2 Stübern ab, also ungefähr 142 Talern. Durchschnittlich $6\frac{1}{2}$ Gulden für das Buch. Es war das ungewöhnlich gut bezahlt, wie wir gleich sehen werden, zumal weil die besten Bücher schon bei Seite geschafft waren; mit den anderen Liebhaberpreisen aber verglichen, doch nur angemessen. Es ist nicht ganz einfach, den Wert richtig zu beurteilen.

Wir wissen freilich aus einer Bemerkung Christian August Heumanns aus dem Jahr 1715 (Acta philos. I, 306), man hätte damals „vor zehen Thaler so viel gute Bücher bekommen, daß einer, woferne es nicht an ingenio mangelt, ein großer Philosophus daraus werden kann.“ Darnach wären Spinozas Bücher geradezu für fabelhafte Preise abgegangen. Aber fünfzig, ja 30 Jahre früher, bezahlte man die Bücher in Holland bedeutend

teurer. Es war nur einem glücklichen Zufall zu verdanken, wenn die bekannten deutschen Reisenden Stolle Hallmann in Franeker, allerdings im Jahre 1703, „den Tractatus theol.-polit. für 24 Stüber erstanden (Handschr. R 766 der Bresl. Stadtbibl. S. 265). Das war das Zweitagverdienst eines Tagelöhners.

Wir wissen freilich, daß das Arithmetikwerk des Alexandriners Diophantus, das Spinoza besaß, sonst bis zu 3 Talern verkauft wurde, Riols Anatomica (Spinozas Bibl. Nr. 30) zu 8 Gulden. Auch die 1647er Ausgabe von Veslings Anatomie (Bibl. 28) war teuer. Ebenso Perez' Werke (98). Um 1670 kam in Holland ein Werk des siebenbürgischen Unitariers Enjedin heraus (eine Neuauflage); es wurde alsbald in fast allen Abzügen nach England gebracht und dort für je 4 Taler vertrieben. So berichtet Johann Fabricius am 10. August 1670 an Boineburg. Am 14. März schreibt Erich Mauritius an Boineburg, er hätte in Rotterdam ein Werk Koerbaghs erwerben können; der Preis sei aber maßlos gewesen. Mit solchen Ausnahmepreisen läßt sich nur schwer rechnen. An Kirmeßtagen konnte man übrigens im Haag, „op het Binnenhof“, sehr billig Bücher einkaufen. Rieuwertsz bot schlesischen Reisenden alle Werke Spinozas für 9 Gulden an. Einer ungefähren Schätzung kommen wir etwas näher mit Hilfe der Nachricht, daß der Gehalt eines Professors in Holland um 1650 1000 Gulden betragen konnte. Gerh. Voß freilich wurde mit

2500 fl. nach Amsterdam berufen. Dagegen bezog Geulincx in Leyden, als kleiner Mann, nur 300 Gulden, 700 erst seit 1667. Um 1680 bezahlte man im „Grünen Löwen“ zu Amsterdam 2 Taler wöchentlich (!) für die Kost; ein möbliertes Zimmer bei Wilhelm van Specht „Zum Fürstendegen“ in Utrecht kostete mit Bedienung einen Taler die Woche (vgl. Stimmen d. Z. 112 [1926] 271 ff.).

Aus diesem Bündel Kleinkram sehen wir also, daß Spinozas Bücher in jedem Fall gar nicht übel versteigert wurden.

*

Über das, was uns am meisten interessiert, die Geschichte der Manuskripte, sind wir leider sehr unvollständig unterrichtet. Dem reichlich unzuverlässigen Medizinstudenten Schuller aus Wesel (1651—1679), der nicht bloß in seinen Retorten, sondern auch in seiner Gesinnung Alchimist war, ist nicht zu trauen. Unwahr ist jedenfalls seine Mitteilung an Leibniz vom 29. März 1677, er habe die Hauptmanuskripte in die Hand bekommen (in manus meas devoluta). Mehr als merkwürdig ist sein schon vorher 26/16 Februar gemachtes Angebot an Leibniz, das Manuskript der Ethik für 150 Gulden zu erwerben. Er nimmt den Handel im nächsten Brief zurück und meldet die bevorstehende Drucklegung des Nachlasses. Daß aber gerade er „die Freunde zu dieser Übereinstimmung bestimmt habe“, wird ihm niemand glauben.

Rieuwertsz besaß außerdem eine Handschrift der Korte Verhandeling, die sicher nicht aus dem Nachlaß stammte, und Spinozas Apologie an die Synagoge. Beide Stücke sind verschollen.

Diese höchst unerquickliche Kleingeschichte des Nachlasses gehört zu seiner Tragik. Sie leitet über zu Höherem und Wichtigem.

Der Mann, der das rein Geschäftliche sehr geringschätzig behandelte und das Schachertum verabscheute, mußte nach seinem Tod diesen unschönen Handel über sich ergehen lassen. Aber die Gesicke und die Geschichte dieses Nachlasses zeigen uns doch den Philosophen von einem unglaublich genügsamen Lebensstand, der seinen Unterhalt nach Möglichkeit selbst verdiente, nur das Notwendige von Freunden annahm, aber großzügig war, nach dem Maß kleiner Verhältnisse, im Anschaffen von Büchern. Auch andere Merkmale treten an das Licht. Spinoza, der ausgezeichnete Affektzergliederer, war kein praktischer Menschenkenner. Er hatte wenig Glück in der Wahl seiner Freunde und Vertrauten. Sich in andere hineinzudenken und sie ihrem Wesen entsprechend zu behandeln, fiel ihm ungemein schwer und mißlang ihm meistens. Das war ihm mit vielen tiefen Denkern gemeinsam. Praktisch war er dagegen in seiner Lebenshaltung und den Beurteilungen der politischen und wissenschaftlichen Zeitlage. Man wird ihm da nichts weniger als Weltfremdheit vorwerfen. So war er denn nicht so naiv zu glauben, daß seine namenlos erschei-

nende Ethik wirklich undurchdringlich anonym weiter leben werde. Diese Art von „Selbstlosigkeit“, die man ihm zuschreiben wollte, widersprach seinen Grundlehren. Die Anonymität hatte symbolischen Charakter. Er sah die Anfangsschwierigkeiten voraus und ahnte die kommende Anerkennung. So durfte der Beginn in einem gewissen Halbdunkel stehen; wenn die Person und das Werk in eins verschmolzen (denn eben das war der symbolische Wert vorläufiger Anonymität) sollte der Name laut werden. Er würde früher ausgerufen, als der Philosoph glauben mochte, die Einschätzung aber kam weit später; jedenfalls bestand das zeitlose Symbol zu Recht.

Je einheitlicher der Charakter eines Menschen geformt ist, um so übereinstimmender erscheint sein Hingang mit seinem Leben. Schon deshalb weil bei diesem Ende alles Potentielle in den Akt übergeht. Auch, weil an dieser Grenze des Endlichen und Unendlichen, des Zeitlichen und des Ewigen, das Erreichte als Ganzheit zu einem Stillstand kommt, der bei einem einheitlichen Charakter in diesen Augenblicken die erlangte „Totalität“ nicht bloß versinnbildet, sondern auch verwirklicht. Was Spinoza in seinen letzten Stunden tat, wie er es tat, auch die Nachlaßordnung, verkörperte das letzte Wort seines Lebens.

*

Vollkommener Ausdruck seines Seins, Tuns und Denkens ist aber vor allem der geistige

Nachlaß seiner Werke und Briefe. Weder die Freunde noch die Nachwelt, so weit sie besonnen urteilte, haben an diesem Einklang gezweifelt. Aber nach der Formel dieser vollkommenen Übereinstimmung sucht man eigentlich immer noch.

Die Freundesumgebung des Philosophen hat sie ganz gewiß nicht gefunden. Seine Lebensart schätzte sie hoch und brachte ihr auch Verständnis entgegen; die geistige Handschrift des Nachlasses lasen die Freunde nicht richtig. Ihr kleinbürgerlicher Gesichtskreis war merkwürdig eng. Gewiß versprachen sie sich von der Gedankenarbeit des Meisters Außerordentliches. Diese Annahme war immerhin neben der sie begleitenden Nachhut von Mißverständnissen bemerkenswert. Aber vielem persönlichem Kleingeschehen im Leben Spinozas und in seiner philosophischen Entwicklung legten sie erstaunlich wenig Bedeutung bei. Sie meinten, damit dem Geist des Mannes zu dienen, und mögen nicht ganz im Unrecht gewesen sein. Aber ihr mangelndes Verständnis für seelische Zusammenhänge verschloß ihnen auch den Zugang zum innersten Sinn des Lebenswerkes, das sie bewundernd erbten. Sie waren überdies so von seinem Inhalt gebannt, daß sie darob den methodischen Zugang, das Wichtigste also, übersahen; nicht bloß nicht verstanden; denn das wäre, angesichts der Tatsache, daß dieser methodische Sinn in seiner feinsten Gliederung bis heute noch nicht ganz durchschaut

ist, sehr nachsichtig zu beurteilen. Aber das mangelnde Interesse für die methodische Seite des Spinozismus versperrte ihnen auch den Weg zum Vollbegreifen des Inhalts. Das war das Verhängnis; um so böartiger, als bei Spinoza Methode und Inhalt, wie wir sehen werden, unzerreißbar zusammenhingen. Die Freunde sahen wohl zunächst die Spitzen des Systems, die Beglückung des fünften Buches der Ethik; das Ringen um die Befreiung von störenden und hemmenden Affekten, das Ruhen in der Hingabe an die notwendige Ordnung, die aus dem Wesen der unendlichen Substanz folgte. Das war aber, losgelöst von dem ganzen Aufbau der Philosophie Spinozas, nicht der wesenhafte Spinozismus. Ähnliche Ergebnisse flossen, auf ganz verschiedenen Wegen, auch aus vielen andern Strömen der Weltweisheit. Wir stehen heute vor einer neuen Aufgabe. Wir wollen den geistigen Vollinhalt des Nachlasses auf den Spuren des Philosophen Stück um Stück herausarbeiten. Wir wollen aber genau den Weg gehen, den er selbst gegangen ist. Gewöhnlich wird das System nach seinen Grundgedanken und ihren Ergebnissen hingestellt und dann der Zusammenhang und die mehr oder weniger schwierige Vereinbarkeit der Einzelteile geprüft. Dabei werden vielfach die inneren Nähte und notwendigen Verknüpfungen zu wenig sichtbar, und die Reihenfolge der auseinander folgenden Gedanken zerreißt. Die Geburt des Inhalts aus der Methode bleibt im Dunkeln. Im kleinen

Rahmen dieser Schrift läßt sich die ganze Fülle des geistigen Nachlasses als methodischer Gang, als allbeschließender Kern des ganzen Lehrgehaltes, als Übereinstimmung von Leben und Denken, als Persönlichkeitsausdruck in den Briefen, als metaphysische Begründung der Rechts- und Staatsauffassung, unmöglich entfalten. Die Aufgabe wird um so schwieriger, je mehr sich unsere Deutung als ein Ganzes von den bisherigen entfernt; mag sie auch, wie zugestanden werden muß, undenkbar sein ohne die ungeheuren Anstrengungen einer fast dreihundertjährigen Forschungsarbeit. Etwas Unbefriedigendes wird man außerdem in Kauf nehmen müssen: Die alle Texte zergliedernde Begründung muß einem großen Werk vorbehalten werden. Ganz wesentlich ist aber eine Vorbemerkung.

Je mehr man sich in die Arbeitsweise Spinozas einfühlt, um so fester wird der Eindruck, daß er die wichtigsten seiner Sätze in eindringlichem und langem Nachdenken, ursprünglich unabhängig von der strengen „geometrischen“ Ableitung, für sich eroberte und dann erst in die mathematische Form goß. So kommt es, daß wir sehr viele dieser Lehrstücke auf weit einfacherem Weg aus den Grundlagen gewinnen, als die Darstellung in der Ethik. Man wird das gewahr, wenn man für sich den Philosophen in „aufgelöster“ Folge durcharbeitet. Wir versuchen es, den Zusammenhang des Ganzen nach jenem ursprünglichen Gedankengang zu entwerfen.

Ein einzelner Satz, der nur auf zwei oder drei frühere zurückgreift, ist überdies leicht zu verfolgen. Muß man aber, wie es bei vielen Lehrstücken der Ethik der Fall ist, zwanzig, dreißig vorangehende Beweise einbeziehen, so wird die Übersicht ungemein schwer. Auch für den Systembildner selbst. Nur zu leicht wird dabei der Sinn eines vorangehenden Argumentes nach der Bedeutung der neu zu erschließenden Wahrheit unbewußt umgebogen.

Bei Spinoza ist dabei noch ein Zug seiner Geistesrichtung wirksam. Er ließ nicht gerne einen früher einmal festgehaltenen Gedanken einfach fahren. Er bemühte sich vielmehr, den alten Sinn umzuformen, um ihn der neuen Bildung anzupassen. Für ihn selbst war diese bewußt vorgenommene Umgestaltung klar und, wenn man will, ungefährlich. Spätere Erklärer, die geschichtlich vorgehen, nehmen leicht einen Begriff, der aus einer früheren Entwicklungsstufe des Spinozistischen Denkens in eine spätere übergegangen ist, in seinem ursprünglichen Sinn und bemühen sich dann, das Alte und das Neue zusammen zu stimmen; dabei wird oft ein gewaltvoller Einklang erzielt, welcher der wahren Meinung des Philosophen nicht entspricht. In der Geschichte des Schrifttums um Spinoza finden sich solche Übernahmen sehr oft.

Die Bemerkung des jüngeren Rieuwertsz Spinoza hätte nach eigener Aussage, die Ethik, wenn sie nicht schon fertig wäre, nimmermehr ange-

fangen (Freud. Quellen 224), bezieht sich wohl nur auf die geometrische Form.

*

Wir untersuchen zuerst die Methode.

Nach einer kritischen Durchmusterung der philosophischen Gangart Descartes' wich Spinoza in fünf Punkten von ihr ab. Sein Gegensatz zu Descartes' naturphilosophischen Grundlagen gehört nicht hierher. Denn er galt in erster Linie dem Inhalt, nicht der Methode.

In einem gewissen Gegensatz zu Descartes, war zunächst schon der systematische Weg der Ethik verschieden vom Erkenntniszugang zu ihr. Spinoza ging von den Gegebenheiten der Erfahrung aus. Diese Gegebenheiten waren aber für ihn nur eine notwendige Vorbedingung der vollkommenen Erkenntnis, nicht ihre Ursache. Die Wahrheitseinsichten werden, wie er ausdrücklich lehrt, nicht durch Abstraktion von Erfahrungsgegenständen gewonnen, sondern durch unmittelbares Erfassen einer unendlichen Denk- und Ausdehnungswirklichkeit; diese beiden Größen sind aber unreduzierbar auf- und auseinander, aus sich allein können sie auch nicht bestehen; denn dem Aussichsein widerspricht jede Mehrheit. Sie tragen ferner keine direkt erschließbare Notwendigkeit in sich und können deshalb, vom methodischen Standpunkt aus, nicht letzte Quelle und Norm der Wahrheitserkenntnis sein. Es muß also ein umfassendes, einheitliches und einziges Ursein an-

genommen werden, das in gleicher Weise Urgrund alles Seins und Norm aller Wahrheit ist. Um aber zu diesen methodischen Grundannahmen vorzudringen, braucht Spinoza als vitale Vorbedingung und psychologischen Anlaß eine endliche Denk- und Ausdehnungserfahrung. Das war also für ihn keine unmittelbar methodische Sache, sondern die Wahrnehmung eines tatsächlichen Erkenntnisvorgangs.

Spinoza ging zweitens von der Überzeugung aus, daß die „objektive“ Wesenheit der Dinge, also die Gegenstände in ihrem tatsächlichen Erkenntwerden, mit dem Wahrheits- und Gewißheitsakt zusammenfalle. Das ist der Sinn des Satzes: „Die Wahrheit offenbart sich selbst.“ Das war kein dogmatischer Realismus. Spinoza wollte damit das innerste Wesen der Erkenntnis kennzeichnen, eine Einheit von Sein und Erkennen. Und eben deshalb braucht er auch nicht den cartesianischen Weg des methodischen Zweifels und des „täuschenden Gottes“ zu gehen. Andererseits war damit für ihn, in einem dritten Gegensatz zu Descartes, die Idee nicht durch das physische (formale) Wesen der Dinge (ideata) erzeugt; die Beziehung der Idee zum Gegenstand, die Übereinstimmung der Idee mit dem Objekt also, galt ihm als notwendig, aber nicht als Wesensausdruck; ein „proprium“ der Idee, kein „Attribut“. Innerlich wesenbestimmend ist für die Idee nur jene objektive Wesenheit der Dinge, die zugleich auch der Denkakt selbst ist, seinem Sein und seinem Inhalt nach.

Indes ist für Spinoza diese „objektive Wesenheit“ der Dinge keine Schöpfung des erkennenden Subjektes. Sie ist ein Wesensmerkmal des erkannten Gegenstandes; dieses Merkmal tritt aber erst im Erkenntnisakt eines den Gegenstand erkennenden „Geistes“ ins Dasein. Natürlich ist es als Wirklichkeit, nämlich als eine notwendig in den Akt übergehende Erkennbarkeit, mit dem formalen (physischen Wesen) selbst bereits gegeben. Die Identität einer Wirklichkeitsform aller Wesen mit der Idee, welche diese Wesen erkennt, ist der letzte spinozistische Erklärungsgrund der Erkenntnis. Er ist nichts weniger als dogmatisch naiv, sondern kritisch-spekulativ. Man muß ihn hinnehmen, wie er vorliegt.

Aus dem Satz, daß die Idee als etwas selbsttätig Schaffendes nicht vom formalen Wesen der Dinge erzeugt wird, sondern mit der objektiven Wesenheit dieser Dinge zusammenfällt, aus der Grundwahrheit, daß der Urgrund des Seins, seiner objektiven Wesenheit nach, auch Quell und Norm der Wahrheit ist, ergab sich für Spinoza, in einem vierten Gegensatz zu Descartes, die Einsicht, daß die Idee Gottes nicht bloß Vorbedingung weiterer Erkenntnisse, sondern ihr Ausgangspunkt ist; allerdings, nur soweit es sich um ein System handelt, nicht aber — man vergleiche Brief 37 —, im Bereich des Methodensuchens. Damit ist der Weg vom Grund zur Folge, von der Ursache zu den Wirkungen, von selbst gegeben; der umgekehrte fällt aus; die

geometrische Methode ist nur die Technik dieser Erkenntnisordnung. Die mathematische Notwendigkeit ist nicht Ausgangspunkt, sie ist nur ein Teilergebnis.

Mit diesem vierten Stück der Methode hängt wohl die Bestimmung ihres eigenen Wesens zusammen, ein Glanzpunkt des Wahrheitsaufbaues bei Spinoza. Die Methode ist nach ihm die Idee der Idee, die Reflexion über jede wahre Idee. Die „Idea Ideae“ bezeugt also nicht bloß das Selbstbewußtsein und die Reflexion, wie einige meinten, sie bildet den Kernpunkt der Methodologie. Es gibt kaum etwas Unbegreiflicheres als die Behauptung einiger Erklärer, diese idea ideae füge sich nicht in das Ganze. Sie verwechselten die systematische Ableitung dieser Größe im zweiten Ethikbuch mit der dem System vorangehenden Erkenntnis. Die Idee der Idee ist notwendig und unmittelbar gegeben mit der Durchschau jeder Idee als der objektiven Wesenheit eines Gegenstandes; jede Idee muß, wie alles Wirkliche, eine formale und eine objektive Wesenheit haben. Das wird in der Abhandlung über die Richtigstellung der Denkvorgänge klar entwickelt.

Die Ideen der Ideen sind verschieden wie die Ideen selbst. Damit ist der fruchtbare Satz in die Methodologie eingeführt, meines Wissens zum ersten Mal, daß die Methode (= idea ideae) in jedem Wissensgebiet, ja bei der Wesenheitserkenntnis jedes Gegenstandes, verschieden ist. An-

derseits liegt darin die Erkenntnis beschlossen, daß ein System der Ideen der Ideen zugleich ein System der Methode-Wissenschaft in sich trägt. Endlich wird aus der Theorie der idea ideae noch ein wichtiger Punkt klar: Spinoza vermengt niemals die unsichere allgemeine Erfahrung mit dem wissenschaftlichen Experiment. Das Letzte ordnet gewisse Gegebenheiten der Erfahrung nach einem Plan, der durch die zweite oder gewöhnlich durch die dritte Art der Erkenntnis eingegeben ist.

Ein fünfter methodischer Zugang, von Descartes auch nicht vorgebildet, kettet Systeminhalt und Methode aneinander. Die Fragen sind so zu fassen: Läßt sich vom fertigen Lehrbau aus die Methode noch halten? Besteht zwischen beiden kein Widerspruch? Enthält das Lehrganze keine Sätze, welche die Methode aufheben? Fügt sich die Methode ein in die Spinozistische Grundkenntnis der notwendigen Seins-Wirklichkeit und führt sie auf ebenem Weg zur Lösung des Problems, wie der einzelne Denker, der die philosophische Erkenntnis weiterführt, in den ununterbrochenen endlosen Strom adäquater, auseinanderfolgender Ideen eingebaut wird? Diese Nachprüfung, welche zugleich auch die methodische Erkenntnis abschließen sollte, war natürlich erst nach Vollendung der Ethik und zum Teil auch der geplanten Physik möglich. Deshalb blieb der Traktat „De intellectus emendatione“ unvollendet.

Auch wir können heute einige Gipfel der Methode nur vom Ganzsystem aus beurteilen; restlos zu vervollständigen, vermögen wir das Bruchstück nicht. Wir ergänzen es zum Teil, wenn wir den Kern des Lehrinhalts aufgedeckt haben.

Und dieser Kern wird uns zugleich zu einem ganz einheitlichen, lückenlosen Bild des Spinozismus verhelfen.

*

Dieser Kern entwickelt aus sich alle Grundlagen des Systems. Sie folgen aus ihm eindeutig mit logischer Notwendigkeit. Das ist zu zeigen.

Man wird sich zunächst, um streng methodisch vorzugehen, auf Grund einer Gesamtanschauung, eine Hypothese bilden über Bedeutung, Inhalt und Sinn dieser Grundbegriffe, über ihre Reihenfolge und ihren Zusammenhang. Diese vorläufige Annahme prüft man sodann an allen Texten; keiner darf ihr, wenn sie richtig ist, widersprechen, nichts darf gewaltsam gedeutet werden. Wenn sich dabei kein einziger innerer Widerspruch herausstellt, so ist das ein Vorzug; voraussetzen darf man das aber nicht. Widersprüche künstlich wegdeuten, verriete Voreingenommenheit. Von der so gewonnenen Ganzheits-Erkenntnis aus werden nochmal alle Einzelheiten überprüft.

So lief unser Weg. Das Ergebnis ist die allgemeine Systemerklärung, die im Folgenden umrissen wird. Der Anschluß an alle Texte ist, wie gesagt, einem umfassenden Werk vorbehalten.

Der Kern ist die allbeherrschende Notwendigkeit im Sinne Spinozas. Keine abstrakte Notwendigkeit, kein allgemeines Notwendigkeitsgesetz, sondern die notwendige Seinsverwirklichung, deren Funktion die Notwendigkeit im gewöhnlichen Sinne ist. Dieser Grundkern ist einfach und einheitlich gelagert. Sein Ausschlag, dem sich alles fügt und eingliedert, mit dem aber auch alles steht und fällt, offenbart die vollkommene Einheitlichkeit des ganzen Gedankenbaues; erleichtert auch ganz wesentlich die kritische Auseinandersetzung. Denn ein Pfeiler trägt alles. Erweist er sich als nicht tragfähig, so ist der Einsturz unvermeidlich.

Wir werden es finden: Ausschließlich von dieser Notwendigkeitsebene aus ist es zu verstehen, warum Spinoza die unendlichen und endlichen Modi nicht unmittelbar aus der Idee Gottes und der immanenten Wirksamkeit der unendlichen Substanz ableiten durfte; weshalb er also außer dem unendlichen Denken, der unendlichen Ausdehnung und dem Inbegriff aller unendlichen Eigenschaften zu seinem Weltbild noch 1. einen unendlichen Verstand unumgänglich brauchte, der nicht mit dem unendlichen Denken zusammenfiel, 2. einen unendlichen Bewegungs-Ruhe-Kosmos, den er vom Attribut der unendlichen Ausdehnung unterschied, außerdem 3. eine endlose Reihe endlicher Verursachungen und endlich 4. eine vom unendlichen Verstand unterschiedene Idee Gottes; alle diese Größen erweisen sich als notwendige

Systemstützen, aus logischer Konsequenz; so daß das Fehlen oder die Umformung auch nur eines einzigen dieser Glieder den ganzen Bau von Grund aus zerstört.

Spinozas Gedankengang war folgender:

Die unendliche Seinswirklichkeit, in ihrem absoluten Wesen, d. h. als unbedingte und vollkommene Seinsfülle gefaßt, deren Wirksamkeit aus ihrer Wesenheit allein eindeutig folgt, die also durch keinen frei gewollten Entschluß ihre Wirkungen so oder anders gestalten kann, begründet nur Unendliches. Dann scheinen aber doch wohl endliche Ausdehnungsstücke und endliche Gedanken, die den Grund ihres Seins und ihres Begriffenseins nicht in sich tragen, die wir aber doch aus der Erfahrung kennen, unmöglich zu sein. Sie sind weder in ihrer notwendigen Seinsabhängigkeit vom absolut Unendlichen noch in ihrem Eigendasein unmittelbar zu verstehen. Es haben deshalb noch andere Größen wirksam einzugreifen. Die erste: Die einzelnen in der Zeit verlaufenden endlichen Denkakte, die einzelnen im Raum befindlichen endlichen Ausdehnungsstücke müssen, um in ihrer endlichen Wesenheit begreifbar zu sein, jeder in seiner Ordnung, in der Denk- und der Ausdehnungsordnung also, aus einer im Sein endlichen, wenn auch in der Entwicklungsreihe unendlichen, kausalen Aufeinanderfolge abgeleitet werden.

Zweiter Antrieb: Da diese beiden unendlich — endlichen Ordnungen aus sich allein nicht erklär-

bar sind, weil sie aus sich weder sein noch begriffen werden können, muß es zunächst einen notwendigen Grund der Endlosigkeit beider Reihen geben. Dieser Grund liegt letztlich in den beiden relativ unendlichen Attributen, des Denkens und der Ausdehnung. Damit ist aber weder die Tatsache des Daseins einer unendlichen Reihe endlicher Dinge (Modi) überhaupt, noch das Gesetz ihrer notwendigen, eindeutig bestimmten Aufeinanderfolge erklärt. Um das logisch und ontologisch begreiflich zu machen, muß ein zweiter Faktor hinzukommen, der als Wirkung aus der absoluten Natur der unendlichen Substanz und ihrer Attribute hervorgeht; der also überhaupt erst den Begriff der Wirkung in das Weltbild hineinbringt; denn die Attribute sind keine Bewirkungen der Substanz; der dann als nächster Grund das relative Unendlichkeitsmoment der endlichen Modi in seinem Sein und seinem Sosein begründet. Es muß also zwei Seinwesen geben, die, als Wirkungen der Attribute, zwar einen relativ unendlichen Charakter tragen, aber nicht zur absoluten Wesenheit gehören, zur *natura naturans*, sondern zu ihren notwendigen Bewirkungen, zur *natura naturata*. Das sind nach Spinoza der unendliche Verstand und der unendliche Bewegungs-Ruhe-Kosmos. Der unendliche Verstand ist nicht einfach die Summe aller endlichen Ideensysteme; der Bewegungs-Ruhe-Kosmos ist nicht die Zusammenfassung aller endlichen Bewegungsruhe-Gefüge. Denn das würde

wieder weder die Existenz noch die Aufeinanderfolge endlicher Modi erklären. Beide sind vielmehr, jeder in seiner Ordnung, der nächste Grund des endlichen Ideenseins als einer Ganzheit, und des endlichen Ausdehnungsseins als einer Ganzheit, aber auch des notwendigen Verlaufs beider endlichen Kausalitätsordnungen in ihrer endlosen Reihe. Der unendliche Verstand ist aber natürlich keine Allgemein-Fakultät, aus der die Einzelideen hervorgehen, der unendliche Bewegungs-Ruhe-Kosmos ist keine Kraft, die aus sich die endlichen Körpersysteme erzeugt. Sie sind auch keine abstrakten Gesetze für jene Ordnungen; denn Spinoza kennt keine solchen abstrakten Größen. Sie sind nichts als die tatsächliche, zur Einheit zusammengefaßte Wirklichkeit jeder der beiden Reihen, jeder für und in sich; diese Wirklichkeit ist der nächste Grund und das Gesetz der endlichen Kausalitäten; sie ist vor den Einzelercheinungen und ihrer Summe da; aber nicht zeitlich.

Um diese Gedankenreihe richtig zu verstehen, muß man sich klar machen, daß der spinozistische Notwendigkeits- und Wirklichkeitsbegriff sein eigentümliches Gepräge hat. Für Spinoza ist alles, was wahr ist, wirklich, aber nur das Notwendige ist nach ihm wahr. Die Notwendigkeit ist die Seinswirklichkeit. Spinozas Notwendigkeit als Weltgesetz und Grundlage seiner Lehre ist weder eine mechanische noch eine mathematische, keine logische oder psychologische, auch keine meta-

physische im damaligen Wortsinn. Sie ist nichts als die nach einwohnenden Wesensgesetzen wirkende, unendliche und einzige Seinswirklichkeit, die sich in jedem Einzelwesen, seiner Art und seiner endlichen Entstehung gemäß, auswirkt, indem die unbedingt unendliche Gottsubstanz als Selbstgrund, darin und dadurch zugleich auch alle ihre notwendigen Weisen durch die in ihr allein wurzelnde Wirksamkeit der Attribute und jener beiden, zur bewirkten Welt gehörenden, relativ unendlichen Seinsbestimmtheiten begründet. Aber wie das Wesen des Dreiecks z. B. alle Lehrsätze letztlich enthält, diese aber nur in einer bestimmten Reihenfolge auseinander abgeleitet werden können, so begründet auch die Ursubstanz alles Wirkliche aus sich aber nach einer festen Ordnung der unendlichen Modi und des zeitlichen Verlaufs endlicher Modi. Indes ist das nur ein Bild.

Die bisherigen Darlegungen, die keinem einzigen Text Spinozas widersprechen und alle einheitlich, widerspruchslos und einfach erklären, werfen ihr Licht auf alle Teile des Systems. Zunächst Gottes immanente Wirksamkeit: Es war keine Entdeckung Spinozas, sondern geradezu ein Gemeinplatz der damaligen Philosophie und Theologie, daß alle immanenten Wirksamkeiten Gottes notwendig sind, und alle notwendigen immanent. Davon ging Spinoza aus.

Es gibt nach Spinoza eine endlose Reihe von Ideen, die auseinander notwendig folgen, und

eine endlose Reihe von Systemen der Bewegung und Ruhe, bei denen das Vorhergehende jedes Nachfolgende mit Notwendigkeit begründet. Beide Reihen sind in sich betrachtet von einander unabhängig; und dennoch ist tatsächlich die Ordnung der Ideen der Ordnung der Ausdehnungssysteme genau entsprechend. Dabei denkt Spinoza keineswegs an einen von Gott unmittelbar bewirkten, in den Dingen selbst nicht enthaltenen Einklang; er lehnt jede „prästabilisierte Harmonie“ ab. Die Ideen sind Ideen von Gegenständen, aber nicht durch sie bewirkt. Diese Gegenstände in der Idee verlaufen genau so, wie die Gegenstände selbst außerhalb der Idee. Beide Reihen sind der Ausdruck, oder genauer gesagt, die Wirklichkeit eines und desselben Geschehens; dieses hebt als Einheit die gegenseitige Unabhängigkeit der beiden Reihen (von Gegensatz redet Spinoza niemals) in einer Einheit auf, deren Tatsächlichkeit wir anerkennen müssen, die wir aber in der Art ihres eigentlichen Einsseins nicht begreifen. Mit anderen Worten, wir erkennen das eine Geschehen unter zwei Gesichtspunkten, die aber real sind, keineswegs Schöpfungen unseres Verstandes. Sie sind real in dem Sinne, daß jenes einheitliche unteilbare Geschehen in sich den notwendigen Grund trägt, weshalb es als Gegenstand des Erkennens, in jene beiden Reihen zerteilt werden muß. Nicht als ob der Verstand gerade diese Teilung und nur diese, seiner Struktur gemäß, schaffen müßte oder auch nur schaffen

könnte; das liegt im Wesen des Objektes beschlossen. Aber die Art der Einheit vermag der Geist, seinem Wesen entsprechend, nicht zu durchschauen.

Die Existenz der zwei Reihen endlicher Dinge ist nach Spinoza erkennbar aus kritisch gerichteter Erfahrung, auf Grund seiner Erkenntnistheorie. Der Gleichlauf beider Reihen aber folgt aus derselben Überlegung wie die Grundeinheit des körperlichen und geistigen Geschehens und die Ureinheit der unendlichen Attribute, nämlich aus der Einsicht, daß die eindeutig notwendige Seinswirklichkeit nicht zwei oder mehrere, von einander unabhängige, auf kein Eins zurückzuführende, notwendige Geschehnisse aufweisen darf; weil jede Mehrheit das Ausschsein der konkreten Notwendigkeit aufheben müßte. So ist auch hier mit der Notwendigkeit, wie sie Spinoza faßt, alles logisch gegeben.

Die Gesetze des Gleichlaufs aber werden nach Spinoza aus physikalischen Experimenten und psychischen Beobachtungen gewonnen.

Die endliche Idee und jedes endliche Bewegungs-Ruhe-Verhältnis ist also nach Spinoza eine Teilwirklichkeit, nicht bloß in dem Sinne, daß jeder Ausdehnungsweise ein Idee-Modus entspricht, mit ihm tatsächlich, wenn auch unabhängig von ihm, gegeben ist. Beide Modi sind Teilwirklichkeiten hauptsächlich in dem Sinne, daß jeder von ihnen beiden einen einzigen, einheitlichen, beide Seinsweisen einschließenden

Vorgang bedeutet, von dem wir das „Ist“, nicht aber das „Wie“ erkennen.

Diese Deutung würde allerdings einen Widerspruch bedeuten, wenn Spinoza die Ausdehnung im aristotelischen Sinn als ein Sein gefaßt hätte, das auseinanderliegende Teile hat. Bei der unendlichen unteilbaren Ausdehnung hat aber Spinoza keinen Augenblick an die aristotelisch-scholastische Unterscheidung potenzieller und aktueller Teile gedacht. Ihm ist die Ausdehnung nichts als Raumbeherrschung, die bei endlichen Dingen mit den Sinnen wahrnehmbar ist. Warum sollte da nicht ein und derselbe unteilbare Vorgang, vom Verstand abgesondert, als Raumbeherrschung und als Denken begriffen werden?

Dieser Parallelismus ist in der unendlichen Substanz und ihren Attributen vorgebildet, und das ist für Spinoza ein Prüfstein seiner Richtigkeit. Die Wesenseigenschaften Gottes sind weder Substanzen noch Kräfte, noch reine Verstandesdinge. Diese Dreiheit, als einzig möglich gefaßt, ist falsch. Es gibt ein Viertes. Jedes Attribut ist der eine unendliche Selbstand unter einem bestimmten realen, ontologisch begründeten Gesichtspunkt. Die unendliche Substanz ist in ihrem Wesen so beschaffen, daß sie als „*essentia objectiva*“, als Idee, dem endlichen Verstand einerseits als unendliches Denken, andererseits als unendliche Ausdehnung (unteilbare Raumbeherrschung) erscheinen muß. In diesem Sinn sind beide Attribute in ihrem objektiven Sein

Teilwirklichkeiten, die aber in ihrem formalen Sein eins sind in der einen unendlichen Seinswirklichkeit. Ganz analog ist, wie wir gesehen haben, die Wirklichkeit der bewirkten Natur gebaut.

Damit entschwinden alle Schwierigkeiten, welche Robinson in seinem neuen Kommentar zur Ethik (I. 286) mit großem Scharfsinn aufgeworfen hat. Da er von jener, wie wir sahen, unvollständigen Dreiheit ausgeht, muß er, um Spinoza von den ärgsten Widersprüchen zu retten, den strengen Monismus und die Identitätslehre des Philosophen leugnen. Die Einheit bei Spinoza sei nur „eine Einheit des Ungleichartigen“. In den verschiedenen Attributen walte lediglich „ein und dasselbe Weltgesetz“. Demnach wären die Attribute in sich betrachtet „separate Welten“. Wir sehen aber in dieser Rettung keine Lösung, zumal sie weit größere Schwierigkeiten in sich trägt als aufhebt. Sie führt ein Weltgesetz ein, dem, unabhängig vom notwendigen Sein der Attribute, nur eine abstrakte Wirklichkeit inne wohnt, für Spinoza ein Unbegriff. Besteht aber diese Übernotwendigkeit in sich und aus sich, so ist sie eben jene eine, einheitliche, alles begründende Seinswirklichkeit, die Spinoza Gott nennt. Spricht man ihr eine Existenz „aus eigenem Genügen“ ab, dann ist sie weder verursacht, noch Selbstursache; eine solche Größe kennt Spinoza nicht. In diesem Falle hätte man für die Unvereinbarkeit der Attribute und ihren Gleichlauf keinen

wirklich existierenden Grund, sondern ein reines Denkgebilde. Die Stellen, an denen Spinoza von einem einzigen Weltindividuum redet, müßte man methaphorisch deuten. Dagegen erweist unsere Deutung alle Teilstücke des Systems, die nach der Meinung vieler Forscher miteinander oder mit dem Ganzsystem unvereinbar sind, geradezu als wesentliche, unentbehrliche, logisch mit einander verbundene Glieder, die man nicht wegdenken kann, ohne dem Ganzen und den Teilen jeden Sinn zu nehmen. Das läßt sich an einigen Beispielen klarlegen. Daß ein unendliches Wesen innerhalb einer notwendigen Aktivität im weitesten Sinn keine Substanzen, Fakultäten und Qualitäten begründen könne, sondern nur substanziale Akte und Relationen, war damals keine Erfindung Spinozas; alle besseren Metaphysiker der Zeit, auch alle scholastischen, haben das als metaphysische Grundlehre aufgestellt, wenn auch ganz anders, mehr von einem theologischen Standpunkt aus, bewiesen. Und so erscheinen denn auch bei Spinoza, schon als einfache Konsequenz des Grundkerns der Notwendigkeit, was bisher nie erkannt wurde, folgende drei Größen:

- 1) Nur Modi — keine Substanzen.
- 2) Nur Ideensysteme — keine Intellekte als Fakultäten.
- 3) Nur Bewegungs-Ruhe-Systeme — keine Qualitäten.

Daß freigewollte göttliche Zwecke in diesem Reich der Notwendigkeit keinen Stand haben, leuchtet unmittelbar ein. Dagegen leugnet Spinoza die dem notwendigen Geschehen immanenten „Zwecke“ nicht, die als Sinnggebung dieses Geschehens in sich und innerhalb des Ganzen walten. In diesem Spinozistischen Universum, in dem alles Verwirklichbare notwendig verwirklicht werden muß, gibt es demgemäß kein rein Mögliches, keine bloßen „Possibilien“. Aber Spinoza sah, wie man aus dem achten Satz des zweiten Ethikbuches erfährt, deutlich genug eine Schwierigkeit, die an sich unlösbar ist: In einer ewigen Notwendigkeitsordnung muß alles Verwirklichbare von jeher bereits verwirklicht sein. Dieser logischen Forderung widerspricht aber die Erfahrung, die Geschichte, das endliche Naturgeschehen. Spinoza erspähte mit außerordentlichem Scharfsinn den einzigen Ausweg, der freilich nur von seinem Ganzsystem aus gilt, aber eben doch von einer der Grundlehren gefordert wird. Es handelt sich um die oben angedeutete Grundunterscheidung zwischen Wirklichkeit und Dasein in der bewirkten Natur. Ihre Wirklichkeit ist von jeher gegeben, ihr Dasein erfolgt in der Zeit. Damit ist auch die viel umstrittene Frage nach der „Essenz und Existenz“ bei Spinoza auf ihren Grundsinn zurückgeführt. Die „ewigen Wesenheiten“ aller Dinge sind nichts anderes als ihre in den göttlichen Attributen und in der Substanz notwendig begründete, vom zeitlichen Da-

sein genau zu unterscheidende Wirklichkeit; unmittelbar einleuchtend aus der Notwendigkeit. Es handelt sich um eine tatsächliche Wirklichkeit, nicht um eine bloß gedankliche. Die scharfe Unterscheidung von Wirklichkeit und Dasein durchzieht ebenso streng folgerichtig Spinozas Methodenlehre und sein ganzes System, wie die Sonderung zwischen verschiedenen Arten der Wirklichkeit.

Die ungebeugte Notwendigkeitsordnung hebt ferner den Unterschied von Gut und Böse auf innerhalb der Ganzheitsbetrachtung; natürlich nicht im endlichen Teilverlauf.

Da eine Offenbarung Gottes an die Menschheit nur als freie Tat Gottes zu verstehen ist, findet sie in Spinozas System keinen Platz. Die Inspiration der hl. Schriften lehnte er dagegen mehr vom philologisch-kritischen Standpunkte ab, wegen der vermeintlichen Widersprüche und historischen Schwierigkeiten.

Gründliche Kenner machten den schwerwiegenden Einwand, daß die Befreiung aus der Knechtschaft der Affekte durch die intuitive Erkenntnis nicht bloß die Affektnatur umformt, sondern auch den Verlauf der strengen Notwendigkeit zu durchbrechen scheint. Denn die Meinung, Spinoza habe im fünften Buch der Ethik eben nur den notwendigen Gang eines siegreich affektbeherrschenden Lebens schildern, nichts als den tatsächlichen Ablauf einer bestimmten Notwendigkeitsreihe darstellen wollen, erstickte längst an ihrer

Unwahrscheinlichkeit. Spinoza lehrt tatsächlich und unzweifelhaft die Möglichkeit dieses Ausschreitens zur Freiheit für einzelne Menschen und er legt den Weg offen.

In neuester Zeit meinte man sogar (Litt), das Herausheben der zeitlosen Ideenzusammenhänge und des persönlichen affektbändigenden Denkens aus der Umklammerung der Notwendigkeit sei als eine Forderung des Ganzsystems von Spinoza bewußt vollzogen worden.

Der Philosoph hat indes eine solche Ausnahme niemals anerkannt. Die zeitlosen Zusammenhänge der adäquaten Ideen unterliegen zwar nicht, wie ihr Ablauf in der Zeit, einem notwendigen individuell-psychischen Gesetz, aber gerade sie drücken unmittelbar das wesenhafte Notwendigkeitsgesetz des göttlichen Denkens aus. Weil die endlichen Teilnotwendigkeiten an der Wesensnotwendigkeit der unendlichen Substanz teilnehmen, müssen sie eben deshalb, auch die Gleichung „Notwendigkeit = Freiheit“ in sich verschließen; das mildert die Antinomie. Sobald nämlich jemand die Dinge in ihrer Ganzheit schaut, die Ebene der Teilerkenntnisse also verläßt, hören die hemmenden, knechtenden Affekte, die nichts sind als Folgen aus inadäquaten Ideen, d. h. aus Teilbetrachtungen, zu existieren auf, weil ihre Ursache aufgehört hat zu sein. Der Mensch gehorcht mit freiwilliger Notwendigkeit dem Gebote der Ganzschau. So etwa stellten sich die scholastischen Theologen die freiwillige Unfrei-

heit der Seligen in der vollkommenen Schau Gottes vor. Auch die Affekte fügen sich dann vollkommen in diese unstörbare Ordnung ein. Hier ist die Notwendigkeit eine innere, geistige, gewollte, der man zustimmen muß aus seinem eigenen Wesen heraus.

Bedeutsam ist noch folgender Zusammenhang: Das Gemeinsame in der unendlichen Substanz und in den Modi, ebenfalls ein Ausfluß des Notwendigkeitsbegriffes, drängt zur Erkenntnis des unendlichen Denkens als der Denkparallele der unendlichen Ausdehnung und damit zu einer Einsicht, mit der Spinozas System steht und fällt. Die eine unendliche Idee zu Anfang des zweiten Ethikbuches gehört, in ausgesprochenem Gegensatz zum unendlichen Verstand, nicht zur bewirkten Natur, sondern zu Gottes absolutem Sein, zur *natura naturans*. Der formalen absoluten Wesenheit Gottes muß nach Spinozas Grundlehre eine objektive Wesenheit entsprechen. Diese objektive Wesenheit nennt Spinoza ganz konsequent, seiner sonstigen Terminologie gemäß, aber nicht eben glücklich, die Idee Gottes. Sie gehört also zur *natura naturans*. Diese Idee umfaßt auch alle Wirkungen, weil und insofern diese aus der absoluten Substanz notwendig folgen. Das ist der Inhalt des immer wieder mißverstandenen 3. und 4. Satzes des zweiten Ethikbuches. Bei dieser Deutung fügt sich alles glatt ein; und nur bei dieser Annahme stimmen die Beweise für beide Sätze.

So haben wir denn nicht bloß ein ganz klares, sondern auch ein ganz einheitliches und lückenloses Bild des Spinozismus gewonnen. Die endlichen Dinge in zwei von einander unabhängigen und dennoch miteinander gleichlaufenden Ordnungen; jede von ihnen in einer endlichen Kausalität eingeschlossen, innerhalb einer unendlichen Reihe. Diese zwei unendlichen Reihen werden als solche begründet vom relativ unendlichen Verstand einerseits, von dem relativ unendlichen Bewegung-Ruhe-Kosmos andererseits. Dieser ganze Komplex bildet die bewirkte Natur. Die zwei relativ unendlichen Größen sind hinwiederum, jede für sich, begründet durch die beiden in ihrer Art unendlichen Attribute, das unendliche Denken und die unendliche Raumbeherrschung (Ausdehnung). Die Attribute sind aber nicht vom schlechthin unendlichen Selbstand verursacht, sondern in ihm zur substantiellen Einheit, der „natura naturans“, verbunden. Der unendliche Selbstand (Substanz) fordert als absolute Seinsfülle zahllose Attribute, von denen wir nur jene zwei erkennen. Der Selbstand, aus sich bestehend und aus sich allein begreiflich, ist demnach der Urgrund aller Dinge, die aus sich keinerlei Wirklichkeit haben. Er bewirkt alles inkraft der in seinem Wesen allein gegründeten Notwendigkeit, die nichts anderes bedeutet, als die totale Seinswirklichkeit. Diese Notwendigkeit ist demnach der Kern- und Urbegriff. Wir erkennen diesen Selbstand adäquat, d.h. so, wie es dem ganzen

Wesen des menschlichen Denkens entsprechend ist. Der letzte Grund, warum wir den Selbstand in seinem Sosein nur unter den beiden Attributen begreifen, liegt wieder in der absoluten Substanz, die als formale Wesenheit so beschaffen ist, daß sie in ihrem objektiven Sosein nur in diesen zwei Eigenschaften dem menschlichen Verstand erkennbar ist. Warum es so ist, ist unerkennbar.

Die immer wiederkehrende Formel „Deus quatenus“, Gott insofern er nicht als absolut unendliche Substanz allein, als natura naturans, gefaßt wird, sondern zusammen mit allen seinen notwendigen Wirkungen, oder einer von ihnen, wird jetzt in ihrer Häufigkeit bei den Beweisgängen verständlich; zugleich aber der doppelte Gebrauch des Begriffs „Gott“ vollkommen deutlich.

Alle diese Sätze folgen mit logischer Notwendigkeit aus der von uns dargelegten Kernanschauung des Philosophen. Keine Lücke, kein immanenter Widerspruch schiebt sich da ein. Alles entwickelt sich notwendig, sobald man den Anfang zugibt. Mit diesem Kern allein also, nicht mit seinen Folgerungen, muß sich die wissenschaftliche Kritik des Spinozismus auseinandersetzen. Wir kommen gleich darauf zurück.

Die Zentralstellung der Notwendigkeit in seinem System hat Spinoza in einem Brief an Oldenburg (Br. 75), der gegen dieses Lehrstück schwere Bedenken hatte (Br. 74), eindringlich verteidigt; „hier liegt“, schreibt er, „die hauptsächlichste

Grundlage von allem, was meine zur Veröffentlichung bestimmte Arbeit (die Ethik) enthält“. Dasselbe betont er im letzten Brief an Blyenbergh (Br. 27) und berührt es in einem Schreiben an Ostens (Br. 45) „Ich will hier nicht,“ schreibt er, „die Frage aufwerfen, warum es dasselbe oder doch nichts wesentlich Verschiedenes bedeutet, ob man behauptet, alles gehe notwendig aus Gottes Natur hervor, oder das ganze Universum sei Gott“.

Unser Grundriß zeigt auch, wie verständnislos die Behauptung ist, Spinoza habe Grund und Ursache, Folge und Wirkung, die logische und die ontologische Ordnung verwechselt. In jeder konsequent durchgeführten notwendigen Seinsverwirklichung muß ein und dieselbe Sache in der logischen Ordnung als Grund und Folge, in der ontologischen als Ursache und Wirkung erscheinen. Aber die Ordnungen bleiben verschieden. Bei Spinoza kommt noch die Identität der formalen Wesenheit der Dinge mit ihrer Idee hinzu. Von einem Schluß auf die Seinsordnung aus der logischen heraus, vom logischen Grund auf die physische Ursache, von einer Verflüchtigung dieser Ursachen zu einem bloßen Verstandesgebilde, oder zu einer rein mathematischen Größe findet sich bei Spinoza keine Spur, wenn man seiner Erkenntnistheorie und philosophischen Methodologie keine ihm vollkommen fremde Hypothese unterlegt. Ob aber Spinoza etwa von einer idealistischen Ebene aus Grund und Ur-

sache gleich setzt, ist eine ganz müßige Frage.

Einleuchtend folgt auch aus unserer Deutung, wie die Verursachung der Dinge, der ganzen natura naturata und damit auch das „Sein der Dinge in Gott“, nach Spinoza nichts anderes ist, als die tatsächliche Seinsabhängigkeit der endlichen und der relativ unendlichen Wesen vom absolut unendlichen Selbstand. Damit allein schon schwinden eine Menge aufgeworfener Schwierigkeiten. „Die Begriffe und Erklärungsstücke sind ohne Notwendigkeit nicht zu vermehren.“

Das Ringen mit den Affekten, um zur Freiheit zu gelangen, ist in diesem System auch selbstverständlich. Folgt die Vollerkenntnis aus adäquaten Ideen, wie bei Spinoza, aus dem notwendigen Einheitsverhältnis der objektiven Wesenheiten aller Dinge zu ihren formalen Wesenheiten, so ist diese, von selbst und ganz notwendig zur Freiheit führende Erkenntnis das Gegebene; die Affekte stehen im Weg und sind zu beseitigen. Wie aber Spinoza die Tatsache des Affektseins auch nicht entfernt zu erklären vermochte, haben wir oben dargelegt.

Die intellektuelle Liebe zu Gott ist innerhalb des Ethikganzen die bewußte, willige und freudige Bejahung der Wesensabhängigkeit aller Dinge vom unendlichen Sein mit allen ihren notwendigen Folgen. Daher ist für Spinoza die notwendige Seinswirklichkeit alles Geschehens Voraussetzung und Beweggrund. Innerhalb eines so gebauten Weltbildes ist diese Bejahung das einzig Vernünftige.

Dieser Grundriß schöpft natürlich die Fülle nicht aus, die im Nachlaß Spinozas geborgen liegt; er führt aber an die ganze Problematik heran. Hier wurde das Wesentlichste angedeutet. Einen Nachtrag bringt der nächste Abschnitt im Zusammenhang mit dem Schrifttum über Spinoza. Dort wird zumal die Stellung des Selbsterhaltungstriebes klargelegt.

Eine lehrreiche Nachprüfung bestätigt die gegebene Deutung. Franz Ehrhardt hat in zwei, wohl durchdachten Werken, aus rein wissenschaftlichen Gründen, eine ausführliche Kritik Spinozas ausgearbeitet. Im Jahre 1908 erschien sein Buch „Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik“, im Jahre 1928 „Die Weltanschauung Spinozas“. Er hat darin auch die wichtigsten Kritiken früherer Forscher verarbeitet. Mit Ausnahme einiger peripherer Schlußfolgerungen, die Spinoza, ohne Einklang mit dem Vollsistem, selbst gezogen hat, läßt sich kein Einwand Ehrhardts halten, wenn man unsere Deutung zugrunde legt. Sie gibt für alles eine genügende Lösung. Bestehen bleibt nur die Unhaltbarkeit der Spinozistischen Grundannahme.

Auch ein Vergleich mit Gebhardts Buch „Von den festen und ewigen Dingen“ (1925), ein echter Spinoza, aber gelöst von der geometrischen Methode, zeigt, scheint mir, in den mit uns übereinstimmenden und den von uns abweichenden Teilen, die Berechtigung des hier entworfenen Spinozistischen Weltbildes.

*

Spinoza sah ganz klar die große Schwierigkeit, die sich gegen Gottes Unveränderlichkeit aus der Freiheit erhob; er meinte, nur durch ihre Preisgabe die Unveränderlichkeit auf dem Wege logischer Schlüsse retten zu können. (Ethik. I. XXXIII Schol. 2.) Sein Beweisgang ist um so auffallender, als der Philosoph sonst jeden Schein von Anthropomorphismus mied; hier schließt er aber tatsächlich aus endlichen Vorgängen auf ein unendliches Geschehen. Im Endlichen läge allerdings die Möglichkeit einer Veränderung zugrund, wenn ein Wesen einen Entschluß sowohl fassen als nicht fassen könnte. Ganz willkürlich ist aber die Anwendung dieses Satzes auf ein unendliches Wesen, der ganze Rückhalt der Beweisführung Spinozas. Denn der einzige Grund, weshalb im Endlichen die Möglichkeit der freien Wahl eine Veränderung des Wählenden mit sich bringt, liegt darin, daß ein endliches Wesen nicht alle Seinsordnungen in sich enthält. Das Gegenteil gilt für das Unendliche.

Selbstverständlich gab es für Spinoza mehrere Zugänge zu seiner Urauffassung, nicht bloß den der Unveränderlichkeit der Grundsubstanz. Aber allen Zugängen widersprach eine Veränderlichkeit in Gott. Für den Kritiker genügt es demnach, diesen einen Punkt ins Auge zu fassen, um das ganze logische Gefüge aufzulösen. Wer also, was an sich einleuchtend genug ist, den von Spinoza angenommenen Widerspruch zwischen Wahlfreiheit und Unveränderlichkeit verneint,

muß auch den daraus folgenden Notwendigkeitsatz mit allen seinen Folgerungen, in unserem Fall also mit dem ganzen System, von einem rein logischen Blickfeld aus ablehnen. Denn die Berufung auf die eigene Intuition, die ja für Spinoza selbst in erster Linie maßgebend war, gilt natürlich ausschließlich für ihren Träger und für den, der ihrem Besitzer glaubt.

Das Vollsystem des Philosophen enthält noch eine innere, immanente, unlösbare Schwierigkeit, die ihm selbst unsichtbar blieb, und auf die, meines Wissens, noch niemand aufmerksam gemacht hat. Immer wieder betont Spinoza, daß Sein und Vollkommenheit, Vollwirklichkeit und Vollerkenntnis zusammenfallen. Gewiß räumte er ein, daß einem Wesen A ein Seinsgrad fehlen könne, niemals aber hätte er zugegeben, daß für A dieser Vollkommenheitsabbruch ein Mangel ist; wie es ja auch für das Dreieck keinen Mangel bedeutet, daß es die Vollkommenheit des Sechseckes nicht besitzt. Mit anderen Worten, jeder Vollkommenheitsinhalt gilt allein und ausschließlich für die ihn besitzenden „Wesen“; er ist nur ihnen wesentlich zukommend. Hat also ein Ding A tatsächlich gewisse adäquate Ideen nicht, so sind sie für dieses Wesen unmöglich; sie haben demnach für A auch keine Geltung, die Wahrheit gilt nur für den, der sie hat; sie gilt nicht einmal für den Nichtbesitzer. Es gibt keine allgemein gültigen Wahrheiten, die für alle Geltung haben; jede Wahrheitserkenntnis ist eine

Funktion eines individuellen Prozesses, der von Ewigkeit her läuft. Nicht als ob damit eingeräumt würde, daß die Wahrheit etwas rein Subjektives sei; ihre Geltung ist eine Seinsvollkommenheit, die aber nur für den zutrifft, der sie tatsächlich ergreift. Diese letzte Folgerung scheint Spinoza niemals gezogen zu haben. Er schloß nicht, wie es doch für ihn unvermeidlich war, daß die Voll-erkenntnis, wenigstens die einer Teilerkenntnis kontradiktorische, für ein Wesen, dem sie nie zuteil wird, sinnlos sei, genau wie die Kreisbewegung für ein Ding, aus dessen Wesen die geradlinige folgt, des Sinns entbehrt.

Irgendwie beugte der Philosoph diesem Einwand vor, indem er Einflüsse von außen in Bewegung setzte, um die Welt der Erkenntnisse im Einzelnen zu erklären. Aber nach ihm ist doch jede Erkenntnis die notwendige eindeutige Folge einer früheren, in einem unendlichen notwendigen Ablauf; das gilt auch für die inadäquaten Ideen.

So liegt denn die Bedeutung der Philosophie Spinozas gar nicht in diesem unbeweisbaren Kern und seinen systematischen Folgerungen; sondern in den Fragestellungen, im Aufwerfen neuer Probleme, im Anregen bis dahin wenig beachteter Zusammenhänge zwischen dem Weltganzen und dem Individuum, in einer außerordentlich tiefen Erfassung der Zweiheit „Erkennen und Sein“, in trefflichen politischen Ausblicken und Vorschlägen, in der Mühewaltung um eine strenge

Methode bei jedem philosophischen Forschen, besonders aber in seiner Affektenlehre, die auch losgelöst von der Umklammerung durch das System mit ihrem vollen Wert für die Weltphilosophie durchbricht. So muß denn, wie ich früher nachgewiesen habe (St. d. Zeit 1928, I, 325 ff.), eine vom System unabhängige neutrale Ebene gewonnen werden, auf der allein sich jene Lehrstücke Spinozas ausbreiten, die sich zu bleibender Bedeutung festigen. Das System wird unabänderlich dem Schicksal anderer philosophischen Lehrgebäude verfallen.

Gewiß, für Spinoza selbst war es eine Art Lebens- und Geistesnotwendigkeit.

Um eine Schule zu schaffen, um Stützen für eine neue Weltanschauung zu gewinnen, um eine rein natürliche Menschheitsreligion zu begründen, oder einen Ersatz zu schaffen für geschichtliche Religionen, um die Gesamtheit mehrerer, an sich neben einander liegenden Lehrstücke aus einem Grundprinzip abzuleiten, um ein bestimmt geprägtes Leben in Übereinstimmung zu bringen mit einem bestimmten Lehrgehalt, sind Systeme notwendig. Sie entsprechen der „Organisation“ im Gesellschaftsleben. Diese sechs Systemattribute erklären auch zum Teil unsere heutige zweite Wiedergeburt des Spinozismus.

*

Die Briefe im Nachlaß Spinozas haben neben der Ethik ihre eigenständige Bedeutung. Im einzigen Buch, welches Spinoza unter

seinem Namen herausgab, „Renati Des Cartes Principia Philosophiae“ und dem Anhang „Cogitata metaphysica“ stellt er viele Sätze unter Beweis, die er damals bereits nicht mehr vertrat; das bezeugt das Vorwort Ludwig Meyers ausdrücklich. Auch im theologisch-politischen Traktat scheint Spinoza an einigen Stellen seine Meinung verschleiern zu haben. In den Briefen aber ist er ganz er selbst. Leider haben die Herausgeber einiges als unwichtig vernichtet, anderes gekürzt. An sich wäre diese Auszehrung, wenn es sich wirklich um Bagatellen gehandelt hätte, begreiflich. Aber wir haben außer dem Geständnis auch Beispiele. Denn manchmal fand sich der ursprüngliche Wortlaut. Und da wird es handgreiflich. Die Beschneider verfügten weder über den richtigen Takt noch über ein seelisch wertendes Urteil. Sie haben im Briefnachlaß den schlichten Menschen übersehen. Sie mögen sich gedacht haben: Wir haben ihn von Angesicht gekannt; wozu brauchen wir ein Zweitbild in den Briefen? Also gewiß kein übertriebener Historismus. Unter andern Umständen wären sie im Recht gewesen. Denn die Wut, nichtssagende Briefe zu veröffentlichen, war damals fast zur Seuche geworden. Ein krasses Beispiel sind die Episteln des Dominik Badius, die auch in Spinozas Bücherei standen. Wir begegnen da berühmten Korrespondenten, aber Badius selbst verarbeitet breitpurig namenlosen Kleinkram; nicht einmal witzig, geschweige denn geistreich.

Klagen und Selbstbespiegelungen. Man rühmte das schöne Latein. Das war zweifellos richtig. Aber hunderte schrieben damals nicht schlechter und viele besser. Vor allem inhaltreicher. Da sind die in jener schreibwütigen Zeit viel gelesenen „Lettres de Mr. de Voiture“, in vielen Ausgaben verbreitet, immer noch erträglicher, wenn auch unausstehlich. Wollte sich ein Büchersammler in jenen Tagen eine auch nur halbwegs annehmbare Briefauswahl anlegen, mußte er wenigstens 220 gedruckte Briefsammlungen, die alt- und frühlateinischen, und griechischen und die mittelalterlichen nicht eingerechnet, zusammenbringen. Wahrscheinlich darf man aber über diese meine Berechnung beträchtlich hinausgehen.

Wertvoll waren die wissenschaftlichen, unsere Zeitschriften ersetzenden Briefe, und die in der Muttersprache klassisch und inhaltreich geschriebenen.

*

Man darf Spinozas Briefe natürlich nicht vergleichen mit den Kunstepisteln, die zur Veröffentlichung bestimmt waren; schon gar nicht mit jenen ganz intimen, rein persönlichen und dennoch in vollendeter Sprachform abgefaßten Briefen; in diese Reihe der größten Kunstwerke der Weltliteratur gehören z. B. Franz von Sales' Briefe. Spinozas Schreiben sind an die Gelehrtenbriefe der Zeit heranzubringen; diese zerfallen in zwei Gruppen: Abhandlungen in Briefform,

z. B. der ganze Briefwechsel (Veil, Spanheim, Js. Voß, mit Entgegnungen) über P. Richard Simons kritische Geschichte des alten Testaments; oder Morins kritisch-exegetische Briefe. Zu einer zweiten Gruppe gehören eigentliche Briefe mit rein wissenschaftlichem oder geschichtlichem Inhalt; z. B. die Korrespondenz Joh. Hales, über die Dordrechter Synode. Manche Stücke aus Spinozas Korrespondenz sind hier einzureihen. Eine Mischgattung, die gewöhnliche Form, wirft mit mehr oder weniger Geschick freundliche Lichter aus der Fülle des Gemütes und Herzens über den gelehrten Inhalt. Gute Beispiele sind des Unitariers Ruars, oder auch Murets Briefe, Spinoza schlug hie und da diese Gangart ein, aber leider selten.

Man lese nur den letzten Brief neben dem ersten. Er war an einen Ungenannten geschrieben, der den Philosophen zur Abfassung der politischen Abhandlung ermuntert hatte; Spinozas Antwort ist herzlich, dankbar, abgeklärt, ein wenig müde. Der erste Brief an Oldenburg, 16 Jahre früher, mit einer etwas formelhaften Ergebenheit und Liebenswürdigkeit, von jugendlichem Freundschaftsoptimismus getragen, einer Zuversicht voll, die tragisch wirkt.

Rein sachlich-wissenschaftlich sind 24 Briefe gehalten: 4, 6, 10, 21, 23, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 46, 51, 54, 58, 60, 64, 66, 73, 75, 78, 80, 83. Die fürchterlichen Freunde haben freilich auch einige von diesen beschnitten, so 10, 60, 80.

In das intimere Leben des Philosophen führen uns demnach nur 26 Briefe ein und auch dieses kleine Aufgebot muß man noch einschränken. Denn die Briefe 26, 32, 50 sprechen doch zu wenig persönlich. Die übrigen 23 aber sind nicht mit einem und demselben Maßstab zu messen.

Für ganz hübsche Überschwenglichkeiten eines Simon de Vries (8. Br.) ist Spinoza nicht unempfänglich. Aber sein Freundschaftswort gibt sich nüchterner und selbstbewußter. Schon haben ihn weniger angenehme Lebenserfahrungen gegen Freunde kritischer gestimmt. Er wurde es leider niemals genug. Gütig ist seine höfliche Bereitwilligkeit, das Urteil der jungen Leute zu hören und ihre Schwierigkeiten zu lösen (Br. 9). Den 12. Brief, den ersten an Ludw. Meyer, dürfte man besser zu den rein wissenschaftlichen rechnen. Denn die bescheidene Freundschaftsversicherung zu Anfang ist kaum mehr als Briefstil, wie man ihn aus den Zeitschreiben genugsam kennt. Der 13. Brief, an Oldenburg gerichtet, ist im persönlichen Teil mehr von Klugheit eingegeben als von Herzlichkeit, da es sich um die Herausgabe des Büchleins zu Descartes handelt. Immerhin ist diese Einleitung bedeutsam, weil sie uns die nahen Beziehungen ahnen läßt, die Spinoza bereits 1665 hatte zu „einigen Männern, die in meinem Vaterland die obersten Stellen einnehmen“. Schöner kommt der Wille, nur dem Nutzen der Leser zu dienen, im 15. Br., an Lud. Meyer, zum Ausdruck.

Der erste Brief, in dem sich eine unmittelbare und herzlichere Freundessorge offenbart, ist der 17. an Peter Balling, den Spinoza in harten Schicksalsschlägen tröstet. Die hier von ihm erläuterten Zusammenhänge zwischen Physiologischem und Psychologischem sind, dem Unwissen der Zeit gemäß, recht dürftig. Das ist selbstverständlich. Auch der erste Brief an Blyenbergh (Br.19) ist herzlich und hoffnungsfreudig. Nirgendwo sonst hat Spinoza so schön über das Ineinandergreifen und den Bund von Menschenliebe und Wahrheit gesprochen.

Der berühmte 48. Brief, in dem er die Berufung nach Heidelberg ablehnt, ist ganz sachlich.

Als warmer Freundesbrief kommt dann nur noch der 28. an einen Ungenannten in Betracht.

Diese kleine Statistik ist nicht unwirksam. Sie bewahrt vor einem verallgemeinernden Urteil über die tatsächlich sehr seltene warme Note in dieser merkwürdigen Korrespondenz.

*

Viele Stellen in Spinozas Briefen klären seine Grundanschauungen und beugen Mißdeutungen der Ethik vor.

„Wenn einige Leute glauben,“ schreibt er an Oldenburg im November 1675 (Br.73), „in der theologisch-politischen Abhandlung würden Gott und Natur (worunter sie eine Masse oder körperlichen Stoff verstehen) als ein und dasselbe erklärt, so sind sie vollkommen im Irrtum“. Und im Brief 43 an Ostens verteidigt sich Spinoza

sehr entschieden gegen Velthuysens Anklage auf Atheismus. Es ist kritisch und psychologisch sinnlos, mit einigen modernen Interpreten anzunehmen, diese Worte Spinozas seien eitel Ge-flunker; im Grund sei er dennoch Atheist und Materialist gewesen. Das heißt, ihn zum Lügner stempeln.

Sehr wichtig sind zwei Stellen im 19. und 21. Brief, in denen er Blyenbergh schreibt, das Böse sei etwas rein Negatives, und man könne deshalb Gott, trotz des Notwendigkeitsgesetzes, nicht zum Urheber des Bösen machen.

Die ersten Briefe an Oldenburg und Simon de Vries bringen klar einen Spinozistischen Grundgedanken zum Ausdruck, das Zusammenfallen von Wahrheit und Wirklichkeit; sobald man ein Ding als wahr erkennt, behauptet man auch seine Wirklichkeit, und wie Spinoza geradezu (weniger genau) schreibt, seine Existenz. „Je mehr Attribute ich einem Wesen zuerkenne, um so mehr muß ich ihm auch Existenz zuerkennen, d.h. um so mehr begreife ich es unter dem Gesichtspunkt des Wahren“ (Br. 9; an S. de Vries). „Jede Definition, d.h. jede klare und deutliche Idee, ist wahr.“ Und so folgt die Existenz eines Dinges allein schon daraus, daß es in sich und durch sich begriffen wird (Br. 4; an Oldenburg). Spinoza spricht hier eigentlich nur von der unendlichen Substanz; dadurch daß man diese aus sich allein begreift, behauptet man auch schon ihr Dasein. Die Wahrheit eines Dinges aber, das nicht aus

sich allein begriffen wird, ist unvollständig, inadäquat. Auf derselben Linie ist denn auch nach Spinoza die Wirklichkeit eines Dinges, das nicht aus sich allein zu begreifen ist, wie wir eben früher ausführten, unvollständig, eine Teilwirklichkeit.

Diese Gedankengänge reifen zu voller Klarheit in zwei Briefen an Joh. Hudde, dem 35. und 36. Wie aus einem Guß erstet hier die Natur Gottes in Spinozas Weltbild. Gott besteht aus sich; er ist einfach, unendlich und unteilbar, notwendig existierend, reine Vollkommenheit, einzig; man kann ihn unmittelbar erweisen, weil seine Definition Existenz einschließt. Da also notwendige Seinswirklichkeit eins ist mit Lebensfülle, kann nichts „außerhalb Gottes“ sein. Sehr klar hebt sich im 36. Brief die Ansicht hervor, welche wir oben betonten, daß man nicht von Unvollkommenheit reden darf, wo immer ein Wesen einer Seinsart entbehrt, die ihm von Natur nicht zukommt. In demselben Brief macht man auch die überaus wichtige Feststellung, daß „indeterminatus“ bei Spinoza nicht unbestimmt heißt, sondern unbegrenzt. Ein „unbestimmtes Sein“ wäre übrigens ein vollkommen unspinozistischer Begriff.

Alle bedeutenden Philosophen der Zeit halten an der Überzeugung fest und verteidigen sie auf Hunderten von Seiten, daß die Natur Gottes nicht zu einer bestimmten Seinsart gehört („in certo entis genere non consistit“, wie Spinoza sich hier ausdrückt), sondern jenseits aller Gattungen



und Arten steht und eben deshalb grenzenlos (interminata-indeterminata) sein muß.

Dieser Johannes Hudde, an den Spinoza schreibt, der bedeutende Optiker und Bürgermeister von Amsterdam, war überhaupt neben Walter v. Tschirnhaus — von Leibniz abgesehen — der philosophisch bedeutendste Korrespondent Spinozas. Man kann gar nicht genug bedauern, daß seine Briefe verloren sind. Mit ausgezeichnetem Scharfblick hatte er erkannt, wie das ganze System an der Klärung der Frage hänge, ob die göttlichen Attribute nicht bloß aus sich begriffen werden können, sondern auch aus sich Dasein haben. Beide Größen scheinen aber doch unzertrennlich mit einander verbunden. Existieren nun die Attribute aus sich, so läßt sich Gottes Einheit nicht mehr beweisen. Spinoza antwortete nicht unmittelbar auf diese Schwierigkeit. Er schreibt ausweichend: Wenn man annehme, daß ein in seiner Art bloß unbegrenztes und vollkommenes Wesen, dennoch aus sich allein bestehe, so müsse man umso mehr die Existenz eines schlechthin unbegrenzten und vollkommenen Wesens einräumen; und eben dieses Wesen nenne er Gott (Br. 36). Damit ist natürlich Huddes Einwand nicht gelöst. Diese Stellungnahme Spinozas ist um so auffallender, als er sich offenbar mit dem Problem auseinandergesetzt hatte. Er schreibt ja in demselben Brief mit Recht, Hudde fasse den Satz von den aus- und für sich bestehenden Wesen in einem ganz anderen Sinn

als er selbst. Hier liegt denn auch die Lösung. Sie bestätigt vollauf und allein unsere oben gegebene Erklärung, daß Spinoza verschiedene Arten der Realität und damit auch des Aussich-Begriffenwerdens und des Aussichseins annahm.

Auch die Briefe von und an Tschirnhaus klären wichtige Punkte der Ethik auf. Sie bezeugen (Br. 60), daß „wahre“ und „adäquate“ Ideen wesentlich dasselbe bedeuten, und sich nur durch eine gewisse „äußere Beziehung“ unterscheiden. Die Ausdehnung als „ruhende Masse“, im Sinne Descartes', ist nach Brief 81 und 83 zum Erweis des Daseins der Körper unbrauchbar.

Tschirnhausens Hauptschwierigkeiten, (1) die Methode, nach der man gegensätzliche Meinungen auf ihren Wahrheitsgehalt untersucht (Br. 57), (2) die Methode, nach der man verschiedene adäquate Ideen einer und derselben Sache in eine logische Vorzugsordnung bringt (Br. 59), und (3) das metaphysische Grundproblem, wie sich die unendlichen Attribute außer Denken und Ausdehnung zum Denkattribut verhalten (63. Br.), hat Spinoza leider nicht eigentlich gelöst; er betont immer nur seine Auffassung der Sache, und das erschwert uns Heutigen die Deutung des Spinozismus ungemein.

Peinlich berührt in manchem Brief eine gewisse geschichtliche Sorglosigkeit. Ein Beispiel. Im 73. Brief erklärt Spinoza die Meinung „einiger Kirchen“, Gott habe menschliche Natur angenommen, nicht zu verstehen. Wie aber sein Beispiel,

der Übernahme der Vierecksnatur durch die Kreisnatur, zeigt, faßte er das christliche Dogma von der Inkarnation als Wesensverwandlung der Gottheit in die Menschheit, oder doch als eine Verquickung der beiden Naturen; das wäre natürlich eine ausgemachte Sinnlosigkeit; sie besagt aber auch das gerade Gegenteil von der offiziellen christlichen Auffassung. Spinoza ist hier von Sands Kirchengeschichte, die er besaß, und einigen Anabaptisten beeinflusst. Solche sonderbare Mißverständnisse verleiteten ihn auch, die Lehre der drei größten philosophischen Genien des Altertums, Sokrates, Platon und Aristoteles im 56. Brief deutlich genug als Possen (nugae) zu bezeichnen, die sie zu tausenden ausgedacht hätten. So hatte er auch schon im 1. Kapitel der theologisch-politischen Abhandlung vom Aristotelischen Geschwätz und im 13. von den Hirngespinnsten (commenta) Platons und Aristoteles' gesprochen.

Diese leidige Einstellung, um so mehr zu bedauern, als sie nicht auf eindringlichem Studium der Originale beruhte, verschloß ihm den Zugang zu einer weitsichtigen Durchschau der Weltphilosophie. Einige Freunde des Philosophen fürchten sich heute immer noch, diese Schwäche deutlich und kräftig zu betonen und als das zu bezeichnen, was sie ist. Solche Rücksichten sind ein Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit und ein allzu nachsichtiger Kult. Als Beklommenheiten und Wahrheitsflucht verzeichnen sie das echte Bild des Mannes, der nicht anders scheinen wollte, als er war.

DIE ERBSCHAFT

NICHT BLOSS DIE SCHÜLER SPINOZAS und die Anhänger seiner Philosophie sind Erben seines Nachlasses. Selbst jene affektstarken Gegner, auch die der älteren Zeit, deren Wissen und Waffen klar sind, arbeiten an der Vollstreckung seines Vermächtnisses. Sie sind berufen, die schwachen Stellen zu erkunden, die Fehlbeträge auszurechnen, mit ingrimmiger Hartnäckigkeit für Silbe und Wort Rechenschaft zu fordern, und so jedem unberufenen Eindringling den Zugang zur Weltphilosophie zu wehren. Man muß ihnen gewöhnlich mißtrauen. Denn sie straukeln häufig aus Mißvergnügen. Manchmal sind sie sogar gefährlich; die Nur-Bewunderer sind es immer. Am sichersten schreiten die prachtvoll Parteilosen. Sie behandeln den Philosophen, ganz seinen Wünschen entsprechend, gelassen affektentwölkt, wie eine geometrische Figur. Sie bemühen sich nicht den Mann zu lieben, sie lieben aber die Wahrheit. Die Figur ist ihnen in ihrem endlichen Eigenwesen gleichgültig, aber jeder Fehler in der Berechnung ihrer ewigen Gesetze ist ihnen ein Greuel. Sie forschen den geringfügigsten Umständen im Leben und Denken des Mannes nach mit unermüdlicher Rastlosigkeit und peinlichster Sorgfalt, nicht getrieben vom Interesse für ihn; einzig getragen von der Liebe zur

sachlichen Wirklichkeit als solcher. Ob der Forschungszeiger auf Tugend oder Laster des Gegenstandes, auf seinen Wahrheitsweg oder seinen Irrtum weist, läßt sie unberührt und kalt. Sie verzeichnen mit derselben parteilosen Gelassenheit die Anklage der Quellen auf Verruchtheit oder ihr Zeugnis für den höchsten Seelenadel. Sie bewundern und verdammen nicht. Sie verstehen.

Diese Art der Beurteilung ist kein allgemeines Gesetz biographischer Kunst. Sie ist es im Fall Spinoza. Denn nach seinen grundlegenden Anschauungen mußte er wünschen, nach dieser Formel gewürdigt zu werden. Man sollte aber bei jedem bedeutenden Menschen das besondere geistige Wort herauslösen, das er selbst über die Menschen sprach, welche er beurteilte. Dieses im Denken und im Wort verkörperte Wesensmerkmal kennzeichnet vorzüglich Charakter und Persönlichkeit. Fühlt und lebt man sich hinein, so hat man den Menschen erfaßt, aber auch Methode und Leitsätze, nach welchen er, wesensverwandt, zu schauen und zu verstehen ist.

Das Studium des Schrifttums zu Spinoza führt zu einem leidigen Ergebnis: Fast zahllose verschiedene Deutungen kämpfen miteinander. Das traurige Los vieler Denker, wird man sagen. Das ist wahr.

Aber Spinozas Anschauung von einem ununterbrochenen Strom adäquater Ideen, in den sich jeder Denker richtig eingliedern muß, brachte

in sein Denkbild eine Unmenge Elemente aller Zeiten, Völker und Richtungen, aus denen der einzelne Ausleger leicht und einseitig jene herausheben kann, die sich seiner Auffassung anpassen. Diese Posten wird er besonders betonen, sie nimmt er zur Grundlage; von ihnen aus sieht er das ganze System.

Das ist, wenn man will, eine tragische Vielseitigkeit des Spinozismus; sie trägt zum Teil die Schuld an der Unmenge der Auslegungen bis in die neueste Zeit.

Die Heilung kennt nur einen Weg: Den Versuch eines Vorstoßes zur lückenlosen Einheit des Systems, nicht aller seiner Zugänge; die Abkehr von allen Gewaltsamkeiten der Deutung, von jedem Hineinzerren alter, und von der Einimpfung moderner Gedankengänge; die Überzeugung, daß es nicht auf jene Widersprüche ankommt, die der Ausleger sieht, sondern ausschließlich auf jene, die der Verfasser gelten ließ. Die Kritik freilich hat offenbare logische Unzulänglichkeiten und Widersprüche festzustellen; sie wird sehr viele in der Korte Verhandeling finden; auch in den Beweisgängen der Ethik eine Anzahl; in der ursprünglichen Gedankenfolge des Philosophen aber, wie wir sahen, nur ganz wenige.

Spinozas Kritiker machen sich um ihn besonders verdient. Wenn nur ihre Waffen blank sind. Die echte Kritik erhält den Lehrbau Spinozas in beständiger Fühlung mit dem Atem der Weltphilosophie. Sie schützt ihn vor der drin-

genden Gefahr der Verabsolutierung und damit der Unregsamkeit.

Philosophischen Systemen von großem Ausmaß droht überdies immer das Verhängnis der Erstarrung zu einer Religion. Der Konfuzianismus und Taoismus sind treffliche Beispiele. Und eigentlich auch, wenn man nur den Mut hat, es heute auszusprechen, der Buddhismus. Jedenfalls der Neoplatonismus und selbst die Stoa. Man könnte noch lehrreiche Fortsetzungen anschließen. Der Einflußkreis einer Lehre weitet sich bei dieser verhängnisvollen μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος manchmal außerordentlich; aber nur um den Preis einer Verdingung des philosophischen Gedankenbaues an eine ganz verschiedene geistige Macht. Nicht selten stirbt indes der zur Religion erstarrte philosophische Lehrgehalt erstaunlich rasch. Da zeigt sich das Verhängnis der wesensfremden Umformung ganz deutlich. Weil sich an das ursprünglich rationale System, in seiner religiösen Gewandung oder gar sakralen Verwandlung, die Kritik der dogmatischen Anhänger nicht heranwagt, stirbt es in den Augen und vor der Malstätte der wissenschaftlichen Welt am Selbstbewußtsein seiner neuen Ansprüche.

Tritt aber eine philosophische Lehre, wie die Spinozistische, gleich von Anfang an, mit einem, wenn auch verborgenen Merkmal religiöser Werbung ausgestattet, in die Erscheinung, so ist sie damit noch nicht gefeit gegen die Gefahr der Erstarrung zu einer Religion. Spinozas Philo-

sophie war keineswegs eine „religio rationalis“, von der man damals so viel, zumal in unitarischen und libertinischen Kreisen, sprach, sondern eigentlich nur eine religiös orientierte Rationalerkenntnis des Weltganzen, im Sinn eines rein philosophisch unterbauten Verhältnisses des Menschen zum unendlichen Wesen; und dabei war der Begriff des Religiösen bereits rein verstandesmäßig, nicht religionsgeschichtlich, abgeleitet. Ein solches System erstarrt nun zu einer Religion, sobald man die Gemütskräfte der religiösen Sehnsucht und die von positiven Religionen gebotenen Werte erfüllt glaubt und erfüllt sieht durch die rationale Begründung jener physischen und ethischen, in einer Notwendigkeits-Wirklichkeit wurzelnden Gottabhängigkeit.

So muß man denn, philosophie-geschichtlich betrachtet, den Spinozismus vor dieser Entwicklung schützen. Wie denn überhaupt ein dogmatischer Spinozismus, jenseits einer alles streng durchprüfenden Kritik, das System verabsolutiert und damit dem Untergang weiht.

*

Weil ein so scharfer Gegensatz besteht zwischen geschichtlichem Christentum und Spinozismus, und weil man im 17. und 18. Jahrhundert diese Unterschiede falsch sah und übertrieb, aus gewissenhaftester Überzeugung und vollendeter Unkritik, haben sich die christlichen Kirchen selbstredend zur Wehr gesetzt. Nach dem Spinozistischen

Wesensgesetz der Selbsterhaltung, daß nicht bloß für das Einzelsein, sondern ebenso stark und wahr für Gemeinschaften gilt, mußten sie es tun aus innerer Notwendigkeit. Eine inkonsequente Geistesrichtung kann das schwer fassen. Verhängnisvoll war bei dieser Abwehr teils die Unzulänglichkeit des Wissens, teils der Mangel an Verständnis für den Standpunkt und die Ausdrucksweise Spinozas, teils der Aufmarsch des Zornes. In seinen ruhigsten Stunden hätte Spinoza natürlich das Recht dieses Selbsterhaltungskampfes eingeräumt. Solcher Zusage widerstanden allerdings zwei seiner Überzeugungen: die adäquaten Ideen sprach er seinen Gegnern ab, weil er sie naturgemäß nur innerhalb seines Systems sah, während sie doch ganz notwendig in andern Systemen auch ihr Recht behalten, wenn auch mit einem verschiedenen Inhalt. Die zweite Meinung war eine geschichtliche. Spinoza glaubte, zwar zu den modernen christlichen Kirchen, nicht aber zum Urchristentum in Gegensatz zu stehen. Er versichert das in seiner Korrespondenz, er deutet es an in seiner gottkundlich-staatlichen Abhandlung. Eine umso merkwürdigere Ansicht, als die selbständige Erforschung jener Erstzeiten nicht bloß die genaueste Kenntnis aller ursprünglichen Quellschriften erforderte, sondern auch des gesamten Schrifttums darüber, wenigstens aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Eine Leistung, die sich Spinoza niemals zugesprochen hat; die ja auch eine ausschließliche Arbeit von wenigstens zehn

Jahren erheischt hätte; ohne die aber ein begründetes Urteil nicht möglich war. Gegen Ende seines Lebens wurde dann auch Spinoza vorsichtiger, und so nennt er in einem Brief an Oldenburg (75), Ende 1675 oder Anfang 1676, seine Auffassung des Christentums eine „Hypothese“.

*

Dieselbe methodische Einsicht erhebt sich auch riesengroß gegen den Weg des tractatus theologico-politicus. Zur Zeit Spinozas waren nicht einmal die ersten Bedingungen vorhanden, um eine wirklich wissenschaftliche (auch im damaligen Sinn wissenschaftliche) Geschichte der hl. Schriften zu schreiben. Ich werde das in meinem ausführlichen Spinozabuch im Einzelnen nachweisen. Möglich, vom strengen Forschungsstandpunkt aus, waren nur einleitende Vorarbeiten, vorsichtige Hypothesen, ohne übereiltes Ja oder Nein, ohne ein, im 17. Jahrhundert unmögliches, Gebietertum entscheidender und abschließender Ergebnisse. Auch über das Prophetentum vom psychologischen Standpunkt, zu sprechen, also die Frage „Intellekt oder Phantasie“ war ein recht aussichtsloses Wagnis, weil kaum der Anfang der notwendigen seelischen Einschau am Horizont auftauchte; aus der Schrift allein aber, wie Spinoza versuchte, das Dilemma zu lösen, bedeutet schon ein Hineintragen psychologischer Theorien in die geschichtliche Interpretation. Die kritischen

Studien an den hl. Schriften hatten noch ungeheure Strecken zu durchlaufen, die ethnologischen und altorientalischen atmeten kaum und gerade die methodologischen Grundlagen der höheren Kritik, die Spinoza in der Abhandlung ergreift, waren nicht einmal keimhaft vorhanden, geschweige denn spruchreif; weil man noch viel zu wenig die Methode des schrittweise vorsichtigen Vorgehens auf diesem Gebiet erforscht hatte. Kaum zu stellen waren die Fragen damals; denn man darf, nach strenger Methode, wissenschaftliche Fragen erst dann positiv stellen, wenn man zunächst die Möglichkeit der Fragestellung förmlich bewiesen hat; das ist die einzige Straße; die Quellen dieser Beweisführung liegen aber in der klaren Erkenntnis, daß die fragliche Möglichkeit nicht in der Luft schwebt, keine bloße Ahnung, kein Gebilde phantasiegenährter Hoffnung ist. Jene positive Möglichkeit ist erst gegeben, wenn ihre Vorbedingung erfüllt ist: der sichere Einblick nämlich in eine bereits vorhandene Masse von Tatsachen, Untersuchungen, Erkenntnissen, welche überhaupt erst das Möglichkeitsproblem sinnvoll machen.

Um zu erkunden, ob im 17. Jahrhundert dieser methodische Weg der Möglichkeitsfrage vor dem Forschungsbeginn und ihre negative Beantwortung schon richtig und gangbar war, erkor ich die Erforschung des damaligen methodologischen Wissens zum Fachgebiet und

kam zum Ergebnis, daß die Bahn damals bereits offen war. Auf ihr also hätte sich Spinoza selbst, hätten sich seine Bestreiter, die philosophischen und exegetischen, mit dem Gegner auseinandersetzen müssen. Aber sie fanden nicht den Schlüssel zu diesem methodologischen Tor. Das ist, meiner Ansicht nach, der unparteiischste Posten dem theol.-politischen Traktat gegenüber.

Eine so gewissenhafte methodische Vorsicht und Selbstbeherrschung verurteilte nicht zu einem kraftlosen und entmutigten Schweigen. Ganz im Gegenteil. Sie drängte sogar unwiderstehlich zum Aufwerfen und zur Beantwortung von Vorfragen, Einleitungsforschungen, Pionierarbeiten, die unendlich weit von Endergebnissen, auch nur von vorläufigen abstanden, aber den Vorzug einer Arbeitsleistung hatten, die in die Gemeinschaftsarbeit von Jahrhunderten, in den Strom ihrer adäquaten Ideen eingebaut, schrittweise an gesicherte Schlüsse herankam.

Eine künftige Arbeit wird den Beweis erbringen, daß nur jene Teile der theologisch-politischen Abhandlung bleibenden Wert haben, die sich, wenn auch unbewußt, in der Richtung dieser allein maßgebenden methodischen Ordnung bewegten.

*

Das Schrifttum über Spinoza übernahm die Erbschaft. Aber diese ausgedehnte Literatur wurde noch niemals kritisch gesichtet. Man liest da

eine Menge Buchtitel, Wertloses und Wertvolles nebeneinander, wahllos aufgehäuft, aussichtslos verknäult; oder doch nur in Reihen aufgezählt, wie die großen Dank verdienenden Verzeichnisse in Überwegs Neuauflagen. Man kann mehr als tausend Nummern finden in den zwei Spinoza-Katalogen von Wege und von Baer. Volle Ordnung in dieses Wirrnis zu bringen, würde einen Band von mehreren hundert Seiten fordern. Aber „Spinoza nach 300 Jahren“ verlangt immerhin den Versuch einer allgemeinen Sichtung und einer halbwegs erträglichen Übersicht. Von den bisherigen war es keine. Man muß dieses Wagnis entschuldigen und aushalten.

Vor allem wird man sich wieder an das bibliographisch wertvolle, fast vergessene Freidenkerlexikon von Trinius, 1759, erinnern und hier die Seiten 417—444 lesen. Man erfährt da allerlei Merkwürdiges. Trinius kannte 129 Autoren, die gegen Spinoza geschrieben hatten, (591). Nach van der Linde's (der Trinius leider nicht nachschlug) unentbehrlichen „Bibliografie“ (1871) und seinem freilich nur im literarisch-geschichtlichen, nicht im kritischen Teil wertvollen Buch „Spinozas Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland“ (1862), boten buchkundliche Nachrichten in größerem Ausmaß Raciborski „Etyka Spinozy“ (1882; 447—481), Huan „Le Dieu de Spinoza“ (1914, 305—336) und Guzzo in seiner gekürzten Ethikausgabe (203—228); bei diesem auch durch die Beurteilungen

verdienstvoll. Über den Spinozismus in Frankreich schrieb Janet nicht ohne schwere Unterlassungen in der *Revue philosophique* (XXII, 1882; 109—132). Über Spinoza in Deutschland Rullmann 1867, der bei van der Linde fehlt, Krakauer (1881) und 1897, in einem sehr aufschlußreichen und wichtigen, aber von jeglichem philosophischen Verständnis unberührten Buch L. Bäck. Ein schier unerschöpflicher Steinbruch und ein ebenso unübersehbar reichhaltiger, als unübersichtlich aufgetürmter Reichtum, ist Max Grunwalds 1907 erschienenes, preisgekröntes Buch „Spinoza in Deutschland“. Neuerdings, 1917, schrieb über denselben Stoff Th. C. van Stockum „Spinoza's beoordeeling en invloed in Duitschland von 1677—1760“. Als Anhang zu seinem Buch, „La morale de Spinoza“ (1891) versuchte B. Worms eine Geschichte des Spinozismus zu entwerfen, die besonders für Frankreich nicht ohne Wert ist. Vorher schon, im Jahre 1868, bot P. Schmidt in seinem „Spinoza und Schleiermacher“ ein freilich recht unvollständiges Bild der Geschichte des Spinozismus. Freudenthal wiederholte seine Abhandlung vom Jahre 1896 „On the history of Spinozism“ in der *Jewish Quart. Review* (VIII, 17—76) und ergänzte sie durch einige Seiten, die nach seinem Tod im 2. Band seines Spinozawerkes gedruckt wurden (*Bibl. Spinozana* V. II. 9, S. 207—241).

Alle diese Arbeiten sind ergänzungsbedürftig. Zum Spinozismus in England schrieb Pollock im

12. sehr inhaltreichen Kapitel seines „Spinoza“. Über die Zeit 1670—1750 daselbst hat man kundige Seiten von Bohrmann im Anhang seiner Abhandlung „Spinozas Stellung zur Religion“ (1914, 59—81). Erhardt zählt am Schluß seines Buches „Spinoza im Lichte der Kritik“ (1908) einige bedeutendere Widerleger Spinozas auf und beurteilt ihre Leistungen (406 ff.). Die eine oder andere Meinung ist neu. Adolfo Ravà sprach am 27. Februar 1927 in der Sorbonne sehr anregend über „Descartes, Spinoza et la pensée italienne“. Die Anmerkungen zu dieser Rede (18—23) bieten manche wenig bekannte Aufschlüsse. Der V. Bd. des *Chronicon Spinozanum* bringt einen kleinen Aufsatz Gentiles „Spinoza e la filosofia Italiana“ (104—110). Einige Zeilen über Portugal, an derselben Stelle (S. 138 und 139), schrieb Joaquim de Carvalho. Über den nordischen Spinozismus berichtet Anders Karitz (a. a. O., 165—179). Die holländische Spinoza-Literatur, mit Auswahl auch das übrige Schrifttum, bearbeitete seit 1900 Willem Meijer in verschiedenen Zeitschriften und im „Verslag omtrent de lotgevallen van het Spinozahuis“ (in Rijnsburg); diese Broschürchen setzt nach Meijers Tod van der Tak mit liebender Sorgfalt und Sachkenntnis fort. Ein vollzähliges Verzeichnis des italienischen Spinozaschrifttums lieferte Adolfo Ravà in der *Rivista di filosofia* (XVIII. 3 [1927] 370—375). Es ist zu ergänzen durch Franchis Werk „Lecture sulla storia della filos. moderne. Bacone, Descartes, Spinoza (1803).

Nachrichten und Arbeiten bis 1910 über Spinozas Leben und Entwicklung sind vollzählig zusammengestellt in meinem „Jungen De Spinoza“ (523—537; 546—559). Die Aufschlüsse über die ältere Literatur wären da noch zu ergänzen durch Jakob Staalkopff's „De Spinozismo post Spinozam (1708) und S. S. Franke's, Über die neueren Schicksale des Spinozismus und seinen Einfluß auf die Philosophie....1808 und 1809. Nur die zweite Schrift lohnt das Aufschlagen; nicht bloß wegen der Literaturangaben, auch wegen der Ausführungen über Newtonianismus und Spinozismus (42 ff. 58 ff.).

An eine erschöpfende Skizze der Geschichte des Spinozismus ist trotz aller dieser Anläufe auch nicht entfernt zu denken. Dazu fehlt uns noch eine ausführliche kritische Darstellung; und nur auf sie dürfte sich ein Grundriß stützen. Wir bieten hier also bloß kleine Vorarbeiten zu einer Einleitung in die Geschichte des Spinozismus.



Einzelheiten, auch unbekannte oder vergessene, bieten sich in Fülle.

Wir beginnen mit dem „Altertum“. Es wird dem Zweck dieses Büchleins entsprechend ausführlicher behandelt, wo immer Seltenheiten aufstoßen, von denen einige auch ganz neugierigen und scharfen Augen unsichtbar geblieben sind. So oft erzählte, besser gesagt abgeschriebene Dinge, wie die Geschichte des ältesten holländischen Spinozismus, erwähnen wir gar nicht.

Von den Gegnern und Freunden aus der ältesten Zeit haben nur zwei das System verhältnismäßig gut und genau beschrieben. Die Darstellung Lambert Velthuysens (nicht seine Kritik) im Traktat „De cultu naturali et origine moralitatis“ (Opera, II [1680], 1371—1390) ist sorgfältig. Gründliches Verständnis verrät auch der Spinozist Abr. Joh. Cuffeler in seinem Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis (1684).

Cuffeler, ein Bewunderer Spinozas und wahrscheinlich zu seinem Freundeskreis gehörig — man lese nur im Archiv f. Gesch. der Philos. [1910, 61 ff.] über den Geist dieses Mannes —, glaubte den Offenbarungsglauben mit dem Spinozismus vereinigen zu können. Er verstand trotz dieses absonderlichen Vergreifens seinen Meister auf breiter Fläche ausgezeichnet (S. 11 ff. 44—76, 81—120, 222 ff.).

Zwei andere Schriften, „Vervolg van't leven van Philopater,“ 1697, und der anonyme Brief eines Spinozisten (Leenhof) in Wittichs „Anti-Spinoza“ [1690, S. 417 ff.] zeigen wenigstens in einigen Punkten ein tieferverstehendes und verständnisvolles Studium des Philosophen. Auch von Wittich selbst, der die Grundlagen mißverstand, mag dies Urteil auf kleinerem Plan gelten, nämlich in seinen Erörterungen über die drei letzten Ethikbücher.

Im Breslauer Manuskript (Stadtbibl.) der holländischen Reise von Stolle-Hallmann liest man auf S. 2152, interessante Erinnerungen Volders an

Wittich: Er „wäre ein Mann von großem Ruhm gewesen, auch sein guter Freund; ob er auch sein Buch *contra Spinosam*, wenn er gelebet, ediert haben würde, wüßte er nicht. H. Wittich habe es ihm communiciert, da er ihm dann gesagt, daß er *Spinosam* nicht capiert habe; er habe auch port morten die edirung widerrathen, man habe aber gesagt, er verstünde es nicht, und es doch ediert“.

Die Spinozisten um Philopater, etwas zu devot autoritätsbeflissen, haben immerhin fünf Feinheiten des Systems schön zergliedert und gut in die Ganzheit eingebaut; es handelt sich um folgende Probleme: Die eine „Seele“ und die vielen Denkweisen in einem Individuum (116 ff.); die erkenntnistheoretische Bedeutung der göttlichen Attribute für die endlichen Dinge (247 ff.; 267 ff.); die unendliche Ausdehnung als Gegenstand des göttlichen Denkens (260 ff.); das Denken des Denkens (a. a. O.); die denkende Seite aller Wesen (264); vielfach Dinge, die man in ihrer Eigenart erst in neuester Zeit wieder richtig gesehen hat.

So eine wenigstens strichweise gelungene Zeichnung finden wir nur noch in vier Werken des 17. Jahrhunderts; dem sehr seltenen, fast von niemand gesehenen und darum mißverstandenen Buch von Willem van Blyenbergh, „Wederlegging van de *Ethica* of Zede-Kunst van Bened. de Spinosa“ (1682). In der methodisch unhaltbaren Widerlegung wird man dennoch manche vortreffliche

Einzelbemerkungen feststellen. Man lese z. B. nur die mit gut geschulter Hand gezogenen Linien bei Behandlung des 3. Satzes des 2. Ethikbuches, 206 ff.). Blyenbergh sah auch die Probleme, die aus einigen Sätzen Spinozas herauswachsen. Der einzige Weg, seine Anti-Ethik richtig einzuschätzen, wurde überhaupt noch niemals eingeschlagen. Man muß von seiner Kritik des zweiten Ethiktheiles ausgehen und von da aus mit Hilfe der Verweisungen die Gründe gegen die Lehrsätze und Voraussetzungen des ersten Theiles untersuchen. Nur so findet man auf immanentem Weg seine Methode und seine Unzulänglichkeiten. Den Angelpunkt des Ganzsystems fand Blyenbergh nicht, aber er hat sich mit höchster Anspannung in den „Auteur“, wie er Spinoza mit Vorliebe nennt, hineingedacht und meidet gewöhnlich die Konsequenzmacherei. Er hat auf Schritt und Tritt den „Auteur“ mißverstanden, suchte aber mit Leidenschaft die Wahrheit.

In noch höherem Grad gilt das von Jan Bredenburgs „Enervatio tractatus theologico-politici; Una cum Demonstratione, geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum“ (1675); nur die Beigabe ist interessant, weil sie vor der Ethik erschienen war und dennoch einige Grundgedanken des Spinozismus richtig durchschaut hat; ganz im Gegensatz zu dem in Mißverständnissen später geradezu schwelgenden Bayle.

Den Streit um Bredenburg mag man in meiner oben unter Cuffeler erwähnten Archiv-Abhand-

lung nachlesen; der Kampf schwoll zu einem Ungetüm abscheulicher Intrigen an.

Schon Jenichen hat 1707 in seiner *Historia Spinosismi Leenhofiani* bemerkt, „mancher sei der Meinung, daß keiner Spinozas Ansichten klarer dargelegt habe als dieser scharfsinnige Weber Bredenburg“ (S. 59).

Charakteristisch wäre Spinozas Stellung zu Bredenburg, wenn die Mitteilung eines Briefes Limborgs an Smout wahr ist, Spinoza oder einer seiner Vertrauten habe nach Durchlesung des Manuskriptes geäußert, auf diesem Wege allein könne man ihn widerlegen (*schriftelyke onderhandeling tuschen den Heer Philippus van Limborg ende Johannes Bredenburg, 1686; Brief eigens paginiert, S. 2 ff.*).

An dritter und vierter Stelle stehen Adrian Verwer und Salomon van Til. Man wird freilich aus vielen traurigschwachen Seiten, nur eine kleine Auslese erträglicher Wiedergaben etlicher Systemstücke vornehmen können; in Verwers „’t Momansicht der atheisterij“ (1683) die Seiten 53—64; — die Hauptsätze des Spinozismus —; in van Tils „Vervolg op’t Voorhof der Heydenen“ (1696) Seite 89—110, Ausdehnung und Denken als Selbständigkeiten und Parallelismus von Geist und Körper. Aber auch bei diesen Versuchen muß man noch Nachsicht üben. Damals war aber ein Anlauf zum Verständnis Spinozas geradezu ein Meerwunder. Die Widerlegungen gar trafen niemals den Kern. Auch bei diesen

beiden nicht. So liefert Verwer (76 ff.) ein drolliges Zerrbild, wenn er meint „daß der „groote, oneindelijke stoffelijke Klomp“ und die „groote gedachtelijke Massa“ aus den einzelnen Ausdehnungen und Gedanken „gefaçoneert“ sei. Van Til sieht aber nirgendwo das System als ein Ganzes, und so muß er die Ausdehnung als Attribut der Gottheit mißverstehen (S.102) und vermag das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen auch nicht für einen Augenblick im Spinozistischen Sinn zu fassen (S.105 ff.).

Außer dem von van der Linde (Nr.389) angeführten kritiklosen Werk, schrieb Petrus Jens noch das Büchlein „Anmerkingen ontrent de ordre van de menschelijke Kennis“ (Amsterd. 1683), das Aufmerksamkeit verdient. Auch Berns' „Altar der Atheisten“ (Hamb. 1692) nennt v. d. Linde nicht. Aber Berns' Standort im Schatten ist freilich kein Unrecht.

Des Schulmeisters Matth. Earbery's fünf Dialoge (conferences), „Deism examin'd and confuted in an Answer to a Book entitled Tractatus theologico-polit.“ (1697), bringen einige Genrebilder, die das Büchlein, außer seiner Seltenheit, des Aufschlagens wert machen. So die Skizze des jungen „Scepticus“, der Spinozas Traktat im Sommer über Feld trägt und im Winter in seinem Muff verstaut (S.3).

Frans Kuypers „Den philosophierenden Boer“ mit dem „Tweede deel“ (1676) und „De Diepten des Satans“ (1677), in lateinischer Ausgabe „Ar-

cana atheismi revelata“ (1676), enthalten merkwürdige Glossen zur Entwicklungsgeschichte Spinozas, wie ich im Chronicon nachwies. Geschichtsphilosophisch interessant sind überdies Kuypers „Widerlegung“ des Atheismus von der socinianschen Metaphysik aus. Ein philosophischer Dilettantismus ohnegleichen.

Der Socinianer Aubert de Versé wiederholt diese „Beweise“ in seinem 1684 zu Amsterdam erschienenen Buch, „L'impie convaincu on dissertation contre Spinoza“ (anonym). Auch Descartes' Gottesbegriff wird abgelehnt (92 ff.). Das aus sich allein bestehende Wesen ist nach ihm keinesfalls unendlich vollkommen; es kann auch rein stofflich sein; ein ausgedehntes Ding, das als solches denkt, ist nicht unmöglich (104—156). Versé's früheres Buch „Anti-Spinoza“, auch gegen Malebranche bewaffnet, das er auf Seite 144 anführt, hat meines Wissens nie jemand gesehen. Das von v. d. Linde unter N. 213 Genannte, ist es nicht.

Der Utrechter Gerard de Vries spricht in seinen „Exercitationes rationales de Deo eiusque perfectionibus“ (1685) an einigen Stellen über Spinoza (39 ff.); oft ohne ihn zu nennen: 294 ff., 297 ff., 301 ff., 336 ff.; immer kenntnislos.

Was sonst noch im 17. Jahrhundert über und gegen die Ethik aufgebracht ward, hat geringen Wert. In seinen zwei „Verhandelingen“ im Anschluß an eine von Halma verfaßte holländische Übersetzung des Spinozaartikels von Bayle schreibt

Jaquelot geistreich über Gott und Seele, aber sein Geplänkel mit Spinoza, den er an die Grenze eines rohen Materialismus schiebt, ist fast ein Theaterduell. Gründlicher in einigen Punkten, im allgemeinen aber nur Luftstreiche führend ist Fr. Lamy's „Le nouvel athéisme renversé“ etc. [1696; 235—417], später mit Boulainvilliers in die bekannte „Réfutation“ im Auszug aufgenommen.

Spinozas theologisch-politische Abhandlung, gleich im Erscheinungsjahr 1670 weithin bekannt, rief zunächst Auseinandersetzungen auf, die ihr nicht gewachsen waren. Bereits 1670 redeten J. Thomasius, Friedr. Rappolt, Melchior, der Utrechter Burmann und der Heidelberger Friedr. Miege sehr laut aber inhaltlos dagegen. Die Seltenheit dieser Originalstücke ist der einzige Vorzug. Da ich aber nichts Wissenswertes darin fand, verweise ich auf Freudenthals und Grunwalds Notizen.

Um nichts bedeutender ist des Altdorfers Johann Heinrich Dürr „Panegyrikus“ vom 30. Juni 1671 bei der Promotion von 12 Doktoren der Philosophie. Es hat aber doch wenigstens den Vorzug durch seinen köstlichen Schwulst unterhaltend zu wirken. Dürr eifert gegen „den Mann mit der Elefantenhaut, den anonymen Verfasser des Traktates: „Ich fordere euch auf, euer mit dem violettfarbenen Baret geschmücktes Haupt zu erheben und empfehle euch die Freiheit, nicht jene unheilvolle, die unlängst (γῆρας καὶ πρῶτῃ) ein Dunkelmann von Niederland aus finstern Winkel mit seiner unseligen Kralle aus-

gescharrt hat, sondern jene echte, in ihren angeborenen Farben hell strahlende Freiheit, die den Geist von Unwissenheit, die Sitten von Schandbarkeit erlöst“ (unpaginiert).

Bayles Mißverständnisse sind vorweggenommen in zwei Schriften eines Korrespondenten Descartes', des Engländers Henry More: *Opera omnia* [1679] I; 565—614 und 615—635. Als Lehrdarstellung mangelhaft, als Widerlegung unmethodisch und unsachlich, zeigen sie doch deutlich den Plan, auf dem Spinozas Bestreiter damals standen, und den unkritischen Dogmatismus der Anhänger des Philosophen. Vor die zweite Auflage (1695) seines schönen Büchleins „*Enchiridion Ethicum*“ setzte More eine Einleitung, die außerordentlich wichtig ist für seine von Spinoza unabhängige Auffassung der unteilbaren, unendlichen Ausdehnung als Attribut Gottes.

Nicht durchschlagend aber sehr scharf gesehen sind Leibnizens Einwendungen gegen das Bewirken einer Idee durch die andere bei Spinoza (*Réfutation inéd. de Sp. Ed. Foucher de Careil. 1854, S. 26*); und überhaupt seine Bemerkungen zur Ethik und zu den Briefen; nach Foucher von Gerhardt veröffentlicht in *Leibniz Philos. Schr. I 139—150 und 251 ff.*

Ein übersehener Brief von Johann Fabricius an Boineburg vom 10. August 1670 ist interessant durch eine Bemerkung zur Abhandlung: „Jeremias Felwinger, der eifrige Socinianer, versichert bestimmt, Spinoza sei der Autor. Man sagt, er sei

Spanier und bekenne sich zum Christentum.“ (Commercii epistolici Leibnit. ed. Gruber Bd. II a 1315 f.) Boineburg selbst schrieb im Sommer 1672 einen etwas peinlich schwülstigen aber sachlich wichtigen Brief, der 1710 in den „Unschuldigen Nachrichten“ veröffentlicht wurde (S. 385 ff.) Er enthält mehrere Namen von Gegnern Spinozas; von denen Pauli's und Perizonius' Schriften unbekannt sind. Bäck erwähnt ihn in seiner Schrift „Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland“ (1895, 18, A. 3), erkennt ihn aber, durch das B. vor dem Namen, das „Baro“ heißt, verführt, nicht als ein Schreiben Johann Christians; und gerade darauf kommt es an; die Tatsache steht fest. Denn was der Brief über Familiensachen enthält, deckt sich mit einem Brief Boineburgs vom 7. Januar 1672, den ich in der Hamburger Stadtbücherei fand (Supell. epistol. XLIII fol. 310).

Im Gegensatz zu den rhetorischen Ergüssen dieser ersten Widersacher sind die drei großen im Jahre 1674 erschienenen Streitschriften von Joh. Musaeus in Jena, Willem van Blyenbergh in Leiden und Regner a Mansfeld, nach seinem Tod in Amsterdam gedruckt, ganz ernst zu nehmen, natürlich nach ihrer Zeit zu beurteilen. Nur muß man sie sehr gründlich lesen.

Der „gelehrteste Mann seiner Zeit“ Bischof Huet von Avranches und der Oratorianer Richard Simon, der an philologisch-kritischem und literarischem Wissen Spinoza überlegen war, sind, wie alle eben genannten Widerleger in der Me-

thode und gar im Ton ihrer Polemik reichlich unglücklich gewesen.

Die übrigen bei van der Linde angeführten Bücher kann man gar nicht schnell genug vergessen. Einer Nachricht aber, die ich in der unkritischen Kompilation des Engländers Jenkinus Thomasius „*Historia Atheismi*“ (1713) finde, verdient ein Weilchen Aufmerksamkeit. Er habe, so erzählt er nach einer nichtssagenden Besprechung Spinozas (227 ff.), vom Amsterdamer Rabbiner Meza gehört, Orobius habe alle Werke Spinozas widerlegt, und diese Handschriften seien im Besitz seiner Familie (234). Wir kennen bisher nur ein Werk gegen Spinoza, das 1684 erschien, 1703 neu aufgelegt und 1731 im Sammelwerk *Recueil des réfutations de Spinoza*, von Lenglet-Dufresnoy Aufnahme fand.

Und noch eine bibliographische Kleinigkeit mag Platz finden. Der arme Augsburger Spitzel (Spizelius) kann kaum zu einer richtigen Anführung seiner Buchtitel kommen. Einige sprechen vom „*Infelix literator*“, andere vom „*Felix l.*“; aber auch ein *infelix* und *felix literatus* tauchen auf. Van der Linde irrt hier. Freudenthal hat ein Spinoza-Zitat aus dem tatsächlich existierenden „*Felix literatus*“ (1676, 142) gebracht (Ed. *Bibl. Spin.* I. 342). Aber auch im „*Infelix Literatus, labyrinthis et miseriis suis cura posteriori ereptus et ad supremae salutis domicilium deductus, sine de vita et moribus literatorum commonefactiones novae Historico-Theosophicae*“

(Augsb. 1680) findet sich S. 363 und 364 ein scharfer Angriff auf Spinozas Prophetentheorie.

Etwas günstiger führt sich das 18. Jahrhundert ein. Damals unbekannt blieben die in das Jahr 1714 fallenden, von tiefem Verständnis erfüllten Briefe J. J. Dortous de Mairan's an Malebranche. Feuillet de Conches gab sie erst 1841 heraus als Anhang zu Malebranches „Méditations métaphysiques“ (S. 91—177). Mit seiner Zergliederung Spinozas steht Boulainvilliers an guter Stelle: Zeugen sind die von Colonna d'Istria 1907 herausgegebene französische Übersetzung der Ethik, eigentlich eine Paraphrase, und die Darstellung des Systems im Sammelwerk „Réfutation“ etc. (1731), S. 1—320, eigens pagin.). Die Bedeutung der im gleichen Band stehenden „Vie de Spinoza“ (1—150) für die Textkritik des Spinozabiographen Lucas habe ich im Archiv f. G. d. Ph. behandelt (18. [1904] 1—34). Der Lucas'sche Text ist nach den Handschriften neu zu gestalten.

Die meisten Probleme der Ethik, die uns heute noch bedrängen, standen deutlich genug vor Boulainvilliers. Wenn er auch in erster Linie ein treuer Nachsprecher und vorsichtiger Übersetzer ist, so hat er doch auch die Abgründe der Ethik wenigstens angedeutet. Ganz unbedeutend ist dagegen sein seltenes Büchlein „Doutes sur la religion“ (1767) mit dem Anhang „Analyse du Traité theologico-politique“. Boulainvilliers war verborgener Spinozist.

Unkundige meinten wohl, auch Hendrik Wyer-

mars' überaus seltenes Buch „De ingebeelde Chaos“ etc. (Amsterd. 1710) sei eine Art Kommentar zu Spinoza von einem treuen Anhänger verfaßt. Wyermars stürmt aber sowohl in seiner Schriftdeutung als in seiner Gotteslehre weit rücksichtsloser vor. Man braucht hier die Abschnitte 74 bis 90 zu vergleichen. Für das Verständnis Spinozas ist nichts zu gewinnen.

Unmittelbar griff dagegen in die Geschichte des Spinozismus ein die leidenschaftliche Polemik Regius-Andala 1718 und 1719 über den Cartesianismus Spinozas. Sie klärte immerhin manche Frage. Regius sieht bei aller Einseitigkeit und durchaus zwecklosen Aufregung richtiger als sein Gegenpart.

Ein anderer sehr streitbarer Angreifer, Heinrich Horch, schrieb einige Seiten, die uns modern anmuten. In seinem schwer auffindbaren „Arche-typus seu scrutinium Naturae spiritualis et corporeae“ etc. etc. mit einem Compendium, Marburg 1713, bringt er ähnliche Argumente gegen den Monismus Spinozas vor (Comp. S. 8—22, 41 ff., 57 ff., 74 ff.) wie heute Robinson. Sonst krankt die Streitschrift und noch zwei andere Horchs an den Mißverständnissen Bayles und gefällt sich im Aufrufen des διαβολώτατος Präses der Hölle als Partner Spinozas. Den Höhepunkt ungereimter Abgeschmacktheit erstiegen Fladt und Haas resp. H. Wolfgang Jaeger in ihrer Disputation „Spinozismus sine Ben. Spinosae famosi atheistae vita et doctrinalia“ vgl. hier 18—27 f.

Nicht abschrecken darf man sich lassen durch den Titel eines Buches von Nicolaas Hartman „De bedriglyke Philosoph ontdekt uyt de nage-laten Werken van Benedictus de Spinosa“ (Zwol-len 1724). Der Mann hat die Nachlaßwerke sehr genau gelesen, gründlich mißverstanden, vielfach nur eine drollige Travestie der Ethik gegeben; er hat aber doch auch einige verborgene Fragen er-lauscht, die erst später bei einer gründlicheren Spinozadeutung laut wurden; zumal innerhalb der Erkenntnistheorie (26—62; 73—128). Hartman war von Nieuwentijd, der uns gleich begegnen wird, abhängig. Ganz abwegig und wertlos sind dagegen die Auslassung J. Dippels, (= Christian Democritus), gegen Spinoza. Wir erwähnen sie hier nur, um festzustellen, daß die zwei von v. d. Linde, Nr. 326 und 327, angeführten Schrif-ten Dippels für den holländischen Spinozismus weniger interessant sind als die von Linde nicht genannten, bereits 1704 und 1709 erschienenen holländischen Übersetzungen („uyt het Hoog-duyts“) „Het begin, midden en eynde der Recht-en Onrechtzinnigheyd“ etc. (96 S.), und „Fa-tum fatuum, dat is het dwase noodlot“ etc. (328 S.).

Einige Bucheinfälle sind wertlos in ihrem In-halt, aber kulturhistorisch anziehend. So die drei Predigthemen für Weihnachten, (fer. II), Ostern (fer. I.) und den 8. Sonntag Trinitatis gegen Spi-nozas Prophetentheorie, in den Observationes mis-cellanae 1712 (Schluß; unpaginiert).

Roëllius behauptet in seinem Buch *De religione rationali* (§ 51, S.166), daß in „unserem Belgien“ ganze Herden dem Spinoza als Führer folgen. Das ist natürlich Roëlls Erfindung. Der große Bücherkenner Reimann bemerkt im X. Bd. des „*Observationes selectae in rem litterariam*“ (1705, S.217. *Observ.* IX), Spinozas Werke seien häufig genug in Bibliotheken und Buchläden anzutreffen. In den „*Tablettes de l'homme du monde*“ (Cosmopoli, 1705; Vorwort von 1705) stehen auch die „*Opera Spinosae*“ und der französische Colerus unter den Büchern der „Bibliothek des Weltmannes“ (301).

Gegen Ende des 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts galt Spinoza vielfach als der modernste Philosoph. (Leibniz, *Opp-philos.* Ed. Gerh. IV. 428). Man scheute aber den Ruf, Spinozist zu sein. Das erhellt schon aus der unermesslichen und unschönen Streiterei zwischen Chr. Thomasius und Tschirnhaus über des letzteren „Spinozismus“ in Thomasius „*Monatsgesprächen*“ (1688, I. 354—442; 746—792; 793—850). Übrigens nannten sich im 18. Jahrhundert Leute, die niemals Spinoza gelesen hatten, Spinozisten, wenn sie sich zu irgend einem Pantheismus bekannten oder „paradoxe“ Ansichten über Gott vertraten.

Eine Handvoll älterer Abhandlungen schlägt man wegen einiger Seiten oder Sätze mit Nutzen nach. So Bartholomäus Bolks „*Animadversiones Philosophicae in decantatam Spinozae Proposi-*

tionem, quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest“..... etc. (Amsterd. 1719); er greift öfters auf den holländischen Text der Ethik zurück (z. B. S. 7, 12, 13, 14). Auch gegen die im Titel bezeichnete Lehre bringt er neben vielen Mißverständnissen brauchbare Gründe.

Des berühmten Mathematikers Joh. Bernoullis „Spinozismi depulsionis Echo...“ etc. etc. — der Titel ist fast endlos — (Groningen, 1702), ist zumeist schnurrig, läßt aber zwischen den Zeilen durchblicken, was der große Mathematiker in Spinoza Brauchbares fand (14 ff., 20 ff.).

Ein anderer namhafter Methodiker und Mathematiker, Bernard Nieuwentijd, unterzieht im vierten Teil seines großen Werkes „Gronden van Zekerheid“ (244—388) Spinozas Methode einer eingehenden Kritik, die heute noch mit Nutzen studiert wird, wenn auch die Falschaufnahmen des Systems zahlreich sind. Die Erkenntnislehre Spinozas zumal wird arg verkannt (267 ff.). Die Bemerkungen über das Leben selbst gar sind ganz unkritisch. Darüber darf man aber nicht vergessen, daß man es hier mit einem der bedeutendsten Werke aller Zeiten zur wissenschaftlichen Methode überhaupt zu tun hat; ein heute fast verschollenes Verdienst (vgl. S. 67—204). Nieuwentijds anderes Werk „Het regt gebruik der werelt beschouwingen“ etc. (1715 und 1716; 4. Aufl. 1725) hat für Spinoza noch weniger Bedeutung.

*

Eine sachlichere Auffassung des Spinozismus bereitete sich langsam vor seit dem Erscheinen der beiden Lebensbeschreibungen Spinozas von Colerus (1705) und Lucas (1719). Joh. G. Wachter nahm in seinem *Elucidarius Cabalisticus* (1706) seine Auffassung der Gotteslehre Spinozas in dem 1699 erschienenen Buch „Spinozismus im Judenthumb“ zurück und erklärte sie für erhaben (S. 57 ff. 73—78).

Wenn auch von der Schule Wolffs nicht viel zu erwarten war, so hat doch Wolff selbst einige Einseitigkeiten Bayles überwunden. Eine um so bemerkenswertere Sache, als de Jariges Bayle noch überbot in seiner Abhandlung „*Sur le système de Sp. et sur les remarques de Mr. Bayle*“ (mém. de l'acad. des sc. de Berlin 1745, I. 121 ff., II. 395 ff.; auch deutsch erschienen). Die Ethik wurde von Joh. Lor. Schmidt übersetzt und eine Widerlegung Wolffs angefügt (1744). Kahler wagt es 1733 in den Anmerkungen zu seiner deutschen Übersetzung Colers, milder über Spinoza zu sprechen. Aus demselben Jahr sind Bilfingers „*Notae breves in Ben. Spinosae methodum*“ mit Nutzen nachzulesen. In seiner lateinischen Geschichte der Philosophie bemüht sich Brucker um einzelne unbefangene Urteile (1744, IV. 22; 682 ff.)

Die Freunde Spinozas in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, lauter wenig bedeutende Menschen, schadeten ihm durch ihre wahnwitzigen Übertreibungen und bizarren Unerhörtheiten, die

sie für Spinozismus ausgaben, ebenso gründlich wie es im 17. Friedrich Wilhelm Stosch 1692 getan hatte in der „Concordia rationis et fidei“ etc., die er 1694 aus Furcht zurücknahm. Das unentwegteste Wagnis einer Umkehr des Spinozismus in Materialismus und ethischen Nihilismus lieferte Ludwig Lau in den „Meditationes philosophicae de Deo mundo et homine“ (1717) und in mehreren anderen Schriften. Da nähert sich denn doch dem Geiste Spinozas bedeutend mehr Joh. Christian Edelmann; hätte er nur nicht durch die leidenschaftlichen Ausfälle und die unbeherrschten Zornausbrüche in seinen Schriften das Maß seines Lebens und seiner Spinozabebegisterung wild durchbrochen. Seine Selbstbiographie (Ed. Klose, 1849), seine überaus seltenen „Unschuldige Wahrheiten Gesprächsweise abgehandelt zwischen Doxophilo und Philaletto“ (1735) und sein „Moses mit dem aufgedeckten Angesicht“ (1740) kennzeichnen das sprunghafte Denken und die einseitige Geistesart des merkwürdigen Mannes. Ein Gegenspiel zu Edelmann und seinem zahlreichen Anhang war der Abbé Sabatier de Castres. Seine „Apologie de Spinosa et du Spinozisme“ ist nicht erst 1805 und 1810 erschienen (v. d. Linde), sondern bereits um 1796.

Das Buch ist fast eine Humoreske. Der Zorn der Amsterdamer Kalviner sei, meint Sabatier, aus dem Übertritt Spinozas zur römisch-katholischen Religion leicht zu erklären (Ed. 1805, S. 42, vgl. 13 und 14); den theologisch-politischen

Traktat habe er noch als Jude geschrieben (110 ff.). Spinozas Lehren von der Einheit Gottes und der Welt, von der körperlichen Ausdehnung als einer Eigenschaft Gottes, von der Seele als organisiertem Stoff seien überaus geeignet, das Christentum glänzend zu verteidigen; der Aufstieg zu den Dogmen der Kirche, der Dreifaltigkeit, der Menschwerdung, der eucharistischen Wesensverwandlung erfolge von jenen Grundlehren aus geradezu mit spielender Leichtigkeit.

Das einzig Brauchbare an dieser Seltsamkeit ist die Mitteilung über ein Gespräch mit J. J. Rousseau aus dem Jahr 1771 (S.111), worin dieser erklärt habe, die theologisch-politische Abhandlung, dieses am meisten verschrieene Buch, sei ausnehmend geeignet, treffende Beweise für die Wahrheit des Christentums zu liefern (!). Da waren immerhin zwei Vorgänger de Castres'. Abbé de Lignac und J. B. Robinet weniger phantasievoll aber sachlich erträglicher.

*

Der schwierigere Zutritt zu der bis jetzt behandelten Literatur entschuldigt die Ausführlichkeit. Die folgende Entwicklung liegt deutlicher zutage; man darf vieles als besser bekannt voraussetzen; überdies widerstrebt die Masse des Schrifttums und der Umfang dieses Buches einer kritischen Aufzählung aller irgendwie wichtigeren Einzelheiten. Es muß der Versuch einer guten Übersicht auf einem andern Weg gemacht werden.

Die Geschichte der Umkehr im Urteil seit Herder, Lessing und dem Jacobi-Mendelssohnschen Schriftwechsel (1783—1785) mit dem ganzen Einfluß auf Goethes Wandlungen ist aus der gewaltigen Fülle des Schrifttums zu bekannt, um hier aufgerollt zu werden. Nur wird man noch an den ungewöhnlich gescheiterten Chr. Lichtenberg erinnern, bei dem aber in der Beurteilung Spinozas ein Gefühlsüberschwang durchging. Man wird auch betonen, daß jenes Duell Jacobi-Mendelssohn eine lange Vorgeschichte hatte; daß der Sieg der Wolff'schen Philosophie, um die Mitte des Jahrhunderts, Spinoza ungefährlicher erscheinen, und so schon eine mildere Behandlung langsam heranreifen ließ. Lessing aber muß man aus Leisegangs Werk „Lessings Weltanschauung“ (1931) neu kennen lernen.

Aus einem sorgfältigen Vergleich des Briefwechsels Herder-Jacobi und Herders, 1787 erschienenen, „Gott, Einige Gespräche über Spinozas System“ mit der neueren Spinozaforschung erkennt man deutlich, daß Herder den Philosophen weit richtiger gedeutet hatte als Jacobi oder gar Mendelssohn. Der Kernpunkt ist dieser. Er sah in Spinozas Gott nicht mehr die starre Substanz, sondern „das allerrealste thätigste Eins“, wie es in einem Brief an Jacobi vom 6. Februar 1784 heißt. Seine falsche „Verchristlichung“ des Gottes Spinozas ergreift nur einige Umkreisteile; verbiegt aber damit allerdings auch einen Teil der Grundformen.

Die Auffassung der unendlich wirksamen Spinozistischen Ursubstanz vertrat auch Herders Schüler Fessler in seinen „Rückblicken“ (1824, S. 328 ff.).

Den Sachbestand, wie er damals vorlag, beurteilte Heydenreich richtig. Nach der Genesis des Substanzbegriffs im Geiste Spinozas fragte er in seinem Buch „Natur und Gott nach Spinoza“ (I. 1789). Diese Frage war in jenen Tagen brennend, um den bereits damals lebendigen Streit schlichten zu können zwischen der abstrakt starren und der unendlich wirksamen Spinozistischen Substanz. Aber Heydenreich versteht es nur Probleme aufzuwerfen; er macht einige wohlabgewogene Schritte der Lösung zu, ermüdet dann plötzlich und versagt (111 ff.). Er hat Spinozas Erkenntnislehre vernachlässigt. So mußte er straucheln. Auch bei seinen falsch ansetzenden übereilten Widerlegungen. An einer ähnlichen Hast leidet seine Behandlung einer Lucas-Handschrift, die in seine Hand gekommen war (a. a. O. XXX—LXVIII).

Indes wird der Wendepunkt in der Geschichte des Spinozismus auch an Nebenerscheinungen sichtbar. Tiedemanns Spinozkapitel im „Geist der spekulativen Philosophie“ läßt Brucker weit hinter sich (1791—97; VI. 6). Christoph. Teoph. de Murr, eifrig für Spinoza tätig, gibt 1802 die Anmerkungen zum theologisch-politischen Traktat heraus. Sie erschienen nochmals 1835. Und gar nach der epochemachenden Ausgabe der Werke

Spinozas durch Paulus (1802 und 1803) mit ihnen zwei Einleitungen und den berühmten „Collectanea“ (II 593—686) werden die Geschichtsschreiber der Philosophie vorsichtiger und sachlicher. Alle lenken bei ihrer Begegnung mit Spinoza ein: Buhle (1801), Ast (1807), besonders der auch im Ausland viel benutzte Tennemann (1812 und 1817), Dégérando, „Histoire comparée des systèmes de Philosophie“ (1804; vgl. hier 61 ff.). Einen Nachteil hatte dieser plötzliche Reichtum an unbeeinflusster Gegenständlichkeit. Die Spezialarbeiten verlassen sich auf die Allgemeindarstellungen und fallen dabei meist Jacobis Irrungen zum Opfer: Ernst Stiedenroth, „Nova Spinozismi delineatio“ (1817), Lommatzsch, „De Deo Spinozae commentatio critica“ (1815), Conrad Matthias, „Ben. Spinosae doctrina ex Ethica eius recensita“ (1829). Selbständiger, heute auch beachtenswert, gibt sich dagegen Ludwig Boumanns *Explicatio Spinozismi* (1828). Merkwürdig ist sein Versuch, die Attribute aus dem Begriff der Substanz abzuleiten (73 ff.).

Sehr lehrreich ist auch Carl Rosenkranz' Abhandlung „De Spinozae philosophia“ (1828). Er kennt fast alle Spinozistischen Probleme, die uns heute beschäftigen: Die Wichtigkeit des Traktates „De intellectus emendatione“ und die Frage nach Spinoza's Dogmatismus (11 ff.); den Kampf zwischen Monismus und Dualismus, Individualismus und Pantheismus (11; 27 ff.); die Schwierigkeit des Überganges vom Unendlichen zu den end-

lichen Dingen (9 ff.; 15 ff.); die Substanz als das Ganzsein; die Attribute als reales Nichts. Über sie denkt Rosenkranz ähnlich wie später Erdmann (16); er kennt die Untiefen der unendlichen Attribute (17); auch der „Akosmismus“ Spinozas erscheint vor ihm als Hypothese (32); er spricht von der „dialektischen Natur“, die „sich aufhebt, indem sie sich verneint“ (13).

Man muß nach diesen Arbeiten auf Dietrich Tiedemanns „Geist der spekulativen Philosophie“ zurückgreifen (VI B. 1797; 203—244). Hier wird der Zusammenhalt des ganzen Systems und seine Unhaltbarkeit aus der Tatsache abgeleitet, daß Spinoza „aus seinen Grundbegriffen alle äußere Empfindung wegläßt“ (219). Er sei Panlogist. Aus den Begriffen des bloßen Verstandes folge aber auch für die Außendinge „nichts Erhebliches“ (221). Mag auch ein Substanzbegriff den andern nicht erzeugen, so ergebe sich daraus mit nichten „daß eine Substanz als äußerer Gegenstand keine andere hervorzubringen vermag“ (222). Man sieht also deutlich die neue Front des Widerstandes gegen Spinoza. Sie wird lange in Geltung bleiben.

Fortschritte in der Erkenntnis eines echten Spinoza waren damals zu gewinnen durch ein kritisches Studium der Spinoza-Beurteilungen von Schleiermacher, Schelling, Hegel, zum Teil von Fichte, aber auch von Baader. Man begegnet da manchmal einer fast seherischen Erfassung der Grundgedanken des Philosophen; so das Auf-

leuchten der Substanz als Macht bei Schelling; dann aber, später, ein trauriges Zurücksinken in die Starrheit des unendlichen Selbstandes. Hegel erkennt die absolute Einheit aller Attribute in der Substanz; er kommt aber über ihre „Indifferenz“ nicht hinaus, belegt sie mit einer gedanklichen Bestimmungslosigkeit und schleudert sie so in das Nichts der Starrheit und Abstraktheit zurück.

Aber die großen Philosophen der Zeit nach Kant und die Dichter waren es doch eigentlich, die Spinoza in Deutschland die Wege bahnten. Dagegen bedeutet Ludwig Feuerbachs dialektisch-sophistische Widerlegung Spinozas in der Geschichte der neueren Philosophie (1833) mit den Ergänzungen in der Ausgabe aus dem Jahr 1847, im IV. Bd., 298—392, einen Rückschritt. Die Verzeichnung Descartes', die unreellen, in ein abstraktes Zweisein verbannten spinozistischen Attribute, das Bestimmtheitssein (determinatio) der Dinge als reine Negation gefaßt (340 ff.), entstellen das ganze Bild bis zur Unkenntlichkeit. Aber Feuerbach muß genannt werden, weil er Spinozas „Pantheismus“ richtig umgrenzte (375 ff.) und das „zu unterst liegende Unbegreifliche“ im „Wie“ der Attributeinheit, freilich tadelnd, erkannte (378 ff.). Dieses, nie mehr schwindende Problem sollte später das Dogma des angeblichen ausschließlichen Rationalismus Spinozas sprengen.

*

Nach dieser langen Wanderung lohnt sich ein Rückblick. Mit ganz geringen Ausnahmen, die fast ohne Einfluß blieben, trugen zum Verständnis des Spinozismus, bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts weder Freunde noch Gegner Erhebliches bei. Der Umschwung zu einer sachlicheren Beurteilung, der dem Zeitgeist der Aufklärung, dieser merkwürdigen Mischung von Gefühlsüberschwang und Rationalismus, nicht weniger zu verdanken war als den Menschen, bedeutete keineswegs zugleich einen Fortschritt in der Erfassung des ganzen, echten Spinoza; man sieht das freilich erst dann vollkommen deutlich, wenn man das gesamte Schrifttum genau durchmustert. In Umkreisproblemen wurden die philosophischen Ausleger mit Lessing, Jacobi-Mendelssohn, Herder, Goethe zuverlässiger. Aber die Grundbegriffe deutete man unvollkommen oder falsch. Das aufsteigende Interesse am Menschen Spinoza befruchtete die Erkenntnis seines Vollsystems nur in geringem Maß. Ja, wir stehen vor der verblüffenden Erscheinung, daß der Einfluß Spinozas, auch auf die philosophische Entwicklung, wuchs, während seine Grundanschauungen mißdeutet wurden, oder während einzelne Bewunderer nur die Spitzen des Systems ergriffen, indes der ganz wesentliche Zusammenhang zwischen Methode und Lehrgehalt und die logische Aufeinanderfolge der Systemteile, sei es nach dem ursprünglichen Gedankengang des Philosophen, sei es nach der geometrischen Gangart der Ethik,

verhüllt blieb. Die Erklärung dieser überraschenden Tatsache hängt an einem doppelten Umstand: Spinozas vernunftgestaltetes Leben spiegelt das fünfte Buch der Ethik wider in ihren Spitzenergebnissen; es ist nicht der Ausdruck der „geometrischen“ Ethik-Zusammenhänge. Und diese in erster Linie angestaunte Lebensform, als angewandte Erscheinung einer Glücks- und Heilslehre, die sich aber in ihrer Ganzheit als ein Buch mit sieben Siegeln darstellte, drängte wuchtig zur Enträtselung dieser Geheimschrift, dieser Grundlage jenes Lebensphänomens. Die Anstrengung um die Auslegung schuf bei wachsendem Verständnis das Gewicht des Spinozistischen Einflusses auf die Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert.

Eindeutig aber ist die Sprache der im Schrifttum verkörperten Geschichte. Um 1830 herrscht in der Auslegung Spinozas ein unentwirrbares Chaos. Indes drängte diese Vorschöpfungswelt zu einer neuen Schöpfung.

*

In Deutschland und Frankreich regt sich zunächst das Bedürfnis nach neuen Ausgaben, Übersetzungen und Gesamtdarstellungen. Im Jahre 1830 druckt Gfroerer Spinozas „Opera philosophica omnia“, und nach der 1843er unvollständigen Ausgabe Riedels erscheint im gleichen Jahr, bis 1846 fortgeführt, Bruders guter Neudruck. In Frankreich waren Amand Saintes'

„Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinoza“ 1842, und im folgenden Jahr Saissets Übersetzung ein Ereignis. Saintes bemüht sich redlich, aber wegen vieler Mißverständnisse eigentlich erfolglos, das System einheitlich zu begreifen. Immerhin sind bei ihm, wie auch bei Auerbachs „Spinoza ein Denkerleben“ (1854) die besseren Anregungen auf biographischem Gebiet zu suchen.

Conrad von Orellis „Spinoza's Leben und Lehre“ (1843), in Deutschland, nach dem ganz minderwertigen Machwerk von Diez, ein erster Versuch von dieser Art, ist leider mißlungen. Unklar, verschwommen, keinerlei Fortschritt.

Inzwischen hatte schon Joh. Ed. Erdmann in seiner Geschichte der neueren Philosophie (1836, I. 1.59), etwas später, im Jahr 1846, in den „Grundbegriffen des Spinozismus“, wohl im Anschluß an Schleiermacher und Hegel, seine, wie wir schon sahen, nicht neue Auffassung zu begründen unternommen. Die Hypothese nämlich dieser, „von außen zur Substanz kommenden“, nur durch den betrachtenden Verstand differenzierten Attribute. Auch hier spielt die „bestimmungslose“ Substanz eine Hauptrolle, wobei „bestimmungslos“ in einem ganz unspinozistischen Sinn gefaßt wird.

Die Widerlegung dieser Auffassung gehört zu den besten Seiten der 1839 erschienenen Schrift H. C. W. Sigwarts, „Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert“ (105 ff.). Neben den

geschichtlich-literarischen Teilen ist noch der Abschnitt über das Selbstbewußtsein Gottes bei Spinoza (124 ff.) wertvoll, wenn auch erst der Ansatz zu einer Lösung.

Daß die philosophisch interessierte Spinoza-forschung an Erdmann anknüpfte, weil man frühere Arbeiten vergessen hatte, ist nicht zu verwundern. Der nächste Gelehrte, der stark eingriff, war Carl Thomas. Er ist von Herbart abhängig, der bei Spinoza fast nichts als Widersprüche sah. Thomas' erste lateinische Abhandlungen sind nicht bedeutend; wenn auch bereits in der Dissertatio „De relatione quae inter Spinozae substantiam et attributa intercedit“ (1839) die neue Ansicht durchbricht. Größeren Eindruck machten erst seine zwei deutschen Studien, 1840 und 1848, „Spinoza als Metaphysiker“ und „Spinozas Individualismus und Pantheismus“; Thomas' Ansichten hat in neuester Zeit Robinson zum Teil wieder aufgenommen.

Thomas hat die Tatsache des Doppelgesichtes im Spinozismus, des „monistisch-atomistischen“, gleich vielen vor ihm, nochmals abgewiesen, aber einseitig zugunsten der atomistischen verschoben. Er beseitigte damit einzelne Widersprüche so gründlich, daß die sich ergebenden neuen Spinozas Denkkraft und sogar seinen Charakter zu verdunkeln drohten. Über diesen Übertreibungen vergaß die Nachwelt seine wertvolle Kleinarbeit. Aber die Fragestellung wurde nicht verworfen. Die Anstrengung, Thomas' Grundan-

nahmen zu erschüttern, brachte ausnehmend gute Arbeiten. In Bern erschien 1850 die auf lange Zeit beste Arbeit in dieser Frage, C. H(eble)r's „Spinozas Lehre vom Verhältnis der Substanz zu ihren Bestimmtheiten dargestellt“. Er sah, daß die Frage nach dem Hervorgehen der Attribute und Modi aus der Substanz unspinozistisch ist (59 ff.); er hat die eine Notwendigkeit im Sinne Spinozas begriffen, wie sie den Selbstgrund und die immanente Ursache alles bewirkten Seins umfaßt (40 ff.); in welcher Beziehung nach Spinoza die Substanz mit Prädikaten der Modi ausgestattet werden kann, und umgekehrt, hat er gut erklärt (52 ff.; vgl. 46 ff.).

Auch Waldemar Hayducks Breslauer I. D. (1867) setzt sich mit den Theorien Erdmanns und Thomas auseinander (6—39); der angebliche Akosmismus Spinozas wird glücklich widerlegt; weniger durchschlagend ist der Angriff auf Thomas (27 ff.); und gar zu leicht macht es sich Hayduck bei der Bestimmung des Verhältnisses der Attribute zur Substanz (29 ff.). Immerhin betont er die Hauptsache, daß die Substanz keine abstrakte Leere ist, sondern ein „ens actuosissimum“. Man hat mit der Zeit vergessen, daß diese Substanzauffassung bereits im Jahr 1867 wohlbekannt war. Denn Hayduck hat sie nicht erfunden.

Noch im Jahre 1872 wird Joh. Volkelt in einer I. D., „Pantheismus und Individualismus im System Spinozas,“ gegen Thomas ankämpfen; nicht ganz

ohne Erfolg. Aber eigentlich sammelt Volke nur die Widersprüche, die sich aus beiden einseitigen Auffassungen ergeben, wenn man, wie er, hegelianisch denkt und einen unlösbaren Gegensatz erblickt zwischen notwendig ursächlicher Immanenz und der Verursachung eines endlichen Dinges durch ein anderes (11 ff., 17 ff., 56 ff.). Diese Einwände kehren unzählige Male in vielen Arbeiten wieder. Sie gelten aber nur, wenn man alles außer Acht läßt, was oben als wesentlich zum System Spinozas bezeichnet wurde: Notwendigkeit als Seinswirklichkeit, die verschiedenen Arten der Wirklichkeit, die ewigen Wesenheiten der endlichen Dinge.

Über Thomas hatte man die theistische Deutung Spinozas vergessen, die J. A. Voigtländer in den „Theolog. Stud. und Kritiken“ (1841), III; 653—672) erfolglos, wenn auch nicht unvorsichtig und von feinen Bemerkungen begleitet, veröffentlicht hatte.

Thomas' Schicksale haben uns weit über die Jahre, an denen wir standen, hinausgeführt. Wir müssen umkehren.

Die Stunde mahnte damals, in den 60er Jahren, zu einer Darstellung der ganzen inneren Zusammenhänge der Spinozistischen Lehrstücke; eben weil alle Forscher vor einem Wirrsal unvereinbarer Erklärungen standen. Fast alle Möglichkeiten waren erschöpft. In so schwieriger Sache war schon das Wollen ein Gewinn.

Auf gutem Platz steht Trendelenburg. Seine Studien und kleinen Entdeckungen zum kurzen Traktat im 3. Teil der *Histor. Beiträge*, von 1867 (S. 361 ff.) werden mit Vorliebe genannt; noch verdienstvoller ist aber der zweite Teil (1855, 1—111, 31—111; bereits 1850 erschienen). Er fand den richtigen Standpunkt, um an die Wahrheit über die Attribute heranzukommen (33 ff.); von einer Lösung war man damit freilich noch weit. Trendelenburg sah die zentrale Stellung des Notwendigkeitsgesetzes mit allen seinen Folgen (35 ff.; 39 ff.; 52). Auch reiht er Spinoza geistreich in die philosophische Entwicklung ein (31). Weniger glücklich leitet er die Attribute ab (53 ff.); ihren Parallelismus und den endlicher Weisen zu deuten, (55 ff., 63—79), gelingt ihm ebenso wenig, wie die Durchschau des Selbsterhaltungstriebes (79 ff.). Und weil er Spinozas Erkenntnistheorie verkannt hat, geht seine ganze Widerlegung falsche Wege.

Bereits im Jahr 1854 war Kuno Fischers erster Band der *Geschichte der neueren Philosophie* erschienen mit seiner klassischen Darstellung Spinozas. Das ganze System gleichsam neu, wie aus einem Guß geschaffen, glänzend vorgeführt, zunächst, wie es schien, ohne Riß und Lücke, mit einer gewissen Notwendigkeit aus der Zeit geboren. Die Kritik Fischers aber, schwach genug, zeigt doch, daß er wichtige Zusammenhänge und Grundannahmen nicht gesehen hat. Und noch eine Seltsamkeit hat dem Werk geschadet:

Fischer glaubte die einzig maßgebende Deutung Spinozas gegeben zu haben. Aber man stand erst am Anfang. Die neuen Auflagen waren leider unbelehrbar. Kehrt man aber zeitweilig zu diesem Meisterstück zurück, so entdeckt man fein ausgemeißelte Einzelheiten, die immer wieder zu denken geben.

Mehr von Frankreich aus beeinflusst schrieb der Däne H. Bröchner im Jahre 1857 eine tüchtige Arbeit über Spinoza.

Ed. Boehmers holländische Reise 1851 leitete eine Zeit der Entdeckungen ein. Die „Korte verhandeling“ wurde wiedergefunden. Und so mußte denn zunächst der Boden, sozusagen, wissenschaftlich neu vorbereitet werden. Sowohl in ihren geschichtlich-literarischen als in philosophisch erläuternden Teilen sind Eduard Boehmers „Spinozana“ auch heute eine reiche Fundgrube kostbarer Einzelheiten (Zt. f. Phil. u. phil. Kr, XXXVI [1860] 121 ff.; XLII [1863] 76 ff.; LVII [1870] 240 ff.). Den Spinozismus in seinem eigentlichen Wesen verkannte er freilich, weil er die Substanz als das Gemeinsame der Attribute für eine bloße Abstraktion hielt, „in der der Monismus des Systems lediglich zustande komme“ (XLII 120 und 21). Aber Bohmer sah doch die Problematik sehr scharf. Wer an ihm vorübergeht, verliert viel.

*

Der wiedergefundene kurze Traktat rief auch nach neuen Quellenuntersuchungen und einer ge-

naueren Darstellung des Entwicklungsganges Spinozas. Diese Studien verlaufen denn auch in gerader Linie. Wir müssen sie im Zusammenhang sehen. Neben Boehmers „Spinozana“ ist Christoph Sigwarts „Spinozas neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit“ (1866), Trendelenburgs obenerwähnte 3. Abhandlungsreihe vom Jahr 1867, Joëls „Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Traktates“ (1871), kritisch gelesen, immer noch unentbehrlich. Avenarius' geistreiche Hypothese „Über die beiden ersten Phasen des spinozistischen Pantheismus“ (1868) scheidet unrettbar an einer falschen Ansetzung der Reihenfolge in Spinozas Schriften.

Durch die Verarbeitung des kurzen Traktates gewöhnte man sich, die Frage nach der Entwicklung Spinozas auf eine breitere Grundlage zu stellen. In Tönnies' „Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza“ in der Vjschr. f. wiss. Philos. (VII, 1883, 158 ff. und 334 ff.) werden Unstimmigkeiten der Korte Verhandeling und der Ethik aufgedeckt, Hobbes' früher Einfluß vermutet, der Widerstreit, der freilich nicht unlösbar ist, zwischen dem Denken als primärer Funktion, Ethik II, und der Begierde als primärer Funktion, Ethik III und IV, hebt sich gut ab (165 ff.). Ein Gegensatz übrigens, der nach unserer Deutung ganz wegfällt.

Im Jahre 1888 erscheint Baltzers „Spinozas Entwicklungsgang besonders nach seinen Briefen

geschildert“, unwahrscheinlich in seinen Falschverknüpfungen, in seinen Vermutungen aber heute noch anregend; damals leicht verwirrend, heute recht brauchbar, weil die zahlreichen Mißgriffe durch die spätere Forschung hell beleuchtet und gegenstandslos erscheinen, während die richtigen Gedanken schon ob ihrer Seltenheit in günstigem Licht stehen. Auch L. Busses „Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas“ in der Ztschr. f. Philosophie und phil. Kritik aus den Jahren 1887—1889 (1887, 50 ff., 227 ff.; 1888 213 ff., 1889, 62 ff., 174 ff.) zeichnen den Aufstieg des Philosophen vom Erstlingswerk zur Ethik mit einer etwas gewagten Kühnheit. Ein Gegenmittel hat man in den „Untersuchungen über Spinozas Metaphysik“ von Robinson, im Arch. f. Gesch. d. Philos. (XIX, 1906, 297 ff., 451 ff.), welche die Wandlungen des Substanzbegriffs bei Spinoza eigentlich ausgezeichnet beweisen, dann aber abschwächen, die Gegensätze verdecken und damit die spätere Leugnung des Monismus Spinozas, im Kommentar zur Ethik (I. 1928) vorbereiten.

Und da ist es interessant, zu beobachten, daß bereits 1905, vor Robinson also, Erich Becher dieselben Schwierigkeiten in der Substanzfassung der Verhandlung sowohl als der Ethik sah. Er schrieb darüber gründlich in den Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte (XIX, 1905): „Der Begriff des Attributes bei Spinoza in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus“ (besonders

21 ff.; 48 ff.). Er meint aber, der psychologische Monismus sei in Spinozas Geist dem Attributen-Monismus vorangegangen (50 ff. bis 54 ff. 61).

Das wäre ein grundstürzendes Ergebnis — wenn es sich wahrscheinlich machen ließe. Man braucht aber nicht, fügt Becher hinzu, mit Thomas die ontologische Einheit zu leugnen.

Eine der eindringlichsten, heute fast vergessenen Arbeiten zur Entwicklung Spinozas lieferte bereits 1894 bis 1897 F. Pillon in der „Année philosophique“ im Anschluß an Spinoza—Malebranche und Bayle—Spinoza. Was in dieser Fundgrube feinsten Bemerkungen alles aufgespeichert liegt, ist erstaunlich. Pillons Neo-Kritizismus stört allerdings häufig die Ruhe des geschichtlichen Bildes. Auch übt er eine erstaunliche Nachsicht gegen Bayles Verzerrungen. Mit großem Scharfsinn spürt er aber die philosophischen Wege Spinozas auf; die Einheit des Ganzen sieht er nicht und entdeckt Widersprüche an falschen Stellen (vgl. besonders X, 1899, 55—76; 125 ff.; 138 ff.). Pillon liest man zur Stunde noch mit Nutzen.

In Italien beteiligte sich an der Entwicklungsfrage Turbiglio Sebastiano, Bened. Spinoza e le trasformazioni del suo pensiero (1875), in ausführlicher Darstellung.

Die im Jahre 1896 im 8. und 9. Band der Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kr. erschienenen „Spinozastudien“ Freudenthals sind besonders für den Aufbau der „Korte Verhandeling“ wichtig.

Ismar Elbogens „Tractatus de intell. emend. und seine Stellung in der Philos. Spinozas“ (1898) ist als Entwicklungsstudie veraltet, in der Darstellung der erkenntnis-theoretischen Überholung Descartes' durch Spinoza gut (12 ff.); unmöglich in der Behauptung, daß der Tractat die Metaphysik voraussetze (63); einseitig, und doch sehr lesenswert im Untersuchen der Gründe, weshalb die Abhandlung unvollendet blieb (116 ff.); vortrefflich dagegen in der Feststellung, daß es sich darum handelte, „ein Denkmittel zu finden, welches ermöglichte, das Wesen der Einzeldinge ohne Zuhülfenahme der sinnlichen Erfahrung zu erfassen;“ das Endurteil, Spinoza sei an dieser Frage gescheitert (49), ist unberechtigt. Seit Gebhardts 1905 erschienenen Schrift „Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes“ kann man Elbogen entbehren.

Sonst haben wir zu einzelnen Punkten des philosophischen Aufstiegs Spinozas bis zum Jahre 1910 nur zwei Arbeiten von Bedeutung zu verzeichnen: Freudenthal, „Über die Entwicklung der Lehre vom psycho-physischen Parallelismus“ (Arch. f. d. ges. Psychol. IX, 1907, 74 ff.); und Otto Baensch, „Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza“ (Arch. f. Ge. d. Ph. XX, 1907, 332 ff., 456 ff.). Da muß ich aber, wie überhaupt zu dieser ganzen Entwicklungsfrage, auf Siweks treffliches Werk über den Parallelismus bei Spinoza, das uns gleich begegnen wird, und auf meinen „Jungen de Spinoza“ verweisen (153—427 und die Anm.).

Eine Einigung wurde auch auf diesem entwicklungsgeschichtlichen Gebiet nicht erzielt. Erst nach 1910 befreundeten sich einige Lösungen und man begann die Möglichkeit eines Einklangs zu ahnen.

*

Noch standen wir mitten in den 60er Jahren. In Frankreich scheint das Interesse an Spinoza zu wachsen. Es erscheint 1861 die zweite Auflage der Übersetzung Saissets und 1863 die mit Vorsicht zu benützende von Prat. Bei uns seit 1868 die bekannte kommentierte Übertragung der Ethik von Kirchmann. Von 1875—82 Ginsbergs Neuausgabe der „Werke“. R. Willis umfangreicher englischer Band „Spinoza, His life, correspondence and Ethics“ (1870) fordert die Kritik stark heraus. Ich bin auch der etwas ketzerischen Ansicht, daß van Vlotens „Baruch Spinoza, zijn leven en schriften“ (1862), trotz wertvoller Seiten, dem Philosophen mehr geschadet als genützt hat. In Lands „Ter gedachtenis van Spinoza“ (1877) sind die Anmerkungen bedeutsam.

Was dringend nötig erschien, war aber jetzt eine neue Darstellung des Ganzsystems unter Berücksichtigung der Erstlingsschrift. Die kleinen Umformungen in K. Fischers Werk genügten nicht. Im Gegensatz zu Frankreich, das um jene Zeit mehrere zusammenfassende Arbeiten stellte, unter denen Léon Montbeillards „De l'éthique de Spinoza“ (1851) gut abschneidet, fehlt es in Deutschland, von Geschichten der Philosophie ab-

gesehen, an einer neuen Gesamtdarstellung. Höchstens kann man Joh. Heinrich Loewes „Über Spinozas Gottesbegriff und seine Schicksale“, ein Anhang zu seinem Buch über die Philosophie Fichtes (1862; 271 ff.), ein für seine Zeit tüchtiges Spinozanum, hierher rechnen. Gedacht hat man in den Jahren 1850—1871 an Spinoza genug. Man hat ja über ihn, aus jenem kurzen Zeitraum, außer den oben erwähnten Schriften, noch 66 Arbeiten (natürlich nicht aus Deutschland allein), von denen van der Linde 21 übersehen hat. Von nennenswerter Bedeutung sind unter den 66 wenigstens 20.

Erst im Jahre 1877 erschien Theod. Camerers grundlegendes Buch „Die Lehre Spinozas“. Sein Alterswerk „Spinoza und Schleiermacher“ (1903) ist für die Philosophie des Verfassers wichtiger als für Spinoza. Einen gewissen Zugang zu Camerer öffnen zwei sorgfältige Schriften, die uns deshalb einen Augenblick aufhalten sollen. Beide sind von Georg Busolt: „Spinozas Lehre von den Ideen“ (1874) und die „Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik Spinozas“ (1875). Bei Darstellung der Noëtik (Grundz., 14 ff.) ist er allerdings wenig glücklich. Sein merkwürdiger Einfall, in Spinozas Welt sei der Irrtum und jedes Erkennen der Außendinge unmöglich, versinkt im Bodenlosen; besser werden die „notiones communes“ im Sinn Spinozas entwickelt (41 ff.); ausnehmend scharfsinnig schreibt Busolt über die unendliche Substanz (90 ff.) und über die „eine

wesenhafte Negation und Bestimmung einschließenden“ Attribute (98 ff); am besten wohl über den unendlichen Verstand (117—132). „Nicht die Summe der endlichen Geister, sondern ihr immanenter Zusammenhang und ihre immanente einheitliche Ursache macht das Wesen des unendlichen Intellekts aus“ (132). Freilich, die Lösung der Schwierigkeiten aus aufeinander gelagerten, dazu unrichtig angesetzten Entwicklungsstufen des Philosophen, die Meinung, das Spinoza vom unendlichen Verstand spreche, wenn er in der 4. Definition des ersten Teiles sagt: Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz als deren Wesenheit ausmachend wahrnimmt, — sind erstaunliche Entgleisungen. Immerhin schrieb Busolt die beste Monographie über Spinozas metaphysische Grundbegriffe seit längerer Zeit. Als Einleitung zu Camerer erscheint sie geradezu wesentlich.

Camerers Darstellung ist nicht so glänzend, wie die Kuno Fischers, aber tiefer und fast ebenso klar. Seine Kritik gestaltet er eindringlicher und allseitiger. Sie war von weittragenderem Einfluß auf das spätere Schrifttum. Über das Wesen der Einzeldinge als einem unendlichen Modus schrieb er, wenn auch zum Teil angreifbare, so doch ausgezeichnet durchdachte Seiten (17—52). Er sah, daß alles um die Deutlichmachung der ewigen Kausalität geht. Er hat auch die verschiedenen Grade der Wirklichkeit bei Spinoza erkannt. Das Einzelding kommt nur dadurch zum Dasein, „daß

sein Wesen in einen Zustand eintritt, in welchem es nur in beschränktem Maß existiert... Es ist der Begriff eines endlichen Dinges, daß es mit seinem Wesen sich nicht vollständig deckt“ (29). Sehr klar wird die doppelte Kausalität bei dem Entstehen der Dinge gezeichnet und mit dem Selbsterhaltungstrieb, als ewigem Modus, in Verbindung gebracht (30—52; 133 ff., 213—229). Die Zusammenhänge dieses doppelten Daseins und der doppelten Verursachung mit der Erkenntnis- und Affektenlehre schließen sich lichtbringend auf (48 ff.). Verhängnisvoll wird aber Camerer die irrige Ansicht, daß die Lehre von der „Idee der Idee“ den strengen Parallelismus des Körperlichen und Geistigen durchbreche (56). Sonst ist aber seine Darstellung der drei Erkenntnisweisen vortrefflich, wenn auch nicht erschöpfend (67—113). Schön skizziert ist die Affektenlehre (133 ff.; 150, 154—200 ff.). Der eine große Widerspruch, der nach Camerer in die letzten Verästelungen des Systems Spinozas vergiftend dringt, ist die Aufhebung des Gegensatzes der Attribute durch die Einheit der Substanz, während diese Attribute doch wieder in der natura naturata als „gegenseitig einander ausschließende Realitäten“ auftreten (9, 11, 15, 285 ff.). Hier hat Camerers Scharfsinn versagt. Auch die doppelte Kausalität dünkt ihm undenkbar (50 ff.; 124 ff., 293 ff.). Sehr wirkungsvoll wird aber die Fülle des 5. Buches der Ethik erschlossen (274 ff.).

*

Camerer wurde fleißig, oft genug unsichtbar ausgenützt. Heute noch. Auch die oben zergliederten Entwicklungsstudien hatten von ihm gelernt. Es folgten eine Menge Arbeiten über Grundbegriffe und Kausalität, Substanz und Attribute. Die Einreihung in eine Linie des Fortschrittes verdienen und vertragen sie freilich nicht. Wenn wir hier Mann, Max Rackwitz, Carl Schmalz und Siegfried Grzymisch nennen, so wollen wir nur hervorheben, daß sie nicht hinter weit unbedeutenderen verschwinden dürfen.

Neue Zugänge versuchten Max Friedrichs und Georg Zulawski. Friedrichs 1896er Inauguraldissertation „Der Substanzbegriff Spinozas“ führt den Untertitel „gegen die herrschenden Ansichten zu Gunsten des Philosophen erläutert.“ Das ist ein Mißverständnis. Die Bestimmung der Substanz als Macht, als wirksames Sein, die Friedrichs gut begründet und die ihm eine Art Vormachtstellung für lange Zeit in der „Substanzliteratur“ sicherte, ist, wie wir gesehen haben, altes Erbgut. Seine neue „Apologie“ Spinozas aber wäre, wenn sie Geltung hätte, für den Philosophen unheilvoll. Friedrichs zerstört die Unveränderlichkeit der Substanz, diesen Kernpunkt des Spinozismus. Er muß zu dialektischen Kunstgriffen seine Zuflucht nehmen. Die Substanz „verändert sich, ohne ihr Wesen aufzuheben“. Die unveränderliche Beschaffenheit ihres Wesens besteht also „in ihrer Macht oder Fähigkeit sich selbst beständig auf gewisse Weise zu

verändern“ (9). Unspinozistisch ist auch die allzu radikale Ablehnung des Ontologismus und die Ableitung der Definitionen aus der Erfahrung (10; vgl. 20 u. 21). Nachdem Friedrichs den Begriff der substanziellen Indetermination ganz richtig von der „Unbestimmtheit“ weit abgerückt hat (23 ff.), füllt er diese Substanz wieder mit Paralogismen (38 ff.): Die absolute Substanz identisch mit der modifizierten Substanz; nur die modifizierte Ausdehnung sei von Ewigkeit; und trotzdem komme der absoluten Substanz die unmodifizierte Ausdehnung zu; die Attribute geben sich als Daseinsweisen der Substanz; diese existiert aber in ihrer Absolutheit nur in ihnen; sie existiert auf diese zwei Arten. Die Substanz „existiert faktisch zweimal“; das sei kein Dualismus „in Hinsicht auf die bloße Substanz“, sondern nur in Hinsicht auf die Daseinsweisen (38—64) — lauter Behauptungen, die den Spinozismus aufheben oder ihn zu einem Wirrsal von Widersprüchen machen.

Einen wirklichen Fortschritt in der Spinozaforschung bedeutet dagegen die Berner Dissertation Georg Zulawskis „Das Problem der Causalität bei Spinoza“ (1899). Auch hier steht die Substanz als „Macht“ im Mittelpunkt (1—10); die realen Attribute eins in der Substanz, eins mit ihr so weit man ihr immanentes Verhältnis in den Wirkungen ins Auge faßt; es liegt aber an der Macht der Substanz, daß sie auf unendliche, von ihr selbst bestimmte Weisen begriffen wird (10

—19; und 39 ff.); die zahllosen Attribute als Systemforderung (21 ff.); die Art der Kausalität Gottes als *causa per se, prima, immanens* (39 ff.); 49 ff.); die drei Ursächlichkeiten, der einen Substanz, der unendlichen Modi, der endlichen Weisen (60 ff.); die zweifache Existenzart der Dinge (71 ff.) — alles das wird gut, selbständig, teilweise von neuen Gesichtspunkten aus dargelegt. Einiges ist mißverständlich, anderes fraglich, manches zweifellos irrig: Die Welt als *natura naturata*, „welche die substanzielle Urkraft als ihren immanenten Urgrund tatsächlich in sich trägt“ (24); das den Modi eigentümliche Wesen, abgesehen von der Substanz, nur eine leere Form, an sich ohne Realität (25 ff.; 31 ff.); die Ideen der „*causae transientes*“ sollen in den Ideen der bewirkten Dinge nicht enthalten sein, sie seien nicht Ursachen im strengen Sinn (13 ff., vgl. 63 ff.); die unendlichen Modi unter einander eine Causalreihe bildend; denn die einen seien für die andern eine *causa immanens* (53—59); außer den beiden unendlichen Modi gebe es noch einen dritten, welcher „den Übergang von den unindividualisierten *communia* und Naturgesetzen zu den endlichen Individuen bildet“ (62 u. 72; 72—74); ein Gesichtspunkt, den später, wie wir sehen werden, Elisabeth Schmidt übernahm; die logischen Gründe werden bei Spinoza zu ontologischen (711).

Wie weit Zulawski bekannt und benützt wurde, entzieht sich sonderbarerweise einem forschenden Blick.

Im Jahre 1900 war also das Chaos in der Deutung Spinozas, das wir um das Jahr 1830 festgestellt haben, noch nicht überwunden. Es zeigten sich aber doch Oasen. Gesichert schien der Sieg der Substanz als einer wirkenden Seinsfülle über ein abstraktes, leeres, versteinertes Sein; endgültig gewonnen war aber das Feld noch nicht. Langsam bereitete sich eine zweite Entscheidung vor, die Überwindung der rein rationalistischen Deutung Spinozas zugunsten einer gewissen verschleierte Seite seines Denkbildes, eines rationalen Verzichts, den man, nicht eben glücklich, Mystik genannt hat. Um aber die Geschichte dieser Schicksalswendungen zu verfolgen, müssen wir jene Gesamtdarstellungen studieren, die seit den 80er Jahren das Vollsystem von einem oder doch wenigen Grundbegriffen aus zu fassen versuchten.

Erleichtert wurde die Arbeit durch die Neuauflage der Werke Spinozas von van Vloten und Land (1882 u. 1883), eine trotz ihrer Unvollkommenheiten verdienstvolle Leistung.

James Martineau's „A study of Spinoza“ (1882) und John Caird's „Spinoza“ (1888, cheap edit. 1903) behalten ihren Wert. In beiden Werken durchzieht die ganze Darstellung und Deutung ein beherrschender Grundgedanke, der aber nur mittelbar dem allumfassenden Ideengang Spinozas entnommen ist; eigentlich wurzelt er in einer bei dem ersten Lesen gewonnenen Auffassung der Schriftsteller, die sie dann bewahrheiten. Bei

Martineau ist es die Überzeugung von einer Vermischung eines Dualismus mit Monismus in der Ethik, „ein metaphysischer Monismus und ein logischer Dualismus,“ 164 ff., 183 ff.). Von diesem Punkt aus sieht Martineau ganz richtig die Unzulänglichkeit der Erklärungen Erdmanns, Busolts und K. Fischers; er vermag auch die geometrische Methode und den Inhalt einander zu nähern (161—164, vgl. 336); überwindet sogar die einseitige und schematische Festlegung Spinozas auf Theismus oder Pantheismus (332 ff.). Da er aber keine Brücke sieht von jener logischen Vielheit zur ontologischen Einheit, kommt er auf geradem Weg zu einer abschließenden Erklärung, die gewiß nicht spinozistisch ist: das göttliche Denken sei bei Spinoza vom menschlichen Denken aus zu verstehen und aufzubauen (336 ff.).

Die besten Seiten Martineaus arbeitet Caird tiefer und einheitlicher heraus: Methode und Inhalt (14 ff., 121 ff.); Vor- und Nachteile des geometrischen Denkens (114 ff.); die schillernde Bezeichnung des Spinozismus als Pantheismus (162 ff.). Er ist aber gleichsam das Gegenspiel zu Martineau in der Grundbewegung seiner Auffassung, die auch bei ihm die ganze Deutung beherrscht. Die Wesenheiten der Einzeldinge sind in ihrem Zusammenhang mit den „festen und ewigen“ Dingen begreiflich — wie Caird trefflich ausführt 30 ff. —; das S o n d e r d a s e i n dieser endlichen Individualitäten wird nur aus ihren Beziehungen zur ganzen Umwelt

erkennbar (27 ff.). Auch das ist noch richtig gesehen. Es verleitet ihn aber zum übertriebenen Satz, daß die endliche Welt nach Spinoza unwirklich sei; Nichtsein sei ihr einziges Sein. Erst von dieser Unwirklichkeit aus erhebe man sich zur Erkenntnis des Unendlichen (20 ff., 31 ff., 121 ff.). Und so werden die Attribute zu subjektiven Verstandeschöpfungen (146 ff., 150 ff.). Was wir oben als wesentlich Spinozistisch aufgestellt haben, die doppelte Art Realität, blieb Caird verschleiert. Alles in allem sind seine Fehlgriffe vielleicht verhängnisvoller als die Martineau's.

Der ethische und „religiöse“ Ausgangspunkt Spinozas (5 ff., 24 u. 25), das Schauen der Vergänglichkeit im Unendlichen (35), die Rolle der Erfahrung (130 ff.), die Methode bei Darstellung der „Vorgänger und Quellen“ Spinozas (36—111) stehen aber bei Caird wieder lichtvoll da.

Ganz anders ergriff Sir Friderick Pollock die Aufgabe in seinem zuerst 1880 und dann 1899 und 1912 erschienenen „Spinoza, his life and philosophy“. Der ganze Mann und das ganze Werk, Zusammenhang von Leben und Lehre, Umbild und Einfluß, ein möglichst einheitliches Bild des Ganzsystems, aber ausschließlich von den Gegebenheiten der Werke aus, ohne Zuhülfenahme eines Deutungsprinzips, das man zunächst selbst schafft; sodann die Fassung der Attribute als „Aspekte“, nicht als Verstandesgebilde und nicht als Kräfte, — wobei leider nur die Herausarbei-

tung der Seinswirklichkeit dieser „Aspekte“ fehlt —; dabei eine sehr vorsichtige Kritik; viele Vorzüge, die dem Buch ein klassisches Gepräge geben. Man kann es nicht entbehren.

Neben diesen drei Werken steht Harold H. Joachims „A study of the ethics of Spinoza“ (1901) selbständig da und ist vielleicht der beste philosophische Kommentar zur Ethik, den wir überhaupt besitzen; zweifellos wertvoll durch das gewiegte Ausschließen einer Menge falscher Interpretationen; in Kombinationen und Lösungen vorsichtig, wenn sie nicht ausdrücklich auf Spinoza selbst zurückgehen. Prüft man freilich Joachims Kritik, z. B. S. 98 ff., so stößt man gleich auf gewisse Grenzen seiner Einfühlung in Spinoza. Weil er das allbeherrschende Grundelement der „Notwendigkeit“ in seiner Bedeutung nicht ausschöpft, vermag er die *natura naturans* und *naturata* nicht ungehemmt in einander zu fügen und wird nicht fertig mit dem Problem der in ihrem Sein „bestimmten“ Attribute und der „unbestimmten“ Substanz; obwohl er doch sonst diesen Urstand von jeder Abstraktheit und unbewegter Starrheit befreit.

Alle Ablenkungen dieser vom stärksten Willen zu einer vollkommenen Erklärung getragenen Forschungen leiten sich von drei Fehlerquellen her: einer nicht konsequent genug durchgeführten Theorie der unendlich aktiven Seinsfülle; einem Übersehen der einen oder andern unveräußerlichen Folgerung aus dem Spinozistischen Notwendig-

keitsgesetz; einer Gleichsetzung von Wirklichkeit und Dasein -- gegen Spinoza.

In seiner Geschichte der neueren Philosophie und in zwei Aufsätzen des *Chronicon* (Bd. I und V) hat Höffding mit Wucht und befreiender Klarheit den Spinozistischen Gott als Urgrund des Seins und der Wahrheitserkenntnis zusammengefaßt; ihm gilt Spinozas Unternehmen als eine Weltdeutung durch die Kategorien: Identität, Grund und Folge (Aequivalenz von Ursache und Wirkung), im Gleichlauf von Leben und Lehre. Das rein Logische unterdrückt freilich, in Höffdings Darstellung, Spinozas Wirklichkeits-Weltbild zu stark.

In diesem Zusammenhang ist auch die scharfsinnige, durch ihre geschichtlichen Vergleichen S.1—42) anregende Arbeit: „Vom Panlogismus bei Spinoza“ von Wladimir Szytkorski (russ. 1914) zu nennen.

Den Versuch, Spinozas positive Gedankenfolge sowohl wie alle inneren Widersprüche an seinen Realismus zu knüpfen, im Sinn einer mißlungenen Überwindung des rein Abstrakten und des massiv Konkreten durch ein „Halbkongretes“, unternahm George Stuart Fullerton, „On Spinozistic Immortality“ (Philadelph. 1899). Eine ganz selbständige Arbeit, im Anschluß an seine 5 Jahre vorher erschienene „Philosophy of Spinoza“, voll kritischer Kraft, leider aber aufgebaut auf einer abwegigen Deutung der Erkenntnislehre und Me-

thode Spinozas (vgl. 18 ff., 25—33; 44 ff., 68 ff.; 76 ff.) und eben deshalb im Grundton verstimmt.

Forscher, welche die Methode Spinozas zum Kern- und Strahlenpunkt ihrer Erklärung machten, haben ein besonders starkes Verdienst um die Verdeutlichung des Spinozismus. Aber die Geschichte dieser Problemführung ist so unheimlich verwickelt, daß es sehr schwer sein dürfte, auf kleinem Raum ihre Zusammenhänge zu entwirren.

Richard Wahles „Beiträge zur Interpretation philosophischer Werke“, in der Z. f. Ph. 122, (1903) 64 ff., und seine früheren Arbeiten zu Spinoza in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften 1888 und 1889 sind trotz einer glänzenden Gabe, fernliegende Verknüpfungen aufzudecken, so seltsam, daß man mit ihnen eigentlich nicht rechnen kann. Ich darf da auf meinen „Jungen de Spinoza“ verweisen (160 ff.).

Auch die ansehnliche Zahl der Kleinschriften über Spinozas „Erkenntnislehre und geometrische Methode“ bringen wenig Licht, weil sie fast immer den technischen Weg losgelöst vom Ganzen betrachten. Fruchtbar sind eigentlich nur die Studien, welche die Methode Spinozas in die innigste Fühlung mit seiner Erkenntnislehre, und auch umgekehrt, bringen und beide beständig mit den Spitzen des Ganzsystems verknüpfen. Das war denn auch im allgemeinen der Weg vieler der bedeutenderen, auf den vorigen Seiten erwähnten Erklärer der Vollehre. Es zeigten sich

aber da doch erst Ansätze. Heute wird man vielleicht am besten von der Abhandlung Piero Martinettis in der Riv. di Filos. „La dottrina della conoscenza e del metodo nella filosofia de Spinoza“ (1916) VIII, 3) ausgehen und von da aus nach rückwärts schreiten. Sobald man aber gleichsam auf weitem, freiem Feld steht, findet man, daß auch eine methodologische Untersuchung der Physik Spinozas in diesen Bereich gehört; schon deshalb, weil man bei den kurzen physikalischen Sätzen des zweiten Ethikbuches immer wieder nach der Übereinstimmung des Fundverfahrens auf diesem Feld mit der sonstigen Art des philosophischen Vorgehens Spinozas fragen muß. Und noch eine andere, weit merkwürdigere Erkenntnis tut sich bedeutend auf. Spinozas Lehre von dem Selbsterhaltungstrieb und der „Begierde“, als *Wesenheit* der Individualdinge, berührt sich naturgemäß und ohne Zwischenglied mit der Erkenntnislehre, indirekt mit der Methode, nämlich jenem Teil der spinozistischen Intuitionslehre, welche den Einzelmenschen sein eigenes persönliches Selbst unmittelbar geistig ergreifen läßt. So muß denn auch ein Teil des Lehrstücks vom Selbsterhaltungstrieb in das Methodische und Erkenntnistheoretische einbezogen werden. Eine überraschende und bisher nur selten und schwach erkannte Wahrheit.

Um mit diesem Letzten also zu beginnen: Man wird den eben erwähnten dicht verhängten Zusammenhang rein herstellen müssen, ohne ihn,

wie es geschehen ist, mit einer in Spinoza hineingetragenen Willenshypothese zu verquicken; mag auch Spinoza einige Male den Ausdruck Wille in einem selbständigen Sinn gebrauchen.

Schon Camerer, Höffding und Tönnies haben ein Willenselement in Spinozas Philosophie erahnt und betont, es aber in ganz verschiedener Weise eingereiht. Ganz ausführlich handelten darüber Martin Berendt und Julius Friedländer in dem wenig berücksichtigten Werk „Spinozas Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie“ (1891). Nicht der populäre, etwas laute erste Teil ist hier maßgebend, sondern der zweite, kritische (192—315). Gelungen ist die Einführung dieses Willensmäßigen in Spinozas System keineswegs; klar wird aber die methodische Stellung des Selbsterhaltungstriebes und sein Zusammenhang mit der Intuition dargelegt. Mit der ganzen Frage hat sich weitläufig auseinandergesetzt Raoul Richter in seiner Leipziger Habilitationsschrift vom Jahre 1898, „Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas;“ sie muß zusammen genommen werden mit seiner im gleichen Jahr erschienenen Abhandlung in der Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik (Bd. 113, 12—37), „Die Methode Spinozas“. Vieles ist hier gut gesehen, so die von den Abstraktbegriffen verschiedenen Gemeinbegriffe (16 ff., 24 ff.); so auch die Rolle der Definition (28 ff.). Was aber Richter gegen den Ontologismus Spinozas und über die angebliche Gleichung

„logisch-real“ schreibt (13 ff.; 20 ff.), wie er die Gewißheitseinsicht an das Gefühl heranbringt (25 ff.), verdeutlicht gewiß nicht Spinozas Sinn. Und so kommt Richter auch in seiner Promotionschrift zu keiner klaren Lösung des Verhältnisses von Selbsterhaltungstrieb und Wille (74 ff.).

Aus dem neuen Schrifttum zum „Conatus“ heben sich drei Studien stärker heraus: Richard Salingers „Spinozas Lehre von der Selbsterhaltung“ (1881); unglücklich ist hier freilich die Fassung des Conatus als der den endlichen Dingen inhärierenden ewigen Realität selbst (15); Karl Leonhardts recht problematische Studie, „Der Selbsterhaltungstrieb als Grundlage für die Ethik bei Spinoza“ (1907); und eine Abhandlung von Bierens de Haan im 3. Band des Chron. Spinoz. (45—67), eine interessante Arbeit, die man aber mit drei andern Werken de Haans über Spinoza, aus den Jahren 1897, 1900 und 1904, in Vergleich bringen muß.

Die volle Lösung des Problems „Selbsterhaltungstrieb — Wille“ liegt wohl auf einer anderen Linie, als alle diese Versuche annehmen. Man kann diese Linie nach fünf Punkten bestimmen. **Erstens:** Selbsterhaltungstrieb und Begierde haben nach Spinoza ihre metaphysische Wurzel in der Substanz als der unendlich wirksamen Seinswirklichkeit. Sie sind die endliche Äußerung dieser Allwirksamkeit.

Zweitens: Sowohl dem endlichen Bewegungs-Ruhe-System, als dem ihm entsprechenden Ideen-

gefüge wohnt dieser „conatus perseverandi in suo esse“ ein. Und wie beide Systeme nach Spinoza nur ein und dasselbe Ding ausdrücken unter zwei realen Gesichtspunkten, so gibt es auch eine Einheit jener beiden Selbsterhaltungstribe im Menschen. Und diese Einheit ist es, welche Spinoza eigentlich conatus und cupiditas nennt.

Drittens: Es lassen sich also die Denkreihe und die Conatusreihe nicht einfach gleichstellen.

Viertens: Von einem eingeschmuggelten Willenselement als drittem Faktor, neben Ausdehnung und Denken, kann man bei Spinoza eben so wenig reden wie von einer neben Ausdehnung und Denken bestehenden „Macht“ der unendlichen Substanz.

Fünftens: Der Conatus und die cupiditas als Wesenheit (essentia) der Dinge „sofern sie das zu tun bestimmt ist, was zu ihrer Erhaltung dient,“ bildet, wie es scheint — denn dieser Punkt ist dunkel — den einzigen Zugang zur Erkenntnis des Individualwesens und birgt in sich die Methode der Auffindung dieses Zugangs. Insofern hat der Conatus auch einen erkenntnistheoretischen und methodologischen Charakter.

Der methodische und erkenntnistheoretische Gesichtspunkt in Spinozas Physik wurde im Schrifttum bis auf die letzten Jahre, nur unvollkommen und bruchstückweise hervorgehoben. Wege und Grundlagen dieser Physik entwickelte dann in zwei bemerkenswerten Abhandlungen des Chron. Spinoz. Albert Rivaud (Bd. II, 138 ff.

und Bd. IV, 24 ff.) und Annibale Pastore in einer Abhandlung der *Rivista di Filos.* (1927, 267 ff.) *Il principio del metodo sperimentale nella filosofia di Spinoza*. Das ist ein erster, noch recht schmaler Zugang. Zu den Büchern, welche früher diese Einsicht förderten, gehört weder Löwenhardt, „*Spinoza und sein Verhältnis zur Philosophie und Naturforschung der neueren Zeit*“ (1872), noch Regensburg, „*Über die Abhängigkeit der Seelenlehre Spinozas von seiner Körperlehre und die Beziehungen dieser beiden zu seiner Erkenntnistheorie*“ (1900). Beiden Büchern fehlt das abgewogene philosophisch-geschichtliche Urteil. Ledinskys „*Die Philosophie Sp. im Lichte der modernen Naturforschung*“ (1871) kenne ich nicht.

Trotz weitgehender, manchmal geradezu greller Übertreibungen ist das oben erwähnte Werk über die Erkenntnislehre Spinozas von Berendt und Friedländer wohl zu beachten; in seinem kritischen, zweiten Teil natürlich. Was hier über die zweite Art der Erkenntnis bei Spinoza in ihrer Berührung mit den späteren naturwissenschaftlichen Methoden gesagt wird, verdient zweifellos Aufmerksamkeit. Ebenso das vorbereitende Werk Berendts „*Die rationelle Erkenntnis Spinozas*“ (1889). Zur ganzen Frage mag man noch das Programm H. Beyers vergleichen, „*Die math.-naturw. Denkweise in der Philos. des Sp.*“ (1908).

Nach dieser Vorschau finden wir einen leichteren Zugang zur „*mathematischen*“ Deutung des

Spinozismus. Spinozas mathematische Methode im Sinn einer Analogieschöpfung des ganzen Systems nach der Idee des Raumes und der Raumgebilde führte Windelband scharfsinnig, manchmal fast spitzfindig, bis in die äußersten Verzweigungen durch in seiner Geschichte der neueren Philosophie. (I. 1899²; 196—235). Der Versuch mußte scheitern, wie alle zum Interpretationssystem erhobenen Analogiedeutungen. Die feinsten Seiten vermögen sie nicht zu erklären. Die Substanz Spinozas ist demnach bei Windelband starr, ihre Welt tot; nur Raum, Flächen und Linien. Das ist sicher nicht der Sinn der mathematischen Methode und der mathematischen Denkweise.

Schon vorher war allerhand über diesen Sinn geraten worden. In seinem Buch „La méthode Spinosiste et la méthode Hégélienne“ (1891) lehnte Pierre-Auguste Bertauld beide wissenschaftlichen Methoden sehr kräftig ab. Sein Grundgedanke ist der: die mathematische Methode ist für die Metaphysik unbrauchbar; denn ihr sind die Wesenheiten der Dinge nicht gegeben; sie hat sie erst zu suchen; in der Mathematik sind gerade die Wesenheiten der Raum- und Zahlgebilde vorliegende, eigentlich vom Rechner selbst geschaffene Gegebenheiten; man hat nur die Aufgabe, einen genauer aufgenommenen Inhaltsbestand daraus abzuleiten (69—135).

In den Tiefen dieses Problems ist allerdings aller Beginn des Philosophierens zu suchen. Aber Bertauld ist oberflächlich. Spinoza hätte seine

beiden Behauptungen gelegnet. Ob mit Recht oder Unrecht wollen wir hier nicht entscheiden.

Man mag zur Klärung dieser Frage Alberti nachschlagen „Die Grundlagen des Systems Spinozas im Lichte der krit. Philos. und der modernen Mathematik“ (1910); auch Otto Hölders Buch „Die mathematische Methode“ (1924), der Spinoza eben nur anrührt, und Moritz Geiger, der aber in seiner „Systematischen Axiomatik der Enklidischen Geometrie“ (1924), Spinoza nicht erwähnt. Gewichtiger stellt sich Léon Michel, „Le système de Sp. au point de vue de la logique formelle“ (Revue Thomiste, Janvier 1898).

Was aber im System Spinozas an Erkenntnisweisen zum mathematischen Denken hinzukommt, hat Paul Decoster in einer Abhandlung des Chron. Spin. (III. 179 ff.) „Quelques aspects de la dialectique Spinoziste“ schön aufgezeigt; aber, wie mir scheint, mehr Schwierigkeiten aufgebracht, als nötig wäre.

Niemand hat die „mathematische Methodologie“ Spinozas, in ihrem ganzen Umfang und ihrem Einfluß auf den gesamten Inhalt des Systems, so glänzend geschildert als Léon Brunschvicg; bereits in seinen Abhandlungen in der Revue de métaphysique et de morale (1893, 1905 und 06), in seinem „Spinoza“ (1894), in einem Aufsatz des V. Bandes des Chronicon. Für diese Seite des Spinozismus muß man, wenn man auch wie ich, auf weiten Strecken nicht mitgehen kann, zu Brunschvicg in die Lehre gehen.

Nach ihm hat Raphaël Lévêque in einem gründlichen Buch „Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza“ (Straßb. 1923) die ganze Frage von neuem aufgenommen und auf eine erkenntnistheoretische Unterlage gestellt.

Die Forschungen über den spinozistischen Parallelismus von Geist und Körper sind in ihrem Zusammenhang mit dem Vollsystem bei weitem am besten zusammengefaßt, mit großem Scharfsinn weitergeführt und zu einem befriedigenden Abschluß gebracht von Paul Siwek „L'âme et le corps d'après Spinoza“ (1930). Die beständige Fühlungnahme mit allen Stücken des spinozistischen Gedankenbaus und die Auseinandersetzung mit dem ganzen Schrifttum machen diese Studie zu einem Leitfaden für das Ganzsystem vom Standpunkt des Körper-Geist-Problems aus. Über die Bedeutung des „Inseins“ der Dinge in Gott bei Spinoza und seinen Ausdehnungsbegriff denke ich anders als Siwek und vermeide dadurch schwere Unlösbarkeiten, die ihn stören.

Einen Zugang zu den innersten Wurzeln des Systems vom Standort des Wesens und des Daseins versuchten L. Busse und A. Rivaud. Busse schrieb in der Vjschr. f. wiss. Philos. (X, 1886, 283—306) „Über die Bedeutung der Begriffe Essentia und Existentia bei Spinoza“. Mit dem Aufgebot eines fast verwegenen Scharfsinns sucht er das Doppelgesicht, die Wirklichkeit des Alleins und den individualistischen Schein, auszuprägen. Der Gegensatz wird kräftig herausgehoben, die

Lösung aber bejaht eigentlich nur die Unvereinbarkeit beider Reihen (288 ff.). Albert Rivauds Buch „Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza“ (1906) führt von den beiden Begriffsordnungen zu allen Grundbegriffen des Philosophen, zeichnet klar seine Lösungsversuche und erhärtet ihr Ungenügen. Vielleicht sah Rivaud bei seinem Endurteil Spinoza nicht einfach genug im Bann des einen Gedankens der notwendigen Seinswirklichkeit. Er zieht, scheint mir, zu viel vorspinozistische und moderne Gedanken in seine Erklärung.

Eine umfassende Synthese der ganzen Spinozaforschung über alle Grundlagen besitzen wir in Huans „Le Dieu de Spinoza“ (1914). Es ist ihm ausgezeichnet gelungen, einen Ausweg zu finden aus dem Labyrinth der verschiedensten Auslegungen, die übereinstimmenden Erklärungen neu und selbständig zu begründen, die tiefsten Ursachen der vorgebrachten wesentlichsten Einsprüche gegen viele Teile des Systems hervorzuholen und mit Hilfe einer wohlbegründeten Gesamtanschauung zu entkräften. Ich bezweifle allerdings, daß die göttliche Substanz, wie sie Huan auf den ersten Seiten schildert, in vollendetem Einklang gebracht wird mit dem Substanzsein, das er später entwickelt, da er es in Beziehung zu ihren Weisen (modi) setzt. Auch ist bei ihm das göttliche absolute Denken eigentlich doch inhaltlos — und darum unfähig, den Denkinhalt der Ideen, im Gegensatz zur Tatsache

ihrer Existenz, zu erklären. Die „Idee Gottes“ als einen dem unendlichen Verstand übergelagerten unendlichen Modus vermag ich nicht als spinozistisch anzuerkennen. Immerhin ist das Werk eine Glanzleistung.

Als Gesamtschau wird Huans Darstellung wohl noch übertroffen von Victor Delbos. Sehen wir von seinem Jugendwerk ab „Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme“ (1893), so finden wir in seinem 1916 erschienenen Buch „Le Spinozisme“, in seinen „Figures et doctrines de Philosophes“ (142—196) und in einer nachgeschriebenen Vorlesung „Benedictus de Spinoza“ (Chron. Spinoz. II. VII ff.) ein einheitliches Bild des Spinozismus, mit hinreißender Aufrichtigkeit gezeichnet, als Lehre und Leben. Geist und Form fest zusammengeschlossen, frei von alten künstlichen Konstruktionen, dennoch getragen von einem ganz starken Willen, die Unebenheiten auszugleichen und so viel wie möglich die Gegensätze aufzulösen, ohne indes blind zu sein gegen die Schwächen des Systems, welche die Eigenmacht der menschlichen Persönlichkeit stark beeinträchtigen.

Allerdings läßt sich über die Tragfähigkeit dieser Schwächen etwas Deutlicheres sagen, wenn man Delbos' nicht ganz zureichende Deutung der Spinozistischen Freiheit, durch Martinettis Studien ergänzt. Dieser hat, wenn ich ihn richtig verstehe, gute Gesichtspunkte in dieser schwierigen Frage aufgestellt: La dottrina della li-

bertà in Bened. Spinoza (Chron. Sp. IV. 1926, 58—67). Seine Lösung scheint dahin zu gehen, daß die „ideale Notwendigkeit“, welche neben der „physischen“, die Welt in ihrer Abhängigkeit von Gottes notwendigem Wesen und Wirken beherrscht, zu einem immer umfassenderen Kosmos eines vernünftigen, die Seinsganzheit berücksichtigenden Denkens und Handelns treibt; die willige Bejahung dieser Ordnung aber ist Freiheit.

Auch Emmanuel Leroux hat auf dem 5. internationalen Kongreß für Philosophie in Neapel, 1924, sehr gut gesprochen über den „Indéterminisme latent de Spinoza“ (gedruckt in Neapel 1925; 7 Seiten).

Eine hervorragende Leistung zur Philosophie Spinozas ist Augusto Guzzo's „Il pensiero di B. de Spinoza“ (Florenz, 1923), ungemein sorgfältig in der Zergliederung des Spinozistischen Gedankens und in den wertvollen Ausführungen über Immanenz und Transcendenz (244 ff.).

Zu den bedeutendsten Werken der neuesten Zeit, vielleicht berufen, den Aufwand unzähliger Erklärungen durch sparsamere Ausgabe über-subtiler Deutungen und gekünstelter Gestaltungen einzuschränken, gehört zweifellos H. F. Hallett's „Aeternitas, a Spinozistic study“ (Oxford, 1930). Nicht als ob hier bereits ein untrügliches Ergebnis vorläge; man merkt aber doch eine Ruhe und Kraft des Ausschreitens, die schon etwas wie eine Zielsetzung versinnbildet, und dann ein Erfassen der Glieder von der Ganzheit aus, welches

den trügerischen Schein einer Verständlichmachung der Teile aus eigenem Genügen zerstäubt.

*

Einige größere Arbeiten, die Spinozas Gedankenbau von einer bestimmten Seite her oder auch seine Gesamtleistung würdigen, wurden mit Bedacht zurückgestellt.

Anna Tumarkins ehemals viel benützten „Acht Vorlesungen über Spinoza“ (1908) sind heute mit Ausnahme der zweiten „Methode und Erkenntnistheorie“ überholt. Ihre Grundlehre gar vom unendlichen Denken als „Erkennbarkeit“ wird dem Spinozismus in keiner Weise gerecht.

Auch in E. Harrs Buch „Vom unendlichen Verstand, Erkenntnislehre im Anschluß an Spinoza“ (1929) treten die „objektiven“ Momente in Spinozas Wahrheitslehre gut hervor. Die Ablehnung der eigentlichen Metaphysik aber, das völlige Absehen von der vorspinozistischen Philosophie und die Umformung der Wahrscheinlichkeiten und Hypothesen der heutigen physikalischen Weltanschauung zu Gewißheiten werfen so dunkle Schatten über das entworfene Bild, daß der Gesamteindruck verwischt wird.

Spinozas Grundgedanken zeichnet der dänische Gelehrte C. N. Starcke in seinem Buch „Baruch de Spinoza“, deutsch von Hellwig (1923), in ihrem Werden, ihrer Ausgestaltung, ihren Zugangsstellen zum Ganzen, tief und klar. Einen Durchbruch zu einer befreiend befriedigenden

Allgemeinlösung bedeutet das Werk nicht, weil es gerade jene Bezirke und Gruppen, die dem Ganzsystem eine ungebrochene Einheit verleihen, nicht genügend erfaßt.

In Couchouds „Benoit de Spinoza“ (1902) hebt sich die philosophische Problematik in Spinozas Gedankenbau gut ab, die Schwierigkeiten werden scharf gesehen, die Zergliederung einzelner Lehrstücke gelingt trefflich, manchmal überraschend neu. Allzu eilig weicht indes Couchoud seinen Bedenken und Zweifeln; die Einheitserklärung liebt er zu leugnen, sobald ein Widerspruch sich ernster gebärdet.

Freudenthals nachgelassenen zweiten Band des Spinozawerkes, in der Bibliotheca Spinozana 1927 erschienen, bearbeitete Gebhardt mit großer Rücksicht auf den ersten Urheber. Seine Bemerkungen sichern dem Buch Wert und Bestand. Freudenthals Systemdeutung selbst bietet eine geistvolle Auslegung mehr, ohne uns leider weiter zu bringen.

Die beiden rumänischen Monographien von Vasile Gherasmi, „Activismul lui Spinoza“ (1928), und von J. Brucar, „Filosofia lui Spinoza“ (1930) scheinen sehr sorgfältig gearbeitet. Ein Urteil vermag ich nicht abzugeben.

Charles Bellangés „Spinoza et la philosophie moderne“ (Paris, 1912), deckt mit kritischem Sinn die Schwierigkeiten auf, die sich aus der Mehrdeutigkeit mancher Ausdrucksweisen Spinozas und einer gewissen Unbestimmtheit einiger

seiner Begriffe ergeben. Bellangé hat nur teilweise versucht, die zweifelhaften Gegensätze auszugleichen oder aufzuhellen. In einzelnen Fällen hält er eine eindeutige Lösung für ausgeschlossen. Sie läßt sich dennoch finden. Bellangé greift, methodisch richtig, immer wieder auf die vor-spinozistische Philosophie zurück und zieht die Fäden zum modernen Denken. Nicht selten ist leider nicht zu erkennen, wie er selbst, eigentlich seinen Spinoza versteht.

Einige systematische Werke über Spinozas Philosophie entziehen sich der endgültigen Beurteilung, weil sie unvollendet blieben und das letzte Wort der Verfasser über Spinozas Lehre im Ungewissen lassen; so A. Wenzels ungemein belesenes Buch, „Die Weltanschauung Spinozas“ (I, 1907) und Konstantin Brunners „Die Lehre von den Geistigen und vom Volke“ (1908). Denn Brunners Abhandlung über Spinozas Attributenlehre, im 3. Kap. seines Buches „Materialismus und Idealismus“ (1928), scheint mir mehr Brunners als Spinozas Philosophie zu verdeutlichen. Andere Arbeiten, wie die vier Spinozabände des Autors der „philosophischen Weltbibliothek“ bieten eine so verwundersame Auffassung des Spinozismus, daß jedes Bedenken von vornherein als aussichtslos verstummt; wenn man auch zugeben wird, daß der Verfasser (Notar Glatzel) mit außerordentlicher Liebe und reichem Wissen seinem Neigungsgegenstand nachgegangen ist.

*

Das Chaos, welches wir in den 30er und 60er Jahren erlebten, trotz allen Reichtums an tief durchdachten Spinozawerken, wich langsam, wie oben bemerkt, seit den 80er Jahren, drohte aber zu Anfang des 20. Jahrhunderts neu hervorzu- brechen; nicht Armut, die Fülle trug die Schuld, weil diese Fülle immer neue Lösungen brachte, neue Betrachtungszentren ersann, zu wenig an die Gemeinsamkeiten deutender Gleichklänge an- knüpfte, die unter allen Bejahungen und Ver- neinungen verborgen lagen. Diese aufziehende Gefahr wird erst sichtbar, wenn man die Masse der Gegensätze in den Ausdeutungen des Spino- zismus in ihrem vollen Gewicht auf sich wirken läßt. Man stelle nur neben- und gegeneinander Brochards Gedanken über die „Unsterblichkeit der Seelen“ in der *Revue de métaph. et de mor.* von 1901, Grzymisch, „Spinozas Lehre von der Ewigkeit und Unsterblichkeit (1898) und Taylors englischen Artikel im *Mind* (1896) über den Spinozistischen Begriff der Unsterblichkeit; oder Brochards „Gott“ (1908) neben Huan und beide neben „Spinozas Gottesbegriff“ von E. Powell (1899); oder Stumpf neben Siwek, den älteren Gunnings, „Spinoza en de idee der persoonlijk- heid (1876) neben Delbos und diesen in Front mit Martinetti; oder Robinson und Guzzo, Hal- lett und Starcke — und wie lange könnte man in unerbittlichen Aufzählungen fortfahren. Aber in diesem verwirrenden Wald von Verschieden- heiten gibt es doch Lichtungen. Man sieht sich

unerwartet vor einem Gleichbild, wenn auch verschiedenen Ansehens. Immer wieder drängt derselbe unwiderstehliche Zug zum Urquell Spinozistischen Denkens, der Notwendigkeit als Seinsverwirklichung. Ob man nun dabei von einem der vielen Standorte ausgeht, die auf den vorhergehenden Seiten geschildert wurden; ob man, wie van der Wijck in seinen „Spinozabespieglingen“ in *De Gids*, von 1900, (18. Jaarg. IV, 270—293), mit der Notwendigkeit entschieden anhebt (280 ff.); von ihr zur Erkenntnislehre und Methode fortschreitet (284 ff.); in der Einheit von Sein und Denken den notwendigen Zusammenhang aller Dinge mit Gott erblickt (286 ff.); um dann freilich die weiteren fest ansässigen Folgerungen Spinozas als ungeratene Schlüsse abzulehnen (287 ff.); ob man wie Kühnemanns „Grundlagen der Lehre Spinozas“ (1902) in kunstvollen, leider rein logischen Verknüpfungen, vom „Motiv der Wahrheit“ in der intuitiven Erkenntnis, als „freier konstruktiver Tat des reinen Intellektes“ unmittelbar zur Natur vorzudringen hofft als der notwendigen, unendlichen Seinsfülle; ob man mit den zwei neuesten holländischen Weltanschauungsbüchern von Carp und Vloemans, hier die metaphysisch unterbaute Wahrheit als reines Geschenk des Gedachten (aber keineswegs des Realen), nicht des Denkens, auf die intuitive Gotteschau zurückführt; oder wie bei Carp von Spinozas persönlichem Erlebnis der notwendigen, unendlichen Seinswirklichkeit aus das System in

prachtvoller Einheitlichkeit aufbaut; ob man von den unendlichen Modi aus zum Grundkern durchzustößen versucht, wie Elisabeth Schmitt in der Zeitschr. f. Philos. und phil. Kr. (140, 1910, Heft 1 und 2) und im Chronicon (II. 135 ff.); oder ob die unendlichen Attribute zum Ausgangspunkt genommen werden, wie bei Bratuschek und Egon von Petersdorff; — immer drängt sich die Notwendigkeit im spezifisch spinozistischen Sinn in den Mittelpunkt, bestimmt und bereit, alles zu erklären. Schiebt man sie gegen den Umkreis, beginnt alles zu schwanken. So fordert denn auch die äußerste Folgestrenge und Lückenlosigkeit des Systems, so weit ich bisher sehe, keineswegs die von Elis. Schmitt angenommenen „unendlichen Modi zweiten Grades“, die „facies totius universi extensionis et cogitationis“ (vgl. oben Zulawski). Unsere Erklärung reicht aus.

Auch die unendlichen Attribute, sofern man sie nur aus der Seinsfülle der unendlichen Substanz erklärt und in unsere Attributerklärung einbaut, sind gegen die gewagte Hypothese Bratuscheks vollkommen gesichert. In seiner Abhandlung, „Worin bestehen die unzähligen Attribute der Substanz bei Spinoza,“? in den philosophischen Monatsheften (VII. 5, 1871, besonders 207 ff.) nimmt er eine unendliche Vorstellungsreihe an innerhalb aller Verhältnisse der objektiven und formalen Wesenheiten aller Gegenstände. Ähnlich später Windelband. Petersdorffs nüchtern-sachliche Studie, „Spinozas unendliche Attribute Got-

tes," im Chron. Spinoz. (II. 67 ff.), zeigt ganz deutlich, was die unendlichen Attribute nicht sind, und das ist sehr viel, ja fast alles; denn was sie sind, weiß und wußte niemand, auch Spinoza nicht. Die Entsagung Petersdorffs aber, welche ihn die Einheitlichkeit des Spinozismus leugnen läßt, verhüllt ihm manche immerhin noch mögliche Nebenansicht. Zu Carl Stumpfs tiefgründigen „Spinozastudien“ (1918) finde ich mit dem besten Willen kein Verhältnis und teile die Bedenken Siweks und Petersdorffs.

*

Die Geschichte des maßgebenden Schrifttums über Spinoza ist mit den bisherigen Strichzeichnungen bei weitem nicht erschöpft. Da aber viele Darstellungen, die noch einen bevorzugten Platz beanspruchen, sich nur schwer und ungern in die Reihen einer systematischen Überschau fügen, wird ihnen im Schlußabschnitt, einer buchkundlichen Nachschau, eine passendere Stelle angewiesen.

Schließen können wir aber diesen Teil der Umschau nicht besser als mit Gebhardts neuer kritischer Spinozaausgabe, in einem Rahmen wertvoller Einleitungen, Textgestaltungen, Nachträge. Bevor sie erschienen war, wußte man gar nicht, wie viel uns an einer vollendeten Edition fehlte. Adolfo Ravàs Abhandlung „Le opere di Spinoza“ in der Rivista di filos. (1927; 273 ff.) bringt diese Wahrheit zu genußreicher Erkenntnis.

*

Unsere Durchschau des Schrifttums um Spinoza zeigt etwas Merkwürdiges. Unter den besten Spinozakennern und Spinozaerklärern des 18., 19. und 20. Jahrhunderts sind nur ganz wenige Spinozisten im strengen Sinn. Fast alle machen starke Einschränkungen und ziehen sich auf unlösbare Schwierigkeiten zurück. Und wenn man Brunschvigs geistreiche Rede im V. Band des *Chronicon Spinozanum*, „Sommes nous encore Spinozistes?“ überdenkt, gewinnt man den Eindruck, daß der Ethik fünftes Buch in diesem Spinozismus einen sehr schweren Stand hat.

Außerdem läßt sich aber einiges Grundsätzliche sagen zum geschichtlichen Bild des Spinozismus in Deutschland und Frankreich.

Wenn Spinozas Philosophie in Deutschland auch nach Hegels Sturz, immer noch Interesse erweckte, so hat sie das zum Teil ihrem realistischen Zug zu verdanken, den Schelling immer wieder betont hatte. Die Einheitsspekulation Spinozas wird gleichsam selbst in Schach gehalten durch die zwei Wirklichkeitsordnungen der Ausdehnung und des Denkens, durch die endliche Begründungsreihe des Ideen- und Bewegungsverlaufs und, trotz der von ihm eigenartig gefaßten Einheit von Sein und Denken in der Wahrheitserkenntnis innerhalb der reinen Aktivität der Idee, durch die Trennung von formaler und objektiver Wesenheit der Gegenstände. So konnte man Spinoza immer noch vertragen, als die Metaphysik ausgestoßen wurde, nachdem sich

das Verhältnis seines Systems zum deutschen Idealismus geklärt hatte. Als die Metaphysik wiederkehrte, war er schon auf dem Plan und bei Hegels Neugeburt steht er sogar an der Schwelle.

In Frankreich arbeitete Spinoza auf einem mehr verborgenen Weg an der Überwindung des Materialismus und des Positivismus; er verhalf sogar dem Eklektizismus Cousins und seines Stabes zu einigen Stücken ihres Bestandes; so bereitete er langsam die neueste Philosophie Frankreichs vor. Eine Philosophie dieses Landes zu ersinnen, wie es geschehen ist, ohne Spinoza vor den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts zu nennen, ist nicht unmöglich, aber doch wohl ein geschichtlich hin-fälliges Gebilde.

Heute schließen sich bedeutende Gelehrtenkreise in Frankreich dem Spinozismus an, dem sie aber eine freiere Form geben.

Darüber bieten sich etliche etwas fernliegende Gedanken an.

Spinozas Einfluß in Frankreich ist nicht bloß dem nie versiegten Cartesianischen Strom und den oben erwähnten geschichts-philosophischen Wechselfällen zu verdanken; er liegt auch an einem gewissen übereinstimmenden Zug in der Gedankenrichtung. Diese feste Linie erscheint mir als der Wille zu einer Zusammenfassung zur Einheit, die von oben erfolgt, von einer Ur- und Grundeinheit aus; aber doch so, daß die verschiedenen Größen, die unendlichen und die endlichen, welche sich zur Einheit schließen, einzeln und

in klarer Sonderbestimmtheit aufgezählt und eingereiht werden, wobei selbst das Unerklärliche und in diesem Sinn Irrationale wenigstens in feste, irgendwie definierbare Gruppen eingeordnet wird. Diesem Willen des französischen Geistes zur klaren Abscheidung des Zusammengehörigen und dennoch innerlich Getrennten und zur deutlichen Führung der trennenden und verbindenden Linien, nicht bloß in der Philosophie, auch in der Literatur, Kunst und Politik, entspricht die philosophische Neigung, eine Art Gleichgewicht zwischen der Idee als reinem Denkphänomen und ihrem Gegenstand herzustellen, selbst innerhalb idealistischer Systeme; in dem Sinne, daß die Seins-Wirklichkeit weder die Selbsttätigkeit noch die physische Objektunabhängigkeit des erkennenden Geistes stört, während sie selbst seiner schöpferischen Sphäre entzogen wird. Diesen geistigen Rhythmus fanden wir nun, wie man sich erinnern wird, auch in Spinozas Gedankenbau.

Andere Erklärungen des modernen französischen Spinozismus kenne ich, erwähne sie aber nicht, weil ich an sie nicht recht glaube, oder in ihnen nur ein allzu künstliches Ergebnis fein ausgedachter Verknüpfungen zu sehen vermag.

Spinozas ganze Denkart muß dagegen überall dort auf größeren Widerstand stoßen, wo der Weg zur Einheit von unten, von den Mannigfaltigkeiten her, führt; der Gegenstoß wirkt sich um so stärker aus, je bewußter in dieser Welt der Verschiedenheiten die Gegensätze vor dem

Gleichlauf betont werden; je abstrakter, also durch Abstrich aller Seinsbestimmtheiten, das Ursein gewonnen wird; je flüssiger die Begriffe geformt werden, um den Prozeß des Aufhebens der Gegensätze zu ermöglichen; je unbefangener die reinste Bestimmungslosigkeit des Seins mit seiner höchsten Vollkommenheit gleich gesetzt wird; je rücksichtsloser das Gleichgewicht in den Selbsttätigkeiten des Objektes und der Idee aufgehoben wird.

Daran lassen sich mannigfache philosophiegeschichtliche Anwendungen knüpfen.

Eine der wichtigsten ist wohl die, daß man bei Beurteilung des Schrifttums über einen Philosophen beständig mit einem Seitenblick die verschiedenen philosophischen Richtungen eines Zeitraumes streifen muß, weil sich diese Größen immer, bewußt oder unbewußt, in die Art der Auslegung einschleichen. Das kann sich auf einer vierfachen Linie offenbaren. Man deutet den philosophischen Sprachgebrauch eines Denkers nach dem zeitgenössischen. Man paßt seine Grundgedanken den herrschenden philosophischen Bedürfnissen an, oder formt sie um nach den Gefahren, die dem System, das man selbst vertritt, zu drohen scheinen. Man nimmt eine Auslese des Inhalts vor, nicht nach den immanenten Gesetzen des Gedankenbaues, das man interpretiert, sondern im Anschluß an die Gesetze der philosophischen Entwicklung, an deren einem Zielpunkt man gerade steht. Oder man legt, wie es

sich bei einzelnen heutigen russischen Darstellern des Spinozismus zeigt, einen politischen Maßstab an. In der Geschichte des Schrifttums über Spinoza kann man alle diese Auslegungsarten feststellen.

Nichts ist für die methodisch-strenge Deutung eines philosophischen Systems gefährlicher als das Bedürfnis einer Zeit nach gewissen Grundanschauungen eines Denkers; nur zu leicht werden dann die übrigen Lehrstücke diesen Forderungen und Wünschen angepaßt. Die Geschichte des Platonismus und Aristotelismus, der Stoa und des Neuplatonismus, des Cartesianismus, ja auch des Kantianismus, zeigt das einleuchtend. Eine Zeit, die das System nicht mehr braucht, oder doch nicht nötig zu haben wähnt, ist unbefangener in ihrer Auslegung. Es handelt sich dabei nicht notwendig um die Ablehnung eines Systems; man kann sich ihm sogar anschließen; der Zugang muß aber von der Gegenwart und vom eigenen Denken aus gebrochen werden, nicht vom einladenden Zwang eines Erfordernisses.

*

Die neueste Erforschung Spinozas sammelte sich in der Problematik von vier Fragen: 1.) Wie fügt sich Spinoza in das Lebensgefühl seiner Zeit? 2.) Worin besteht das nichtrationale Element in seinem Gedankenbau? Denn an den unbedingten Rationalismus Spinozas, dieses ehemalige Dogma, glaubt heute kein Kenner mehr. 3.) Inwiefern ist

Spinozas Philosophie eine Religion? 4.) Läßt sie sie sich als bloßes Symbol der Wirklichkeit fassen? Aus diesen vier Stellungen ergibt sich notwendig und unmittelbar die Frage nach dem Wert des Spinozismus für unsere Zeit.

Wie Spinoza in das Lebensgefühl seiner Zeit, dem sich niemand ganz entziehen kann, einzufügen ist, hat Gebhardt zu deuten versucht; in seinem Aufsatz „Rembrandt und Spinoza“ im *Chronicon Spinoz.* IV. 160 ff., in seinem Sorbonne-Vortrag vom 26. Februar 1927 und in seiner Wiener Rede vom 12. März 1927 „Spinoza, Judentum und Barock“.

Einen ähnlichen Gedanken verfolgte ich in zwei Abhandlungen der Stimmen der Zeit vom Jahre 1928, „Stil in der Philosophie“ und „Barockphilosophie“. Ich versuchte hier auch eine neutrale Ebene zu gewinnen, von der aus einige Grundlehren Spinozas neu zu verstehen und in den Strom der Weltphilosophie einzugliedern sind.

Die zweite Frage wurde mit Geist und Ansehen vom *Chronicon Spinozanum* behandelt (z. B. Gebhardt und Carp), auf Grund eines lang vorbereiteten Auslegungsumschwungs innerhalb des spinozistischen Schrifttums.

In neuerer Zeit beteiligte sich an der Lösung dieser Frage Heinz Pflaum in seiner Studie „Rationalismus und Mystik in der Philosophie Spinozas“ (*D. Vjschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch.* IV, 1926, 127 ff.).

Er hebt die Unterschiede zwischen kurzem Traktat und Ethik sorgfältig hervor; er übertreibt sie aber und wird dadurch zu einer merkwürdig freizügigen Darstellung bewußt gewordener Antinomien in der Ethik gedrängt, die Spinoza selbst fremd vorkommen dürften.

Dieser Streit um das rationale und nichtrationale Doppelgesicht in Spinozas Gedanken wurde, nicht sonderlich glücklich, zu eng mit Spinozas Lehre von der Intuition verquickt. Man hat da wirklich bestehende schöne Zusammenhänge, denen ich in meinem Artikel für die Spinoza-Festschrift der Kaiserlichen Universität in Tokio nachgehe, etwas gewaltsam erweitert. Das war ein Fehlgriff, weil es die Gefahr des Herüberpflanzens unseres heutigen Intuitionismus in den Kopf Spinozas mit sich führt. Seine Intuition war ganz anders geformt. Man sollte auch nicht, vom Standpunkt einer strengen Methode aus, die Lehre von den unendlichen Attributen als *Daseinsproblem*, den Satz von der Einheit dieser Eigenschaften in der einen Substanz, als metaphysische Größe, und einige mit diesen beiden Lehrstücken zusammenhängende Fragen zu den überrationalen Zellen des Spinozismus rechnen; denn er selbst hat sie unmittelbar *logisch*, aus Intuitionen allerdings, abgeleitet. Als *Soseins-Problem* greifen sie allerdings in das Irrationale über. Nicht einmal die intellektuelle Liebe zu Gott innerhalb der Ethik gehört zu dieser „mystischen“ Welt. Aus demselben Grund.

Spinoza durchschaute in vielen Soseinsfragen, bei den unendlichen Attributen, in den Zusammenhängen aller endlichen Modi beider Reihen, bei der substanziellen Einheit der Attribute in Gott, bei der modalen Einheit des Körperlichen und Geistigen im Menschen, die Grenzen seiner Erkenntnis und der Erkenntnis überhaupt. Das sind die nichtrationalen Zellen seiner Philosophie, so weit sie ihm selbst bewußt wurden. Intuition, intellektuelle Gottesliebe, ja sogar das mit der Wahrheitserkenntnis verbundene „Gefühl“ der Gewißheit waren nach ihm einfach wesenhafte Naturgesetze des Denkens. Die Intuition um nichts weniger als die zweite Erkenntnisart. Bereits die Unterscheidung rationaler und nichtrationaler Erkenntnisse bei Spinoza bedeutet aber vielleicht vor dem Forum ganz unerbittlicher Methodiker ein Hineintragen moderner Gedanken in jene alten Tage. Denn die Grenzen der menschlichen Erkenntnis sind nach Spinoza etwas Negatives, keine „Privation“; wie der Nichtbesitz des Kreiswesens im Seinsbereich des Dreiecks.

Sachlich ist es freilich richtig, daß Spinoza weder alles beweisen, noch alles begreifen wollte, und daß er diese Unerkennbarkeiten irgendwie gruppierte. Diese Tatsache hat aber keinen Namen nötig. Sie ist aus sich allein verständlich.

Es ist aber auch mißverständlich, jene „arationalen“ oder „übrationalen“ Zellen Mystik zu nennen. Nicht einmal die inneren Rätsel des Gefühls und des Herzens, die Spinoza gewiß

nicht fremd waren, und von denen wir früher sprachen, bezeichnet man sachgemäß mit dem Wort Mystik. Immerhin ist der Ausdruck in diesem letzten Zusammenhang allgemein verständlich. Man darf ihn also wohl in Anführungszeichen stehen lassen.

Den symbolischen Charakter der Weltanschauung Spinozas, den Gebhardt sehr sorgfältig herausgearbeitet hat, muß man, um ihn richtig zu fassen, unter ganz bestimmte Voraussetzungen stellen. Die Frage geht da nicht nach einem objektiven Wahrheitsinhalt; es handelt sich vielmehr um einen Gedankenbau, der eine Reihe von Ideen zu einem innerlich einheitlichen System zusammenschließt; einem System, das geeignet ist, unter ganz bestimmten Umständen und Zeitläufen, für Menschen, die das Symbolische bevorzugen, das Leben in ihrem Sinn zu meistern. Dieses System selbst ist rein verstandesmäßig gefügt; es sieht vom Offenbarungsglauben ab, oder es zieht sich auf einen Plan zurück, gleichsam eine unvergleichliche Welt, von der aus jeder Widerspruch gegenstandslos wird. Streng genommen ist auch die Tatsache ausgeschaltet, daß Spinoza selbst von der objektiven Wahrheit seiner Philosophie unverrückbar überzeugt war. Die Frage ist eigentlich nur die, ob seine Weltanschauung, auch als Symbol gefaßt, für ganz bestimmte Geistesrichtungen und innerhalb eigenartig geformter Zeitverhältnisse imstand ist, das Leben zu beherrschen.

Betrachtet man nun philosophische Systeme oder Lehren unter allen diesen Voraussetzungen, so lehrt die Geschichte, daß einigen von ihnen im Laufe der Jahrhunderte eine solche theoretische Kraft tatsächlich inne wohnte, nicht für die ganze Allgemeinheit, wohl aber für Geister, die ähnlich Spinoza selbst ihr Leben ganz folgerichtig nach ihrem Denken einrichten und durchführen wollten. Zunächst liegt allerdings auch so die Überzeugung von der objektiven Wahrheit dieses Lehrgehaltes zugrunde. Wenn aber ein Denker eben nur das Symbolische in allen Weltanschauungen anerkennt, so kann für ihn ein ganz bestimmter ihm persönlich angepaßter symbolischer Wert richtunggebend sein. Das ist natürlich eine rein philosophisch-psychologische Betrachtungsweise und genau genommen nur eine Tatsachenfrage.

Noch weit schwieriger ist die Problematik einer Philosophie, die Religion sein will oder soll. Wir haben auf den früheren Seiten unsere Ansicht darüber ausgesprochen. In der für Japan bestimmten Arbeit wird sie ausführlich erörtert.

Definiert man die Religion einfach als eine Lehre von unvergänglichen Werten, so vereinfacht sich die Frage allerdings ungemein. Man stößt dabei aber auf unlösbare Schwierigkeiten vom rein religionsgeschichtlichen Standpunkt aus. Alles in allem genommen, wird, wie mir scheint, die Sache dahin zu entscheiden sein: eine Philosophie, welche in ihrer Grundrichtung das Ver-

hältnis des Menschen zu einem unendlichen, alles begründenden, denkenden Wesen klarzulegen versucht, enthält ein religiöses Element. Nichts mehr. Das ist wenigstens klar und einfach, und es genügt.

Fragt man endlich nach der Bedeutung der Philosophie Spinozas für die Gegenwart, so lehrt der hochinteressante fünfte Band des *Chronicon Spinozanum* allein schon, wie ungeheuer verschieden und, aufrichtig gesagt, auch unvereinbar die Ansichten sind, selbst jener Spinozaergründer, welche für diesen Gegenwartswert eintreten. Damit möchte ich nur einen klar vorliegenden Tatbestand feststellen. Maßgebend ist die persönliche Weltanschauung jedes Forschers und der Grad seiner Überzeugung, daß Spinozas Philosophie, in einigen Grundzügen wenigstens, mit dem eigenen Gedankenbau vereinbar ist. Maßgebend ist der Standort, von dem aus jeder Denker das philosophische Bild der Gegenwart betrachtet. Und dieser Ausblickstellen gibt es sehr viele und gleichberechtigte. Maßgebend ist der eigengerichtete Zukunftsblick des Einzelnen. Und da gilt die Erfahrung, daß er nur den größten Geistern beschieden ist, und diese meist in die Irre führt.

*

Trotz dieser zahlreichen, oft trefflichen Arbeiten wurde Spinoza noch niemals ganz richtig in eine vierfache Bewegung eingereiht: In das

politische Leben seiner Tage, in die physikalischen Forschungen der Zeit, in die Wandlungen der Toleranzbewegung des 16. und 17. Jahrhunderts und in das kritische Wissen desselben Zeitraumes.

Diese vierteilige Aufgabe ist noch zu erfüllen; sie wurde bereits aufgenommen, ist schon fast vollendet und wird bald in zusammenhängender Fassung erscheinen.



BUCHKUNDLICHE NACHSCHAU

WIE SICH DIE ERBSCHAFT DES NACHlasses über das Spinozaschrifttum innerhalb 300 Jahre verteilt hat, wurde auf den vorhergehenden Seiten geschildert. Eine ganze Reihe von Büchern ließ sich aber schlecht und schwer einreihen. So eröffnen wir ihnen hier, zum Schluß, eine eigene Bücherei.

Neben einer großen Zahl unbedeutender Schriften über Spinoza, die dennoch immer wieder angeführt werden, und deren Liste sich erübrigt, gibt es halb vergessene oder kaum jemals mit Anerkennung genannte Stücke; an drei dieser Verschollenen erinnert man gern.

So weiß allerlei ein Dissertatiönchen von 28 Seiten aus dem Jahre 1889, „Kritische Studie zu dem ersten Buch von Spinozas Ethik“. Ihr Verfasser ist Arnold Gustav Michaelis Wilhelm Schmidt. Das ist ein sehr bemerkenswerter, natürlich problematischer Entwurf der ursprünglichen Ethikredaktion. Schmidt hat auch schon richtig die Lesart „praeas“ am Ende eines Briefes Oldenburgs (Br. V) in „praebeas“ geändert.

Nicht ganz übergehen sollte man L. Carrau's „Exposition critique de la théorie des passions dans Spinoza“ (1870). Eine sehr gute, wenn auch in ihrem letzten Ergebnis kaum haltbare Arbeit ist Rennens Programm (Goldberg Schles. 1906) „Das Selbstbewußtsein der Gottheit im System Spinozas“. Etwas weiter abliegend, aber anregend sind zwei Aufsätze: G. Pariset, „Sieyès et Spinoza“ in der Revue de synthèse historique (XII, 1906, 308 ff.), und Rosin, Bismarck und Spinoza in der Festschrift für Gierke (1911, 383—420).

Die Darstellungen über die Zusammenhänge Spinozas mit früheren Philosophen und über sein unmittelbares Umbild vertragen nur wenig Auslese. Man muß sie fast alle gegenwärtig haben. Von den jüdisch-arabischen Einflüssen in Joëls grundlegenden Forschungen (1866, 1870 und 1871) an über Eislers, allerdings recht schwache „Quellen des Spinozistischen Systems“ (1882) bis zu Wolfsons Artikelreihe im Chron. Spinoz. (I—IV) und seine kenntnisreichen „Problems of Aristoteles' Physics in Jewish and Arabic Philosophy“ (1929); von Saissets' Maimonide et Spinoza (1862) und Leo Roths überraschendem, etwas zugespitztem Buch „Spinoza, Descartes and Maimonides“ (Oxf. 1924) bis zur abgeklärten Kritik Tj. de Boers „Maimonides en Spinoza“ in den Medeel. d. Kon. Ak. v. Wetensch. (Afd. Letterk. 63, A. 2. 1927, 23—50); von Freudenthals Studien über Spinoza und die Scholastik in Zellers Festschr. (1887), dazu Glossners Kritik im Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. (1889), bis zu R. Heidmanns fragwürdigem „Substanzbegriff von Abälard bis Spinoza“ (1889) und G. Th. Richters nicht zu entbehrendem Buch „Spinozas philosophische Terminologie“ (I. 1913); von Freudenthals bahnbrechenden Quellenschriften (1899) bis zu den neuesten Entdeckungen Gebhardts, die wir schon berührten; von Betz' „Levensschets van Spinoza“ (1876) und Meinsmas an Neueinsichten überreichem, im Urteil leider auch überscharfem „Spinoza en zijn kring“ (1896; deutsch 1909), über Hylkemas gelehrten „Reformateurs“ (1900—02), bis zu den zahlreichen literar.-geschichtlichen Kleinforschungen Willem Meijers, deren Fülle aus dem ersten Band der Bibliotheca Spinozana (1922, S. XXXIII—XLIV) ersichtlich ist.

Ganz neu an Ausblicken ist der Aufstieg von Carolina de Vasconcellos und Carl Gebhardts Studien zu Da Costa (1922); und zu Gebhardts Aufschlüssen über

Juan de Prado (*Chronicon III*, 1923, 269 ff.), und über den Renaissance-Platonismus (a. a. O., I. 878 ff.); endlich seine glänzende Edition Leone Ebreos (1929).

Sigwarts Anmerkungen zu seiner Übersetzung des kurzen Traktats und Diltheys bekannte Aufsätze kann man noch nicht entbehren, obwohl Giordano Brunos Einfluß nach heutigem Wissen sehr geschwächt erscheint.

Zu den ganz wichtigen Unscheinbarkeiten gehören die kritischen und literarischen Bemerkungen in J. H. Leopolds „*Ad Spinozae opera posthuma*“ (Haag 1902); auch Lagneaus's „*Quelques notes sur Spinoza*“ in der *Rev. de métaph. et de mor.* (1895). Und noch manches andere, Unbeachtete ließe sich anführen. Hochinteressant ist ein Aufsatz Chmaj's über Spinoza und die Unitarier (poln. Brüder) in der *Ztschr. Reformacja w. Polsce III* [1924] 49 ff. Julius Gutmans, „*Spinozas Zusammenhang mit dem Aristotelismus*“, in der Festschrift für H. Cohen, (1912, *Judaica*. 515—534), ist aufschlußreich.

Ein anziehendes Altstück für Bücherfreunde ist die Lundner Dissertation von Joh. Ernst Rietz „*De Spinozismi fonte orientali*“ (1839). Merkwürdig ist die Zusammenstellung der verschiedenen Einflüsse auf Spinoza in A. Ricardous These „*De humanae mentis aeternitate*“ (Paris, 1890, S. 15—49).

Spinozas Stellung zu Descartes, der wichtigste Teil dieser Umschau wurde fast unzählige Male behandelt. Diese Angelegenheit steht augenblicklich so: Die älteren Arbeiten von H. C. W. Sigwart (1816) und H. Ritter (1816), zum Teil auch C. Schaarschmidt, sind trefflich. Sehr viele folgten, ohne die Sache eigentlich zu fördern. Man kann sie treu aufzählen und danklos vergessen. Im Jahre 1876 faßte F. G. Hann das Erforschte zusammen, „*Die Ethik Spinozas und die Philosophie Descartes*“, und fand einige fruchtbare Gesichtspunkte. Sobald dann eine neu orien-

tierte Auffassung Descartes' einsetzte, zumal seit dem Jahr 1896, und Neueinsichten lebendig wurden, angeknüpft an die Namen Boutroux, Brochard, Espinas, Hannequin und besonders Hamelin, auch Natorp und Karl Jungmann, in neuerer Zeit Gilson und Koyre, muß man das Problem für Spinoza, auch seine Stellung zum ontologischen Beweis, unter ganz neuen Gesichtspunkten angreifen. Wir haben das schöne Buch von Albert Léon, *Les éléments Cartésiens de la doctrine Spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet* (1907), und Gilsons Aufsatz „Spinoza interprète de Descartes“ im 3. Bd. des *Chronicon* (68 ff.). Das ist ein Anfang.

Weit weniger maßgebend ist das Schrifttum über Spinoza und die zeitgenössischen und späteren Philosophen. L. Steins „Leibniz und Spinoza“ (1890), einige Schriften über Spinoza und Schopenhauer, z. B. eine von Brockdorff (1900), auch das im allgemeinen abgeschlossene Schrifttum über Goethe und über Shelley in ihrem Verhältnis zu Spinoza, sind Ausnahmen. Das meiste andere auf diesem Gebiet bedarf neuer, gründlicherer Untersuchungen.

*

Sammelwerke, Geschichten der Philosophie oder einzelner Probleme überragen manchmal die sachkundigsten Fachschriften. So findet man Wertvolles in Cohns Geschichte des Unendlichkeitsproblems (1895), in Renouviere „L'idéalisme et l'infinisme de Spinoza“ (in seiner „Critique philosophique“, (1881); in E. Cassirers „Erkenntnisproblem“, (3 Bände. 3. A. 1922); in E. v. Asters „Geschichte der neueren Erkenntnistheorie“ (1921); in O. Baensch, „Spinoza“ (Große Denker); in Euckens „Lebensanschauung der großen Denker“ (1890); neuerdings in Karl Joëls merkwürdig anregenden „Wandlungen der Weltanschauung“ (1928—30; I, 492 ff.), und im Handbuch

der Philosophie (Baeumler und Schröder) an mehreren Stellen; zumal in Litts Ethik der Neuzeit, D. 62 ff.

*

Die Einleitungen und Anmerkungen zu den neueren Ausgaben und Übersetzungen Spinozas gehören ihrer Mehrzahl nach zum eisernen Bestand der Spinozastudien. Einen starken Anstoß gab Willem Meijer mit seiner holländischen Übersetzung aller Werke (1894—1899; Die Ethik erschien in 2. Ausgabe 1905). Seine Einleitung und die Anmerkungen zu der Korte Verhandeling, Einleitung und Seitennoten zu den Briefen verdienen immer noch sorgfältige Aufmerksamkeit. Am wertvollsten sind seine zahlreichen philologisch-kritischen Ergebnisse. An Otto Baensch' treffliche Einleitung und Anmerkungen zur Ethik (1922, 10. A.) braucht man nicht zu erinnern. Ähnliche Hilfsmittel für die übrigen in der „Philos. Bibl.“ übersetzten Werke besorgte ausgezeichnet Carl Gebhardt.

Appuhns seit 1907 erscheinende französische Übersetzung Spinozas (zur Ethik auch der lateinische Wortlaut), ist von trefflichen Einführungen und Erklärungen begleitet. Wertvoll ist auch die „Preface“ zur vierten Auflage der englischen Ethikübersetzung von Hale-White-Hutchison-Stirling (1927, VII—XCIX): Gentiles lateinische Ethica vom Jahre 1915 mit ausführlichen Noten (290—370), Guzzos Edition einzelner Teile der Ethik (1924) mit Noten, S. 203—228, und die englische Übersetzung ausgewählter Stücke der Ethik von G. St. Fulleston (1894), mit ihren Anmerkungen, S. 209—353, geben eine Menge Anregungen. Angewöhnlich fruchtbar sind die Einleitung und die Erörterungen zum ersten Band der polnischen Übersetzung der Werke Spinozas von (Halpern) — Myslicki (1914, I—LXXIII und 56—84;

2. Ausg. 1927). Auch vor der tschechischen Übersetzung der Ethik von Stehlik, Stejskal und Krejci steht eine gute Einleitung (1926; V—XLI). Großes Interesse verdienen A. Wolfs „Commentary“ zu seiner Übersetzung der „Korte Verhandeling (1910, 16—240) und seine Anmerkungen zur „Correspondence of Spinoza“ (1928, 369—481). Wer auch nur eines dieser Bücher unbeachtet läßt, verliert viel. Die schwedische Ethikübersetzung von Alf Ahlberg (1922) bietet leider nur eine knappe Einleitung.

*

Innerhalb des Schrifttums zum theol.-pol. Traktat haben wir aus neuester Zeit eine sehr sorgfältige und kenntnisreiche Arbeit von Leo Strauß, „Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft“ (1930). Eine umfassende, alle Probleme wahrhaft unparteiische, strengen wissenschaftlichen Anforderungen entsprechende Monographie der ganzen Abhandlung existiert nicht, so viel auch darüber Gutes, Mittelmäßiges und Unbedeutendes geschrieben wurde. Und so genügt es denn, wenn wir hier auf Gebhardts Literaturangaben verweisen, in seiner Übersetzung des Traktates (4. Aufl. 1921), und geduldig der Zukunft harren.

Der politische Traktat Spinozas wurde reich beachtet, ausführlich kommentiert; aehrenlesende Hände finden aber noch manches Liegendebliebene. Dramatisch lebendig war die Auseinandersetzung zwischen Adolf Menzel und Willem Meijer über Spinoza und die Kollegianten und über Spinozas Wandlungen in seiner Staatslehre (Arch. f. Gesch. der Phil. XV und XVI, 1902 und 03; Festschr. f. Unger [v. Menzel], 1898). Die Studie Menzels „Spinoza und das Völkerrecht“ in der Ztschr. f. Völkerr. und Bundesstaatsr. (II, 1907, 17 ff.) bietet eine klare Deutung der Spinozistischen Einstellung; derselbe Gelehrte schrieb in

Grünhuts Zeitschr. (XXXIV, 452 ff.) über den „Sozialvertrag bei Spinoza“. Diese letzte Arbeit wird ergänzt durch Gioele Solari's Aufsatz „La dottrina del contratto sociale in Spinoza (Riv. di filos. XVIII, 1927, 311 ff.) und Ernst Kohns I. D. „Spinoza und der Staat“ (1916).

Im Archiv f. Gesch. der Philos. hatte bereits 1904 Kurt Worm über „Spinozas Naturrecht“ gehandelt (XVII (X), 500—515). Die Probleme werden aber zu stark vereinfacht; und bei Umgrenzung der Rolle der Erfahrung verliert sich Worm in unspinozistische Gedankengänge (512 ff.). Das Gute war schon weit besser gesagt von K. Fischer im 8. Kapitel des 3. Buches (im 2. Band, Jubil. Ausg., 450—475) und in Emile Ferrière's „La doctrine de Spinoza“, (1899, 207—244).

Drei Schriften dürfen aber in diesem Zusammenhang nicht fehlen: Otto Gierkes „Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien“ (1880). Erich Cassirers „Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie“ (1919); hier zumal die Abschnitte über Grotius und Hobbes, 96—154; wobei nur die ganz nebensächliche Behandlung Spinozas unbegreiflich bleibt. Endlich das ältere Werk E. Lerminiers „Philosophie du droit“ (1832, S. 284 ff.).

Fruchtbarer als viele kleine Teilarbeiten zu diesem politischen Gegenstand erweisen sich die eben genannten Einleitungen und Anmerkungen zu den Übersetzungen. Daneben natürlich treffliche Ausführungen in den großen Spinozawerken, zumal in Pollocks 10. Kapitel seines Spinozabuches. Auch Duffs „Spinoza's political and ethical philosophy“ (1903; besonders S. 136—471) ist reich an Aufschlüssen. An diese Studien fügt man am besten Louis Adelphe's „De la notion de souveraineté dans la politique de Spinoza“ (1910), Adolfo Ravàs „La filosofia del

diritto e dello stato alle celebrazione spinoziana dell' Aja“, in der Rivista internaz. di filos. del diritto (VII, 1927, VI) und drei Abhandlungen aus dem Chronicon Spinozanum: Carp, „Der Gemeinschaftsgedanke im Spinozismus“ (III, 1923, 190 ff.); Sir Freder. Pollock, „Spinoza's political doctrine with special regard to his relation to english publicists (I, 1921, 45 ff); und Carp, „Die metaphysischen Grundlagen der spinozanischen Politik (IV, 1926, 68 ff.). Im 2. Band der „Studi Filosofico-Giuridici“ zu Ehren Giorg. del Vecchios (1931) veröffentlichte Ravà eine lehrreiche Studie von fünfzehn Seiten über Spinoza und Machiavelli.

Zu Spinoza und Hobbes sind einige besondere Arbeiten erschienen, deren Verfasser jeder Spinozabeflissene kennt. Keine erschöpft den Gegenstand. Man wird ihn am besten ganz von Neuem aufnehmen.

Zum 300. Geburtsjahr Spinozas erschien bei Heymann in Berlin (1932) eine Schrift von Leo Tamari, „Die Materie — ihr Wesen — ihre Trägheit und ihre Schwere“. Spinozas Substanzbegriff wird zum Teil übernommen, zum Teil umgeformt und ergänzt. Nach Tamari ist die unendliche Substanz der unstoffliche, eigenschaftslose, unendlich und lückenlos ausgedehnte Aether (-Raum), der zugleich auch denkend ist. Es ist meiner Ansicht nach dem Verfasser nicht gelungen. diese merkwürdige Theorie auch nur entfernt wahrscheinlich zu machen.

*

Eine Wertordnung in die unabsehbare Fülle der Dissertationen zu bringen, hält schwer. Die meisten sind gewesen. Bedeutendere wurden auf den früheren Seiten erwähnt. Ein kleiner Nachtrag genügt bei diesem Bestand.

Zur Erkenntnislehre Spinozas sind eines Durchblätterns wert die Arbeiten von Kalischek (1880), Pasig (1893), auch mehrere Seiten der sonst etwas

kühn widersprechenden Dissertation Zeitschels (1889). Mit größerer Aufmerksamkeit wird man wohl die 1901er Leipziger Doktorschrift lesen „Über den Begriff der Erkenntnis, insbesondere der intuitiven bei Spinoza“ von R. von Voss; hier ist das „In-Gott-sein“ als „Bewirktheit“ gut gesehen (12) und der Zusammenhang vom Gleichlauf der Ideen und Dinge mit der objektiven und formalen Wesenheit des Objekts kommt zu ausnehmend klarem Ausdruck (14—16). Diese Arbeiten sind inhaltreicher als die Jenaer Dissertation von Herwig Wedde „Elemente des erkenntnistheoretischen Idealismus bei Spinoza“ (1910). In einer Reihe anderer Studien, z. B. Friedr. Meiers J. D. (Leipzig) „Die Lehre vom Wahren und Falschen bei Descartes und bei Spinoza“ (1897) vermißt man das Verständnis des Ganzsystems (ein gewöhnlicher Mangel); und so werden Widersprüche aufgebracht, die unberechtigt sind. Bei Meier z. B. die Behauptung, „daß die Beschränkung der menschlichen Erkenntnis auf Denken und Ausdehnung einen Widerspruch gegen die Voraussetzungen (!) Spinozas involviert,“ daß sie einen Beweis liefert „entweder gegen die Unendlichkeit der Attribute oder gegen ihre Identität (!)“.

Die zahlreichen Dissertationen über Substanz und Attribute, Parallelismus, Geist und Körper, kann man alle, mit Ausnahme der von uns obengenannten, in die gewesene Geschichte des Schrifttums einverleiben.

Von den vielen Arbeiten über die Affekte ist eine der besten „Die Affektenlehre Spinozas“ von Joan. Nenitescu (Erlangen 1887). Die anderen, von Mieliſch (1900), Schlesing (1899), Gordon (1875), Dörffling (1873) fallen dagegen ab. Metellus Meyers Leipziger I. D. (1885) bewährt sich durch eine gewisse nüchterne, vorsichtige Sachlichkeit. Die Berliner I. D. (1926) von Gertrud Jung „Spinozas Affektenlehre“ reiht sich in das Schrifttum ein, ohne

es eigentlich zu fördern. Ein wichtiges Problem behandelt Agnes Molthan (Erlanger I. D. 1917): „Über das normative und deskriptive Element in der Ethik Spinozas“; eine kleine Einleitung zu einer in weit größerem Ausmaß aufzurollenden Frage.

In Friedr. Karl Wiessners Jenaer I. D. (1902) „Die Freiheit bei Spinoza“ sind die Abschnitte über Zusammenhang der Freiheit mit Intuition und adäquaten Ideen (30 ff., 16 ff.) lesenswert; ziemlich richtig gesehen ist der Gleichlauf der Affekte im Geist und im Körper der I. D. Dienstfertigs „Die menschliche Freiheit nach Spinoza“ (Bresl. 1872; S. 20).

Die ehemals viel zitierten Dissertationen von Julius Lewkowitz, „Spinozas cogitata metaphysica und ihr Verhältnis zu Descartes und zur Scholastik“ (Breslau 1902), und Bastiaan Wielengas „Spinozas Cogitata metaphysica als Anhang zu seiner Darstellung der cartesianischen Prinzipienlehre“ (Heidelb. 1899), scheiden heute aus. Lewkowitz, im Anschluß an Freudenthal, behält im allgemeinen Recht gegen Wielenga, der in Kuno Fischers Gefolgschaft steht. Aber beiden fehlt in verhängnisvollem Maß die Kenntnis der scholastischen Philosophie, die gerade für diese Untersuchungen unumgänglich nötig war. Dieser Mangel zeigt sich immer wieder auch sonst. Wenn z. B. Waldemar Eichberg in seiner Erlanger I. D. (1910) über Spinoza und Okham, das „signum ad libitum“ im Tract. de int. emed. (Ed. Gebhardt II. 33) an des „signum ad placitum in Okhams Summa totius logicae (I. 11 f. 5. V. B.) anschließt, so übersieht er, daß man diesen oder einen gleichlautenden Ausdruck in jedem Logikkompendium fand.

Eine eingehende Kritik des Begriffes amor Dei intellectualis bei Spinoza, in der gleichnamigen Dissertation C. Lülmanns (1884), ist dort am interessantesten, wo der Nachweis versucht wird, daß nach

Spinozas Grundannahmen nur alle Intellekte zusammen eine adäquate Idee von Gott haben können (19 ff.), und daß auf der Stufe der höchsten Erkenntnis Gottes die Liebe unmöglich werde, weil die Freude ausgeschlossen sei (21 ff.). Das ist natürlich ein Mißverständnis. Durchschlagend sind denn auch Lüllmanns Gründe keineswegs, wenn auch wegen anderer Zusammenhänge beachtenswert.

Alle übrigen Dissertationen kann man leicht entbehren. Die meisten sind eigentlich nur lehrreich für die Erkenntnis bestimmter Forschungslücken und Interessenkreise. Nur selten fördern sie die Forschung selbst. Sie setzen einige bezeichnende Farbflecke dem Gemälde des geschichtlichen Spinozismus auf. Als Neulinge in der Welt Spinozas kennen sie sich in diesem rätselhaften Universum und im schweigsamen Geist seines Schöpfers nicht recht aus. Dazu gehören Jahrzehnte. Dann erscheinen aber Spinozas System und sein Leben als einheitliche Ganzheit, wie ein Wort, das alles sagt. Die 300 Jahre entrollen sich wie ein einziger Tag.

*

Imprimi potest

Bern. Bley S. J.

Praep. Prov. Germ. Or. S. J.

Berolini, 11. ian. 1932

*

BÜCHER VON STAN. v. DUNIN BORKOWSKI s. J.

Miniaturen erzieherischer Kunst

1929. 8°. Gebunden *M* 4.05.

„Hier spricht ein anerkannter, alter, doch im Herzen junger Meister der Erziehungswissenschaft und der Erziehungskunst... Eltern, Lehrer, Vorgesetzte, Priester können aus diesem Büchlein viel, sehr viel schöpfen, wenn sie es zu lesen verstehen. Man wird stille, einsame Stunden brauchen, um es recht zu lesen... Dann werden die Stunden, die man mit diesem neuen Dunin verbringt, Weihe- und Segensstunden sein.“

(*Benedikt. Monatsschrift*)

Reifendes Leben

Ein Buch der Selbstzucht für die Jugend. 4. Auflage (*15. bis 19. Tausend*). 1929. 8°. Kart. *M* 3.60, geb. 4.50.

„Man weiß nicht, wem man dieses Buch zuerst oder mehr empfehlen, nein, in die Hand drücken soll, ob den Jungen oder den Alten, ob den Gymnasiasten und Realschülern (denn sie hat es zunächst im Aug) oder deren Eltern, Lehrern und Seelsorgern. Ihnen allen hat es viel zu sagen und kann es viele Irr-, Um- und Abwege ersparen...“

(*Bischof Dr. Paul Wilhelm von Keppler †*)

Führende Jugend

Aufgaben und Gestalten junger Führer. 2., durchgesehene Auflage (*5.—9. Tausend*). 1922. 8°. Kart. *M* 2.70, geb. 3.60.

„Mit großer Sachkenntnis zeichnet er Führerge talten — vom ‚Herrscher‘ bis zum führenden ‚Gaukler‘ — und ihre Gefolgschaften, die er in den erregten und bewegten Scharen unseres Jungvolkes erspiht; mit der Sicherheit des Erfahrenen entwirft er ein Bild des rechten Führers und mit der Nüchternheit des Weisen umschreibt er dessen Aufgaben.“ (*Frankf. Ztg.*)

Schöpferische Liebe

Ein Weg zur sittlichen Vollendung. 8°. (*Vergriffen; Neuauflage in Vorbereitung*)

„... Ein feines Buch. Jeder Satz, jedes Wort webt in einer eigentümlich reinen, von überirdischer Schönheit durchzitterten und doch wieder den Sinnen sanft schmeichelnden Luft... Allen sei dieses Werk empfohlen, die mit den Problemen der Liebe, auch komplizierteren, kämpfen, vor allen denen, die sich klar werden möchten über den vielbenannten, oft verkannten, nicht selten fälschlich idealisierten Eros der Jugendbewegung.“ (*Der Gral*)

LEITFÄDEN DER PHILOSOPHIE

herausgegeben v. Dozenten der Hochschulen von Bonn u. Köln

„Mehrfaches ist an diesen Leitfäden zu rühmen: einmal ihre knappe, straffe Zusammenfassung des Wesentlichen und ihre klare Gliederung; zum anderen kommen hier jüngere Forscher zu Wort, die in den neuen Bewegungen drinstehen; zum dritten, was das Wichtigste ist, sind die Methoden und Ergebnisse der neuesten Philosophie vorbildlich ausgewertet. Da ist kein bloßes Weiterfahren in alten Gleisen. Das Neue ist mutig angepackt und mit dem Ueberlieferten verbunden; so ist bei Hessen die Phänomenologie, bei Honecker die Gegenstandstheorie stark herangezogen. Nicht trockenen Examensstoff zum Auswendiglernen bieten diese Leitfäden, sondern sie führen den Leser wirklich in das philosophische Denken und seine Problematik hinein.“
(Hochland)

Bd. 1. Einleitung in die Philosophie

Von Univ.-Prof. Dr. ALOIS MÜLLER. 2., ganz neu bearbeitete und wesentlich erweiterte Auflage. 1931. 8°. M 5.20, geb. 6.20.

Bd. 2. Erkenntnistheorie

Von Univ.-Prof. Dr. JOHANNES HESSEN. 1926. 8°. Geb. M 3.15.

Bd. 3/4. Psychologie

Versuch einer phänomenologischen Theorie des Psychischen. Von Univ.-Prof. Dr. ALOIS MÜLLER. 1927. 8°. M 6.30, geb. 8.—.

Bd. 5. Logik

Eine Systematik der logischen Probleme. Von Univ.-Prof. Dr. MARTIN HONECKER. 1927. 8°. Geb. M 4.50.

Bd. 6. Ethik

Von Dr. AUREL KOLNAI. (*Erscheint im Sommer 1932*)

Geschichte der philosophischen Probleme

Von Univ.-Prof. Dr. ADOLF DYROFF. (*Doppelband. In Vorbereitung*)

Die Religionsphilosophie Kants

Geschichtlich dargestellt und kritisch-systematisch gewürdigt von Prof. BERNHARD JANSEN S. J. 1929. Gr. 8°. M 5.85, geb. 7.85.

Die Erkenntnislehre Olivis

Auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt von Prof. BERNHARD JANSEN S. J. 1921. Gr. 8°. M 2.70.

Sein und Sollen

Eine metaphysische Begründung der Ethik. Von Univ.-Prof. Dr. SIEGFRIED BEHN. 1927. Gr. 8°. Kart. M 8.75, geb. 10.60.

Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung

Eine kritische Geschichte der metaphysischen Philosophie. Von Univ.-Prof. Dr. SIEGFRIED BEHN. 1924. Gr. 8°. Kart. M 7.20, geb. 8.55.

„... Ein überaus liebenswürdiges Buch, das die Vorzüge Euckens und Windelbands, persönliche Wärme und hohe Sachlichkeit, ohne deren Schwächen vereinigt.“
(Hochland)

Augustins Metaphysik der Erkenntnis

Von Univ.-Prof. Dr. JOHANNES HESSEN. 1931. Gr. 8°. 328 S. M 10.80, geb. 12.60.

Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit

Von Univ.-Prof. Dr. JOHANNES HESSEN. Gr. 8°. Etwa M 9.80, geb. 11.50. (Erscheint im Frühjahr 1932)

Die Methode der Metaphysik

Von Univ.-Prof. Dr. JOHANNES HESSEN. Gr. 8°. Etwa M 2.90. (Erscheint im Frühjahr 1932)

Das Denken

Versuch einer gemeinverständlichen Gesamtdarstellung. Von Univ.-Prof. Dr. MARTIN HONECKER. 1925. 8°. M 3.60, geb. 4.95.

Gegenstandslogik und Denklogik

Ein Vorschlag zur Neugestaltung der Logik. Von Univ.-Prof. Dr. MARTIN HONECKER. 2., ergänzte Auflage. 1928. 8°. M 4.05.

Klare Begriffe!

Lexikon der gebräuchlicheren Fachausdrücke aus Philosophie und Theologie. Für weitere Kreise zusammengestellt von TH. MÖNNICHS S. J. 2., verm. u. verb. Auflage. 1929. 8°. Geb. M 5.85.

„... reichhaltig, knapp, treffend, zuverlässig.“ (Chrysologus)

Vom Leiden und Dulden

Von Dr. N. DIEDERICHS. 1930. 8°. M 7.20.

Der Gottesbegriff

in der modernen Wertphilosophie. Von Dr. HEDWIG MINRATH. 1927. Gr. 8°. M 3.60.

Die Freiheit des Ich

Ein Beitrag zum System der Philosophie. Von Dr. BARTHEL SCHMITZ. 1925. Gr. 8°. M 3.15.

Religion und Moral

Von Univ.-Prof. Dr. ADOLF DYROFF. 1925. 8°. M 1.80.

Theosophie und Christentum

Von Univ.-Prof. Dr. ALOIS MAGER O.S.B. 2. Auflage. 1926. 8°. M 2.25.

Im Kampfe mit der Zauberwelt des Hinduismus

Upadhyaya Brahmabandhav und das Problem der Überwindung des höheren Hinduismus durch das Christentum. Von ALFONS VÄTH S. J. 1928. Gr. 8°. M 6.75, geb. 8.55.

Die Kölner Wirren (1837)

Studien zu ihrer Geschichte. Von Univ.-Prof. Dr. H. SCHRÖRS. 1927. Gr. 8°. M 18.—, Halbleder 22.05.

FERD. DUMMLERS VERLAG · BERLIN SW 68 u. BONN

<http://rcin.org.pl/itf>

