Die Psychologie des Spinoza unter besonderer Bezugnahme auf Cartesius.

Vorbemerkungen.

Die Grundlage der spinozistischen Philosophie bildet die Lehre von der Substanz. Die Substanz ist nicht, wie bei Aristoteles das Einzelding, auch nicht, wie bei Kant, der Bestand in jedem Einzelding, sondern sie ist der abstracteste Begriff, das Sein real gesetzt. Die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, ist Gott. Von ihren unendlich vielen Attributen percipiert der menschliche Verstand aber nur das des Cogitierens[1]) und das der Ausdehnung. Das Cogitieren fasst Spinoza wie Cartesius als das Objectivmachen des formal Daseienden,[2]) wobei besonders beachtet werden muss, dass es immer ein bewusster Act ist. Die Ausdehnung macht das Wesen des Körperlichen aus. Was das Verhältniss des Cogitierens zur Ausdehnung, der res cogitans zur res extensa betrifft, so begegnen wir bei Spinoza einem durchgeführten Parallelismus der formalen und objectiven Existenz aller Dinge. Alles was ist, sagt er, ist in Gott, und zwar ist die Ordnung und Verknüpfung der Ideen d. h. der einzelnen Cogitationsacte dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge der Körperwelt.

Besondere Ausprägungen und bestimmt abgegrenzte Gestaltungen des unendlichen Seins, nach Spinoza's Ausdruck „Affectionen der Attribute Gottes oder Modi, durch welche die Attribute Gottes auf eine gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden," sind die Einzeldinge, res singulares, zu denen auch der Mensch gehört. Soviel über die Fundamentalanschauungen unseres Philosophen und die Stellung des Menschen innerhalb seines Systems.

1. Verhältnis von Körper und Geist.

Der Mensch, ein Modus der göttlichen Substanz, kann ebenso wie diese unter dem doppelten Attribut der Cogitation und der Ausdehnung betrachtet werden. Man unterscheidet beim Menschen Geist und Körper. Der menschliche Geist ist ein Teil des unendlichen Intellects Gottes; wenn man sagt, dass der menschliche Geist etwas percipiert, so heisst das nichts anderes, als dass Gott es percipiert, nämlich insofern er nicht als unendlich gedacht ist, sondern durch die Natur des menschlichen Geistes dargestellt wird.[3]) Der menschliche Geist ist eine Idee, eine Vorstellung

Anm. [1]) Mit dem Ausdruck „cogitieren" gebe ich das spinozistische cogitare wieder; die Uebersetzung dieses Verbums mit „denken" würde seinem vollen Umfange nicht entsprechen, da der Philosoph unter dem Worte cogitare das gesamte bewusste Geistesleben, das Vorstellen, das Begehren, die Gemüthsbestimmungen u. s. w. begreift.

[2]) Was Spinoza „formal" nennt, würden wir „objectiv", was er „objectiv" nennt, würden wir „subjectiv" nennen

[3]) Ethik II prop. 11 coroll.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

und der menschliche Körper, d. h. eine gewisse in der Wirklichkeit daseiende Art der Ausdehnung ist das Object dieser Idee. So ist die Einheit von Geist und Körper zu denken. Je geeigneter der Körper ist, mehreres zugleich zu thun oder zu leiden, desto geeigneter ist der Geist, mehreres zugleich zu percipieren; und jemehr die Handlungen des Körpers von diesem allein abhängen und jeweniger andere Körper mit ihm zusammen wirken (in agendo concurrunt), desto geeigneter ist der Geist, in bestimmter Weise zu erkennen (ad distincte intelligendum).[1]) Körper und Geist sind ein und dasselbe Ding, nur dass dieses das eine Mal unter dem Attribut der Ausdehnung, das andere Mal unter dem Attribut der Cogitation aufgefasst wird. Die Ordnung und Verknüpfung der einzelnen Affectionen des Menschen ist daher eine und dieselbe, mag nun seine Natur unter diesem oder jenem Attribut begriffen werden. Der Körper kann demnach den Geist nicht zum Cogitieren, und der Geist den Körper nicht zur Bewegung oder Ruhe oder zu sonst etwas bestimmen; und wenn man sagt, diese oder jene Handlung des Körpers sei durch den Geist veranlasst, so weiss man nicht, was man sagt. Denn niemand kann angeben, wie eine solche Einwirkung des Geistes auf den Körper zu denken sei. Dagegen zeigt die Erfahrung, dass der Körper aus den Gesetzen seiner eigenen Natur allein vieles vermag, worüber sein Geist sich wundert, wie das Beispiel der Nachtwandler beweist, die im Schlafe manches thun, was sie im Wachen nicht wagen würden.[2]) Dass Spinoza das Verhältniss des menschlichen Geistes zum menschlichen Körper in dieser Weise auffasst, ist eine notwendige Consequenz seiner erwähnten Grundanschauung von dem Verhältniss der extensio zur cogitatio überhaupt. Die von Cartesius gelehrte Einwirkung des Geistes auf den Körper vermittelst der Zirbeldrüse[3]) musste Spinoza nothwendig als unhaltbar ansehen. Er polemisiert dagegen namentlich in der Vorrede zu Ethik V; und zwar konnte es ihm einerseits principiell nicht möglich scheinen, Cogitation und Ausdehnung in solchen sinnlichen Zusammenhang zu bringen, andererseits trat bei Cartesius der Widerspruch dieser Lehre mit anderen von demselben vertretenen Lehren deutlich genug hervor. Denn wie sollte es sich mit der cartesianischen, auch von Spinoza übernommenen Ansicht, dass die Quantität der Bewegung in der Welt eine constante sei,[4]) vertragen, wenn dem Geiste die Fähigkeit zugesprochen wird, die Zirbeldrüse zu bewegen, da dies ja nichts anderes heisst, als selbst Bewegung zu erzeugen. Während Cartesius sich nirgends bemüht, eine Harmonie zwischen diesen verschiedenen Ansichten herzustellen, ja die hier vorliegende Inconsequenz überhaupt nicht erkannt zu haben scheint, versucht Spinoza im Traktat „de Deo et homine“ zunächst eine Vermittelung auf die Weise zu bewirken, dass er dem Geiste die Fähigkeit zuteilt, wenn auch nicht Bewegung hervorzubringen, so doch der schon vorhandenen eine bestimmte Richtung zu geben. Hierbei wird von ihm noch die Thätigkeit der Lebensgeister (feiner, das Gehirn passierender Blutteilchen), welche bei Cartesius so oft Erwähnung finden, in Betracht gezogen. Später, in der Ethik, sehen wir Spinoza auf einem anderen Standpunkt stehen: von der cartesianischen Vorstellung einer Abhängigkeit des Körpers vom Geist hat er sich hier völlig losgemacht.

2. Imagination und Gedächtniss.

Die Idee, welche das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt.[5]) Wird der menschliche Körper durch fremde Körper in irgend einen Zustand versetzt, so muss der Geist sowohl die Natur des eigenen Körpers als auch die der fremden involviren. Daraus folgt, dass der menschliche Geist die Natur vieler

[1]) Prop. 13 nebst coroll. und schol. [2]) III. prop. 2 nebst schol. [3]) Ueber die bei allen Wirbeltieren sich findende Zirbel, die in Wahrheit keine Drüse, sondern ein aus grauer Hirnsubstanz bestehendes nervöses Organ ist, sei beiläufig bemerkt, dass sie nach der zuerst von Ahlborn und Cattie ausgesprochenen, neuerdings von Henri de Graaf und Baldwin Spencer bestätigen Ansicht den Ueberrest eines dritten unpaaren Auges bildet. [4]) Cartesius, princ. phil. II., 36; Spinoza, cogit. met. II., 11. 2. [5]) E. II. prop. 15.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Körper zugleich mit der des eigenen Körpers percipiert.[1]) Er percipiert einen fremden Körper als existierend, indem er die Affectionen des eigenen Körpers sich vorstellt, welche durch den fremden hervorgerufen werden.[2]) Der Geist kann fremde Körper, von denen sein Körper einmal erregt gewesen ist, selbst wenn sie nicht mehr existieren oder nicht gegenwärtig sind, dennoch so betrachten, als wenn sie gegenwärtig wären. Das ist die Imagination.[3]) — Wenn der menschliche Körper einmal von zwei oder mehreren Körpern zugleich afficiert worden ist, so wird sich der Geist, sobald er später einen dieser Körper imaginiert, sofort auch der anderen erinnern. Hieraus ergiebt sich, was das Gedächtnis ist. Es ist nämlich nichts anderes als die Verknüpfung von Ideen, welche die Natur von ausserhalb des menschlichen Körpers befindlichen Dingen involvieren; und zwar geschieht diese Verknüpfung innerhalb des Geistes in einer der Ordnung und Verknüpfung der körperlichen Affectionen entsprechenden Weise. Hieraus erklärt sich, warum der Geist von der Vorstellung eines Gegenstandes aus auf die eines andern verfallen kann, der dem ersteren durchaus nicht ähnlich ist. Ein Römer z. B. kommt von dem Gedanken an das Wort pomus sogleich auf den an die Frucht, die doch mit jenem artikulierten Laute keine Ähnlichkeit, sondern einzig nur das gemeinsam hat, dass durch beide der Körper oft erregt worden ist, d. h. dass dieser Mensch oft das Wort pomus gehört hat, während er die Frucht selbst sah.[4])

3. Intellect und Wille.

Das geistige Leben des Menschen fasst Spinoza zusammen in dem cartesianischen Axiom: homo cogitat. Als generales modos cogitandi hatte Cartesius die perceptio oder die Thätigkeit des Intellects und die volitio oder die Thätigkeit des Willens unterschieden.[5]) Spinoza geht so weit, Intellect und Willen für dasselbe zu erklären.[6]) Den Uebergang von jener cartesianischen Unterscheidung zu dieser spinozistischen Identificierung bildet augenscheinlich der vom Urteile handelnde Satz des Cartesius: „ad judicandum requiritur quidem intellectus, quia de re quam nullo modo percipimus, nihil possumus judicare: sed requiritur etiam voluntas, ut rei aliquo modo perceptae assensio praebeatur.“[7]) Aus der Verschiedenheit dieser Grundbestimmungen erklärt es sich, dass Cartesius menschliche Willensfreiheit behauptete, Spinoza aber verwarf. Die libertas voluntatis, vermöge der wir vielem nach Willkür zustimmen oder nicht zustimmen können, ist dem Cartesius so offenbar, dass sie unter die ersten und gemeinsten der uns angeborenen Begriffe zu zählen ist.[8]) Spinoza aber, welcher unter Willen die Fähigkeit des Geistes versteht, vermöge der er das, was wahr oder falsch ist, bejaht oder verneint,[9]) führt aus, dass im Geiste kein absoluter oder freier Wille vorhanden ist, dass vielmehr der Geist, um dies oder jenes zu wollen, erst von einer Ursache bestimmt sein müsste und diese wieder von einer andern und so fort ohne Ende.[10]) Von cartesianischen Ideen ausgehend, sträubt er sich nicht gegen das Resultat ihrer folgerechten Durchführung, indem er die sogenannte Willensfreiheit des Menschen nichts sein lässt als die Unkenntnis der Gründe, durch die er zum Wollen bestimmt wird. Vgl. epist. 62: „haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii et causarum a quibus determinantur ignari.“ Im Tractat „de Deo“ erklärt er, dass wenn er von Dingen rede, welche in unserer Macht seien, er darunter nur solche Dinge verstehe, die wir bewirken durch die Natur oder zusammen mit der Natur, von welcher wir ein Teil sind. Man sieht, dass er schon damals in betreff der Freiheit des menschlichen Willens gegen Cartesius Stellung nimmt, welcher oft von Dingen redet, die allein von uns d. h. unserem freien Willen abhängen.[11])

---

[1]) prop. 16 nebst coroll. [2]) prop. 26. [3]) prop. 17 nebst coroll. [4]) prop. 18. [5]) princ. phil. I., 32. [6]) E. II. prop. 49 coroll. [7]) princ. phil. I., 34. [8]) princ. phil. I., 39. [9]) E. II. prop. 48 schol. [10]) prop. 48. vgl. I. prop. 32. [11]) de pass. an. II., 144.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

4. Die vollkommenste Methode und die Arten des Erkenntnis.

Sache der Vernunft ist es, die Einzeldinge „sub specie aeternitatis“ zu betrachten, d. h. als aus der ewigen Natur Gottes mit Notwendigkeit hervorgegangen. Dementsprechend wird als die vollkommenste Methode, welche man im Erkennen befolgen kann, diejenige bezeichnet, quae ad datae ideae entis perfectissimi normam ostendit, quomodo mens sit dirigenda; oder, wenn der Geist ad cognitionem entis perfectissimi attendit sive reflectit; oder, wenn er alle seine Ideen von derjenigen hernimmt, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons ceterarum idearum.[1]) Hierzu gehört auch, dass Spinoza als die erste der ewigen Wahrheiten, bei welchen keine Fiction vorkommen könne, den Satz: Deum esse erklärt[2]) und bemerkt: „cum autem omnia in Deo sint et per Deum concipiantur, sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus etc.[3]) Man wird unschwer erkennen, dass zu diesem Bestreben des Spinoza, ein allgemeines Erkenntnisprincip aufzufinden, die Anregung in der Philosophie des Cartesius gegeben ist. In den Meditationen erklärt dieser: „jamque videre videor aliquam viam, per quam ab ista contemplatione veri Dei, in quo nempe sunt omnes thesauri scientiarum et sapientiae absconditi, ad caeterarum veram cognitionem deveniatur; ferner: „so sehe ich es denn deutlich, dass die Gewissheit und Wahrheit aller Wissenschaft allein von der Erkenntnis des wahren Gottes abhängt, so dass ich, bevor ich ihn erkannte, von keiner Sache etwas vollkommen wissen konnte. Jetzt aber kann mir unzähliges bekannt und gewiss sein, sowohl von Gott selbst und anderen intellectuellen Dingen als auch von der ganzen körperlichen Natur“;[4]) ferner: „da Gott allein von allem was ist oder sein kann, die wahre Ursache ist, so verfolgen wir offenbar den besten Weg im Philosophieren, wenn wir versuchen, aus der Erkenntnis Gottes selbst die Erklärung der von ihm geschaffenen Dinge abzuleiten, so dass wir so die vollkommenste Kenntnis, nämlich die Kenntnis der Wirkungen aus den Ursachen gewinnen.[5]) Und wenn wir bei Cartesius lesen, dass die Idee Gottes die meiste Realität enthält, dass sie am meisten klar und deutlich ist,[6]) und wenn er sagt: „quamdiu de Deo tantum cogito, totusque in eum me converto, nullam erroris aut falsitatis causam depreheudo,[7]) so ist das derselbe Gedanke, welchen Spinoza so ausdrückt: „cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata et perfecta[8]) Hiermit hängt zusammen, dass er dann als die höchste Art der Erkenntnis (scientia intuitiva) diejenige bezeichnet, welche von der adäquaten „idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum fortschreitet zu der adäquaten Erkenntnis essentiae rerum.“

Folgende Erkenntnisarten unterscheidet Spinoza:

I. cognitio primi generis, auch opinio oder imaginatio genannt.
   a) cognitio ab experientia vaga, verstümmelt und ordnungslos.
   b) cognitia ex signis (auditis aut lectis).

II. cognitio secundi generis oder ratio, darin bestehend, dass wir „notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas“ haben.

III. scientia intuitiva, die wie oben bemerkt, „procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.“[9])

Die Erkenntnisart I ist die „unica falsitatis causa.“ Jedoch macht Spinoza darauf aufmerksam, dass die Imaginationen des Geistes an sich betrachet keinen Irrtum enthalten (mentem ex eo quod imaginatur, non errare), sondern nur „quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imiginatur, secludat.“[10]) Denselben Gedanken finden wir bei Cartesius: „so lange die Seele ihre Vorstellungen betrachtet, ohne zu behaupten oder zu leugnen, dass etwas ihnen ähnliches ausserhalb ihrer bestehe, kann sie nicht irren.“[11]) Der Irrtum selbst ist dem

---

[1]) de intell. emend. VII. 38, 39, 42. [2]) VIII. 54 nebst Anm. [3]) E. II. prop. 47 schol. [4]) meditat. IV. p. 25, 35. [5]) princ. phil. I. 24. [6]) meditat. III. p. 18, 21. [7]) IV. p. 26. [8]) E. II. prop. 46. [9]) E. II. prop. 40 schol. 2, vgl. dazu prop. 41. de intell. emend. IV., 18—20 und de Deo II. c. 1, 1. 2. [10]) E. II. prop. 17. [11]) princ. phil. I. 13.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Spinoza nicht etwas positives; [1])die Unwahrheit besteht in einem Mangel der Erkenntnis, welchen die inadäquaten oder verstümmelten und verworrenen Ideen involvieren.[2]) In dieser Ansicht vom Wesen des Irrtums schliesst sich Spinoza ebenfalls an Cartesius an, welcher den Irrtum nicht als etwas reales, das von Gott abhängt, sondern nur als einen Defect auffasst und als eine „carentia cuiusdam cognitionis“ bezeichnet.[3]) Wenn aber Cartesius zur Erklärung des Irrtums sagt, derselbe komme daher, quod cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo sed etiam ad illa, quae non intelligo, extendo“, so musste sich Spinoza hiergegen ablehnend verhalten, weil er gemäss seiner Ansicht von der Identität des Erkennens und Wollens dem letzteren kein Uebergewicht im Vergleich zu dem ersteren einräumen konnte, weil er ausserdem Intellect und Willen selbst für blosse Abstractionen hält und statt ihrer nur einzelne Vorstellungen und Willensacte (keine voluntas, sondern nur einzelne volitiones) als etwas reales anerkennt.

Die Erkenntnisarten II. und III. sind notwendig wahr. Absolute, adäquate und vollkommne Idee erklärt Spinoza als gleichbedeutend mit wahrer Idee,[4]) und er versteht darunter dasselbe, was er anderwärts eine idea clara et distincta nennt (vgl. de int. em. XII. 91 „scopus est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet, quae ex pura mente et non ex fortuitis motibus corporis factae sint“) oder als die vornehmste Art der Perception bezeichnet (Vgl. de int em. IV. 19: „ubi res percipitur per solam suam essentiam vel per cognitionem suae proximae causae“). Dieser „modus percipiendi comprehendit essentiam rei adaequatam“ und zwar ohne die Gefahr des Irrtums. Auch Cartesius hatte die Kenntnis der Wirkung aus der Ursache die vollkommenste Kenntnis genannt.[5]) Wenn Spinoza weiter sagt: „wer eine wahre Idee hat, weiss zugleich, dass er eine wahre Idee hat, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln,“[6]) oder: „idem est certitudo et essentia objectiva,“[7]) so fusst er damit auf cartesianischen Sätzen, wie z. B., dass alles wahr sei, was man völlig klar und deutlich percipiere.[8]) Und wenn Spinoza bemerkt, dass unser Geist, soweit er die Dinge wahrheitsgemäss percipiert, ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist, so erinnert dies ebenfalls an Cartesius, der in den Meditationen erklärt: „animadverto . . . . quatenus non sum ipse summum ens, desuntque mihi quam plurima, non adeo mirum esse, quod fallor.[9])

5. Die Affecte.

Hatte Cartesius das Wollen einen thätigen und das Percipieren einen leidenden Zustand genannt[10]) so konnte Spinoza den Begriffen der Activität und Passivität gemäss seiner Identificierung des Wollens mit dem Erkennen nur im Gebiete des letzteren einen Platz anweisen. Da redet er denn von einem Handeln des Geistes, insofern derselbe adäquate, von einem Leiden, insofern er inadäquate Ideen hat.[11]) Die Affectionen des Körpers, durch welche seine Fähigkeit zu handeln vermehrt oder vermindert, gefördert oder eingeschränkt wird, und zugleich die Ideen dieser Affectionen — das ist es, was Spinoza unter einem Affect versteht.[12]) Ein Affect ist ihm etwas geistig-körperliches, nicht eins von beiden. Die Zustände unseres Geistes sind denen des Körpers gewissermassen parallel, jeder Zustand des ersteren entspricht einem bestimmten Zustand des letzteren in der Art, dass von allem, was dem Körper zustösst, der Geist gleichzeitig eine Vorstellung, eine Idee bildet. Alles, was die Macht zu handeln in unserem Körper vermehrt oder vermindert, unterstützt oder hemmt, dessen Idee vermehrt oder vermindert, unterstützt oder hemmt unseres Geistes Macht zu cogitieren. — Die Methode, welche Spinoza in der Behandlung der Affecte anwendet, ist die geometrische. Die meisten, sagt er,[13]) welche über die Affecte und die Lebensweise der Menschen geschrieben, scheinen nicht Dinge behandelt zu haben, welche den allgemeinen Gesetzen

[1]) E. II. prop. 33. [2]) prop. 35 vgl. de intell. emend. XV. 110. [3]) medit. IV. p. 26. [4]) E. II. prop. 34. [5]) princ. phil. I., 24. [6]) E. II. prop. 43. [7]) de intell. emend. VI. 33 vgl. XV., 108. [8]) medit. III. p. 15 als regula generalis hingestellt. [9]) medit IV. p. 26. [10]) de pass. an. I. 17. [11]) E. III. prop. 1. [12]) def. 3. [13]) praef. zu E. III.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

der Natur folgen sondern ausserhalb derselben stehen. Nach ihrer Auffassung erscheint der Mensch in der Natur wie ein Staat im Staate. Sie glauben nämlich, dass der Mensch eine absolute Gewalt über seine Handlungen hat und von keiner anderen Seite her als durch sich selbst bestimmt wird, und sie führen demgemäss menschliche Schwäche und Unbeständigkeit nicht auf die allgemeine Macht der Natur sondern auf einen Fehler der menschlichen Natur zurück und beweinen, verlachen, verachten und verabscheuen jene deshalb. Allerdings haben manche wertvolle Ratschläge für eine rechte Lebensweise gegeben, jedoch der Affecte Natur und Kräfte, sowie des Geistes Vermögen sie zu mässigen haben sie nicht bestimmt. Und des berühmten Cartesius Unternehmen, die menschlichen Affecte durch ihre ersten Ursachen zu erklären, ist nur ein Versuch geblieben, der weiter nichts als die Geistesschärfe des Philosophen an den Tag gelegt hat. Spinoza will nun zur zweifellosen Verwunderung derjenigen, welche die Affecte und Handlungen der Menschen lieber verabscheuen oder verlachen als verstehen wollen, die menschlichen Fehler und Thorheiten in geometrischer Form behandeln. Was man auch immer als „vanum absurdum et horrendum" verschreie, müsse „per leges et regulas naturae universales" verstanden werden. Daher werde er in der Lehre von den Affecten dieselbe Methode befolgen, wie in den übrigen Gegenständen seines philosophischen Forschens, und die menschlichen Handlungen und Bestrebungen in derselben Weise betrachten, als wenn es sich um Linien, Ebenen oder Körper handelte. Diese Absicht unsres Philosophen, die Affecte in ihrer natürlichen Gestalt und Verbindung darzustellen ohne die subjectiven Zuthaten eines Moralisten, ist zu billigen, doch erscheint die gewählte Methode nicht statthaft. Denn Linien, Ebenen und Körper sind feststehende Begriffe, und ihre Verhältnisse sind unwandelbar. Die Erregungen der Seele aber sind ihrer Natur nach dunkel und unbestimmt; ein und derselbe Affect sogar ist bei den einzelnen Menschen nach Massgabe des verschiedenen Temperaments, der Erziehung und der äusseren Lebensverhältnisse verschieden nüanciert. Spinoza selbst bemerkt, dass jeder Affect eines Individuums sich von dem Affect eines anderen so sehr unterscheidet, als das Wesen des einen von dem anderen verschieden ist, dass z. B. ein grosser Unterschied besteht zwischen der Freude eines Betrunkenen und der Freude eines Philosophen;[1]) ferner, dass von demselben Gegenstande verschiedene Menschen auf verschiedene Weise erregt werden können, ja sogar derselbe Mensch von demselben Gegenstande zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Art.[2])

a) Die primären Affecte.

Spinoza stellt drei Grundaffecte auf, aus welchen er alle andern ableitet: Fröhlichkeit, Traurigkeit, Begierde. Cartesius hatte sechs Affecte als ursprünglich angenommen: Verwunderung, Liebe, Hass, Begierde, Fröhlichkeit, Taurigkeit. Diese sechs reducierte Spinoza auf die obengenannten drei, indem er die Verwunderung nicht mitrechnete,[3]) die Liebe[4]) aber als eine Art Fröhlichkeit, den Hass als eine Art Traurigkeit auffasste. Die Zurückführung aller Affecte auf die dreifache Wurzel der Fröhlichkeit, Traurigkeit und Begierde ist ein Fortschritt im Vergleich zu der cartesianischen Sechsteilung der primären Affecte. Richtig hat Spinoza Fröhlichkeit, Traurigkeit und Begierde als die Grundlagen unserer Affecte erkannt, aber er hat das Verhältnis dieser

[1]) E III. pro 57. [2]) E. III. prop. 51. [3]) Die Verwunderung lässt Spinoza nur bei demjenigen Menschen sich finden, welcher die Dinge auf die niedrigste Weise (d. h. vermittelst der opinio oder imaginatio) erkennt. Ein solcher Mensch, der aus einigen besonderen Fällen einen nach seiner Meinung allgemeingültigen Schluss gezogen, erstaunt, wenn er etwas sieht, was gegen diesen seinen Schluss geht. Die Verwunderung ist nicht zu den Affecten zu zählen (E. III. def. 4 expl.). Cartesius hatte dieselbe übrigens nur hinsichtlich ihrer Objecte bestimmt; sie trete ein bei Gegenständen, welche der Seele neu und ausserordentlich erschienen, welche wir neu oder von allem bisherigen und von dem was wir erwarteten, verschieden fänden (de pass. an. II. 53. 70.) Spinoza untersucht das Wesen der Verwunderung sorgfältiger, indem er feststellt, weshalb uns manche Dinge so erschienen, dass wir uns darüber verwunderten. Als Gegenstück der Verwunderung (admiratio) giebt Spinoza den contemtus an (E. III. prop. 52 schol.) [4]) Charles Waddington („Die Seele des Menschen." Deutsch von Moesch. Lpzg. 1880) wendet dagegen ein, dass auch die Liebe etwas ursprüngliches sei.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

drei Factoren zu einander nicht ausreichend bestimmt. Zwar sagt er einmal: „alle Affecte beziehen sich auf die Begierde, Fröhlichkeit oder Traurigkeit, aber die Begierde ist die eigentliche Natur oder das Wesen eines jeden Affectes";[1]) und gelegentlich spricht er auch von der Begierde, welche aus der Traurigkeit oder Fröhlichkeit entsteht,[2]) aber im allgemeinen begegnen wir bei unserm Philosophen einer Nebeneinanderstellung der Fröhlichkeit, Traurigkeit und Begierde als gesondert wirkender Ursachen. So sagt er z. B.: „es ist klar, das alle Affecte aus der Begierde, der Fröhlichkeit oder der Traurigkeit entstehen."[3]) Eine derartige Nebeneinandersetzung befriedigt aber nicht. Die Begierde ist vielmehr die gemeinsame Grundlage, auf welcher die Freude und die Traurigkeit entstehen kann; das Begehren ist überhaupt Motiv alles Handelns und somit allgemeines Lebensprincip. Was mit dem Inhalte unsres Begehrens, das von Natur auf unsere Selbsterhaltung gerichtet ist, im Einklang steht, wird uns mit Freude, was ihm widerstreitet, mit Traurigkeit erfüllen. Und wiederum werden freudige oder traurige Erfahrungen unser Begehren anregen und auf neue Ziele weisen. Je stärker das Begehrungsvermögen in uns ist, jemehr Lebhaftigkeit im eigentlichen Sinne des Worts wir besitzen, desto weniger überlassen wir uns der Gleichgültigkeit, welche nichts anderes ist als die ungenügende Reaktion gegen Vorgänge, die mit unseren Interessenkreis in keinem direkten Zusammenhang stehen.

Wir wenden uns jetzt zu Spinoza's Erklärung[4]) der Fröhlichkeit und der Traurigkeit. Danach ist die Fröhlichkeit der Uebergang des Menschen von geringerer zu grösserer Vollkommenheit.[5]) Da nun ein jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt,[6]) ist die Fröhlichkeit, also der Uebergang zu grösserer Realität, direkt gut, die Traurigkeit aber schlecht.[7]) Spinozas Definition der Fröhlichkeit anlangend, könnte man sich leicht versucht fühlen zu entgegnen, dass der Uebergang zu grösserer Vollkommenheit doch nur die Ursache der Fröhlichkeit nicht aber die Fröhlichkeit selbst sein könne. In dieser Weise äussern sich beispielsweise Waddington (a. a. O. p. 338 und 339) und Kirchmann (Erl. zu B. v. Spinoza's Ethik). Jedoch muss hierbei bemerkt werden, dass ja Spinoza in seiner Definition der Affecte ausdrücklich gesagt hatte, er verstehe unter ihnen gewisse Zustände des Körpers und zugleich die Ideen derselben. Diese allgemeine Bestimmung behält natürlich auch für die Erklärung der einzelnen Affecte ihre Gültigkeit, so dass also im vorliegenden Falle die Erklärung der Fröhlichkeit besagt: das Bewusstsein des Uebergangs zu grösserer Vollkommenheit.

Wie erklärt nun Spinoza die Begierde? Er definiert sie E. III. aff. def. 1 folgendermassen: „cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum", d. h. die Begierde ist des Menschen eigentliches Wesen, soweit es als durch irgend eine Erregung zum Handeln bestimmt, vorgestellt wird. In der Erklärung bemerkt er, er habe nicht blos gesagt, quatenus determinata concipitur ad aliquid agendum, sondern noch hinzufügt „ex data quacunque eius affectione;" und zwar habe er es zu dem Zwecke gethan, dass der Geist als seiner Begierde sich bewusst erscheine. Dementsprechend erklärt er an einer anderen Stelle: „cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia."[8]) Cartesius hatte gesagt, dass das Begehren nicht nur darin besteht, dass man ein Gut, welches man noch nicht hat, zu erlangen, oder ein Uebel, das man kommen sieht, zu vermeiden sucht, sondern auch darin, dass man die Erhaltung eines Gutes oder die Abwesenheit eines Uebels wünscht.[9]) Diese Erklärung verwertet Spinoza noch im Traktat „de Deo," wo er sagt: „Was nun die Begierde anbelangt, sei es, dass sie, wie einige wollen, allein in der Lust oder dem Verlangen besteht, das zu bekommen, was man entbehrt, oder wie andere wollen, in dem Verlangen die Dinge zu erhalten, welche man jetzt schon geniesst, so ist es sicher,

---

[1]) E. III. prop. 57 dem. [2]) prop. 37 vgl. IV. prop. 18. [3]) III. def. 48 expl. [4]) E. III. aff. def. 2 und 3. [5]) Vollkommenheit ist bei Spinoza im allgemeinen soviel wie Realität d. h. das Wesen jeder Sache, sofern sie in bestimmter Weise existiert oder wirkt. (E, IV. praef.) [6]) E. III prop. 6. [7]) IV. prop. 41. [8]) III. prop. 9 schol. [9]) de pass. an. II, 57.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

dass man nie finden kann, dass sie in jemand anders gekommen ist als unter der Gestalt des Guten".[1]) Entgegen aber dieser Ansicht, wonach das Begehren einer Sache sich darauf gründet, dass man dieselbe für gut hält, erklärt er in der Ethik, dass wir eine Sache nicht deshalb begehren, weil wir sie als gut beurteilen, sondern dass wir sie deshalb als gut beurteilen, weil wir sie begehren.[2])

b) Die aus der Fröhlichkeit und der Traurigkeit folgenden Affecte.

1. Die aus der Vorstellung einer äusseren Ursache kommenden.

Die Liebe. Von der Liebe sagt Spinoza in Traktat „de Deo", dass sie nichts anders sei, als eine Sache geniessen und damit vereinigt werden.[3]) Man vergleiche hierzu Cartesius: „amor est commotio animae, producta motu spirituum, quae eam incitat ad se voluntate jungendum objectis, quae ipsi convenienda videntur."[4]) Spinoza fügt noch hinzu, dass wir durch die Liebe der vergänglichen Dinge und die Vereinigung mit ihnen in unserer Natur keineswegs gestärkt würden, ja sie seien uns nicht nur nicht förderlich, sie schadeten uns sogar. Auch Cartesius hatte die Liebe in Hinsicht auf ihre Nützlichkeit oder Schädlichkeit betrachtet, vgl. de pass. an. II, 139 wo er über die auf wahrer Erkenntnis beruhende Liebe sagt, dass dieselbe „valde bonum esse, quia nobis vera bona jungens nos tanto perfectiores reddit." — Die Definition der Liebe in der Ethik lautet: „amor est laetitia concomitante idea causae externae."[5]) Spinoza bemerkt, dass diese Definition hinreichend klar das Wesen der Liebe ausdrücke. Man wird ihm aber schwerlich beistimmen dürfen. Dass die Liebe eine laetitia ist, könnte man gelten lassen, jedoch der Zusatz „concomitante idea causae externae" ist nichtssagend; er trägt nichts zur besonderen Charakterisierung der Liebe bei, da er auf jede Freude passt. Keine Freude ist bei vernünftigen Menschen denkbar, ohne von der Vorstellung ihrer äusseren Ursache begleitet zu sein. Nur bei Trunkenen und Idioten kann sich Freude zeigen, die nicht mit dem klaren Bewusstsein einer Ursache verbunden ist. Spinoza hätte die ihm bekannte Erklärung der Liebe als „voluntas amantis se jungendi rei amatae" für seine Definition verwerten sollen. Der Begriff der Vereinigung ist bei der Erklärung der Liebe unentbehrlich. Die Liebe beruht stets auf der Vorstellung, dass unsere eigenen Interessen von seiten eines anderen durch Gewährung eines Nutzens oder einer Annehmlichkeit gefördert werden, und könnte demnach unter Verwendung der spinozistischen Grundbegriffe erklärt werden als das Begehren, dasjenige an unser eignes Ich heranzuziehen, was uns Freude verursacht. Die Liebe ist immer eine nehmende und eine gebende. Beides ist in der Heranziehung an das eigene Ich ausgedrückt, weil uns durch diese die doppelte Möglichkeit gegeben wird, einerseits das Geliebte zu geniessen, andererseits es an dem Nützlichen und Angenehmen teilnehmen zu lassen, das wir selbst zu bieten vermögen. — Von der Liebe unterscheidet Spinoza die Neigung, welche aus der Vorstellung eines Gegenstandes kommt, der durch ein Accidens d. h. durch einen Zufall die Ursache der Fröhlichkeit ist.

Der Hass. Diesen Affect nennt Spinoza im Traktat „de Deo" eine Neigung, dasjenige von uns abzuwehren, was uns irgend ein Leid verursacht hat.[6]) Ebenso sagt Cartesius: odium est commotio producta a spiritibus, quae animam ad id incitat, ut velit separari ab objectis, quae illi offeruntur ut noxia".[7]) Eigentümlich ist aber dem Spinoza die nähere Bezeichnung des Hasses als gegen den gerichtet, welcher uns mit Wissen und Willen Uebles gethan hat.[8]) Die Definition des Hasses in der Ethik lautet analog derjenigen der Liebe: „odium est tristitia concomitante idea causae externae" und hat denselben Fehler der Unbestimmtheit wie die der Liebe. Die Vorstellung einer äusseren Ursache ist es, welche nach Spinoza's Ansicht der Fröhlichkeit und Traurigkeit die bestimmte Ausprägung als Liebe und Hass giebt. Darum sagt er auch, dass die Liebe und der Hass z. B. gegen Peter aufgehoben werden, wenn die Traurigkeit, welche der Hass, und die Fröhlichkeit, welche die Liebe involviert, sich mit der Vorstellung einer anderen Ursache verbinden; und dass beide Affecte

[1]) II, 3. 9. [2]) E. III, prop. 9 schol. [3]) II, 5. [4]) de pass. an. II, 79. [5]) E. III. aff. def. 6. [6]) II, 6. 1. [7]) de pass. an. II, 79. [8]) de Deo II, 6. 4.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

sich soweit vermindern, als wir meinen, dass Peter nicht allein die Ursache des einen oder des andern gewesen ist.[1]). — Wenn jemand anfängt einen bisher geliebten Gegenstand zu hassen, so wird der Hass um so stärker sein, je grösser die Liebe gewesen ist.[2]) Und umgekehrt, geht Hass in Liebe über, so wird die Liebe grösser sein, als wenn kein Hass vorangegangen wäre.[3]) — Von dem Hass sondert Spinoza die Aversion, welche er aus der Vorstellung eines Gegenstandes herleitet, der durch ein Accidens die Ursache der Traurigkeit ist. Cartesius unterscheidet vom Hass die Aversion in der Art, dass esterer auf mala, letztere auf deformia zu beziehen sei.

Fluctuation. Wenn wir uns vorstellen, dass ein Gegenstand, welcher uns mit Traurigkeit zu erfüllen pflegt, eine Aehnlichkeit hat mit einem Gegenstande, der in uns eine gleich starke Fröhlichkeit hervorzurufen pflegt, so werden wir diesen Gegenstand zugleich hassen und lieben. Dieser aus zwei conträren Affecten entstehende Zustand der Seele heisst Fluctuation.[4]) Er verhält sich zu den Affecten wie der Zweifel zu den Vorstellungen. — Wenn nach unsrer Meinung jemand etwas liebt, begehrt oder hasst, das wir selbst lieben, begehren oder hassen; so werden wir diesen Gegenstand um so beharrlicher lieben u. s. w.; wenn wir aber meinen, dass ein andrer das, was wir lieben, verabscheut, so werden wir in eine Fluctuation d. h. in ein Schwanken der Seele geraten.[5])

Devotion ist die Liebe gegen denjenigen, welchen wir bewundern.

Verspottung ist die Fröhlichkeit, welche daher kommt, dass sich nach unsrer Meinung etwas, was wir verachten, an einem Gegenstande findet, den wir hassen. Cartesius sagt, dass die vom Guten kommende Freude ernst, die vom Uebel kommende aber mit Lachen und Spott verbunden sei.[6]) Den letzteren selbst erklärt er als eine Art Freude, welche mit Hass gemischt ist und lässt ihn entstehen aus der Wahrnehmung eines kleinen Uebels bei jemand, der es verdient. Man hasse nämlich das Uebel und freue sich, es an dem, der es verdient, zu sehen.[7]) Auch bei Spinoza enthält die Verspottung den Affect des Hasses, und er bezeichnet ihn deshalb als eine laetitia non solida.[8]) Im Traktat „de Deo" sagt er, der Spott beruhe auf dem falschen Wahn und verrate eine Unvollkommenheit des Spötters, welcher das Mangelhafte des Verspotteten nicht durch Spott, sondern durch gute Vernunftgründe zu verbessern suchen sollte.[9]) Von der Verspottung sehen wir schon Cartesius den jocus modestus unterscheiden, der ohne Hass die Fehler tadelt, wenn er sie lächerlich macht. Der jocus modestus kann den, welchen er trifft, bessern (utiliter reprehendere) und ist die Eigenschaft eines rechtlichen Mannes von heiterer Laune.[10]) In ähnlicher Weise sagt Spinoza, dass von der Verspottung (irrisio) der risus sehr verschieden sei: nam risus ut et jocus mera est laetitia adeoque . . . per se bonus;[11]) und zwar scheint es nach den weiteren Auseinandersetzungen, dass der spinozistische Begriff des risus nicht wesentlich verschieden von dem sei, was Cartesius unter jocus versteht. In der Ethik erklärt Spinoza, niemand könne etwas des Hasses des Lachens oder der Verachtung wert finden, wenn er sich bewusst bliebe, dass alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur erfolge und nach ihren ewigen Gesetzen und Ordnungen geschehe.[12])

Hoffnung ist eine unbeständige Fröhlichkeit, und Furcht eine unbeständige Traurigkeit, welche beide aus der Vorstellung einer zukünftigen oder vergangenen Sache entstehen, über deren Ausgang wir irgendwie in Zweifel sind. Wird der Zweifel gehoben, so verwandelt sich die Hoffnung in securitas, die Furcht aber in Verzweiflung.

Freude ist eine Fröhlichkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache welche wider Erwarten eingetroffen ist.[13]) Unberechtigt ist hierbei die doppelte Beschränkung, erstens dass die Ursache der Freude vergangen, und zweitens dass sie unerwartet sein soll. Etwas ab-

---

[1]) E. III. prop. 48. [2]) prop. 38. [3]) prop. 44. [4]) prop. 17 nebst schol. [5]) prop. 31. [6]) de pass. an. II. 62. [7]) III, 178. [8]) E. III. def. 11 expl. [9]) II, 11. [10]) de pass. an. III, 180. [11]) E. IV. prop. 45 schol. 2. [12]) prop. 50 schol. [13]) III. aff. def. 16.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

abweichend wird die Freude an einer andern Stelle erklärt als die Fröhlichkeit aus der Vorstellung einer vergangenen Sache, über deren Ausgang wir in Zweifel waren.[1])

Gewissensbisse sind eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache, welche wider Erwarten eingetroffen ist; richtiger hätte Spinoza gesagt: eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer begangenen That oder einer Unterlassung, deren Folgen nicht genügend erwogen worden.

Gunst ist die Liebe und Unwillen der Hass gegen jemand, der einem andern wohlgethan, bezüglich übles zugefügt hat. Diese Bestimmung des Begünstigten resp. des Unwillen Hervorrufenden ist willkürlich; und in der Erklärung der Gunst vermisst man das charakteristische Moment, dass dieser Affect nur die Liebe eines Höherstehenden zu einem Niedrigerstehenden bezeichnet. Uebrigens ist sich auch Spinoza bewusst, dass man im gewöhnlichen Leben unter Gunst und Unwillen etwas andres versteht als er.[2]) Cartesius sagt, dass wir jemandem günstig sind, wenn er etwas gutes gethan hat, und dass wir mit der Gunst Dankbarkeit verbinden, wenn das Gute uns erwiesen worden ist.[3]) Hiernach erscheint die Gunst als das allgemeine, und die Dankbarkeit als eine bestimmte Art davon, indem bei ihr eine Beziehung der empfangenen Wohlthat auf die eigene Person vorliegt. Von diesem Gesichtspunkt aus definiert Spinoza die Gunst in der angegegebenen Weise, die Dankbarkeit aber als das Bestreben der Liebe, eine empfangene Wohlthat zu erwidern.[4]) Cartesius lobt die Dankbarkeit und sagt, dass sie immer etwas ehrenhaftes und eins der wichtigsten Bindemittel der menschlichen Gesellschaft sei. Spinoza behauptet im Traktat „de Deo", dass die Dankbarkeit in einem vollkommnen Menschen nicht vorhanden sein könne,[5]) aber in der Ethik sagt er, dass die freien d. h. nur nach dem Gebote der Vernunft lebenden Menschen gegen einander höchst dankbar seien, ferner dass die Gunst der Vernunft nicht widerstreite, vielmehr aus ihr entspringen könne, und dass der nach Leitung der Vernunft Lebende auch anderen das Gute wünsche, welches er für sich selbst begehrt.[6])

existimatio ist es, aus Liebe mehr, als recht ist, von jemand zu halten; despectus dagegen, aus Hass weniger, als recht ist, von jemand zu halten.[7]) Jedoch existimatio heisst Achtung, und despectus Verachtung; die Definitionen wären nur dann richtig, wenn das erstere Ueberschätzung, und das letztere Unterschätzung bedeutete; denn Achtung und Verachtung an sich setzen nicht notwendig eine ungerechte Wertschätzung voraus. — Im Traktat „de Deo" äussert sich Spinoza über Achtung und Verachtung, im allgemeinen sowohl als in ihrer Beziehung auf uns selbst d. h. wenn wir uns selbst achten oder verachten, ganz ähnlich wie Cartesius. Dieser sagt, dass die genannten Affecte aus der Verwunderung über die Grösse oder Kleinheit eines Gegenstandes entstehen, und leitet aus ihnen die generositas, humilitas, superbia und humilitas vitiosa her.[8]) Auch Spinoza sagt von der Achtung und Verachtung, dass sich diese Leidenschaften auf grosses oder kleines, je nachdem wir gewisse Dinge ansehen, bezögen, und führt auf sie denjenigen Stolz, der auf dem Erkennen eigner Vollkommenheit nach ihrem wahren Wort beruht, die Demut, den Hochmut und die strafbare Demut zurück, offenbar in engem Anschluss an Cartesius.[9])

Neid ist Hass, soweit er den Menschen so erregt, dass er sich über das Glück jemandes betrübt, über das Unglück aber freut. Die Affecte des Neides und des Hasses, zu denen die Menschen von Natur neigen, werden nach Spinoza's Ansicht durch die Erziehung noch gefördert, da die Eltern ihre Kinder durch die Reizmittel der Ehre und des Neides zur Tugend anzuhalten pflegen. Im Gegensatz zum Neid ist die misericordia Liebe, soweit sie den Menschen so erregt, dass er sich über das Glück jemandes freut, über das Unglück aber betrübt.[10]) Jedoch ist in dem Worte misericordia nur das Mitgefühl für fremdes Unglück, nicht aber auch die Teilnahme an eines andern Glück enthalten; und wenn Spinoza sie doch hineinlegt, so bestimmt ihn hierzu der Umstand, dass es ihm an einem eigenen Ausdrucke für dieselbe fehlt.[11])

Mitleid ist Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung eines Uebels, das jemandem zustiess, der uns nach unsrer Meinung ähnlich ist. Zwischen diesem Affect und der misericordia soll nach Spinoza kein Unterschied bestehen, wenn nicht etwa der, dass das Mitleid einen affectus singularis, die misericordia aber einen habitus ausdrücke.[12]) Dabei lässt er aber ausser Acht, dass er das Mitleid nur auf das einen anderen betreffende Uebel, die misericordia aber sowohl auf das Uebel als auch auf das Gute bezieht.

Eifersucht ist ein aus Hass und Liebe zugleich entstehendes Schwanken der Seele, eine Fluctuation, begleitet von der Vorstellung jemandes den man beneidet.

---

[1]) prop. 18 schol. 2. [2]) aff. def. 20 expl. [3]) de pass an. III., 192. 193. [4]) E. III. aff. def. 34. [5]) II. 13. [6]) E. IV. prop. 71, prop. 51 nebst dem. [7]) III. aff. def 21 und 22. [8]) de pass. an. III. 149—159, II. 54. [9]) de Deo II., 8. [10]) E. III. aff. def. 24. [11]) prop. 22 schol., „ich weis nicht, wie die Fröhlichkeit zu nennen ist, die aus eines anderen Wohle entsteht." [12]) aff. def. 18 expl.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

2. Die aus der Vorstellung einer inneren Ursache kommenden Affecte.

Acquiescentia in se ipso ist eine Fröhlichkeit, die daraus entsteht, dass der Mensch sich selbst und seine Macht zu handeln betrachtet. Dagegen ist Niedergeschlagenheit eine Traurigkeit, die aus der Betrachtung eigener Ohnmacht oder Schwäche kommt.

Reue ist eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer That, die wir aus freiem Entschluss begangen zu haben glauben.[1]) Die Ursache davon, dass gewisse Handlungen, nämlich die actus pravi, Traurigkeit, und andere, die actus recti, Fröhlichkeit zur Folge haben, findet Spinoza in der Erziehung. Da nämlich die Eltern uns wegen der actus pravi zu tadeln, wegen der actus recti aber zu loben pflegten, so verbinden sich uns mit jenen traurige, mit diesen freudige Erregungen. Durch die Erfahrung werde bestätigt, dass in sittlicher und religiöser Beziehung die Ansichtenverschieden seien; was dem einen heilig erscheine, sei dem andern profan, was der eine für anständig halte, sehe der andere für schändlich an. Spinoza's Ansicht hat etwas wahres, wenn auch die Gegensätze, die er aufstellt, zu scharf pointiert sind. Im Traktat „de Deo" bestimmt er im Anschluss an Cartesius das Verhältnis der Reue zu den Gewissensbissen, und zwar in der Art, dass die Gewissensbisse Zweifel über die Rechtmässigkeit einer vollbrachten Handlung,[2]) die Reue aber Gewissheit über die Unrechtmässigkeit voraussetzen.[3]) Wenn aber Cartesius die Gewissensbisse für nützlich hält, und zwar deshalb weil sie zu prüfen veranlassten, ob die Handlung gut oder nicht gut war, so sieht sie Spinoza als schädlich an, eben weil sie eine Art Traurigkeit sind. In der Ethik nennt er sie ein signum animi impotentis[4]) und bemerkt über sie, dass sie nicht eine Tugend wären und nicht aus der Vernunft entsprängen, wobei er allerdings einräumt, dass diejenigen, welche diesen Gemütsbewegungen unterworfen wären, viel leichter als andere dahin gebracht würden, endlich nach Leitung der Vernunft zu leben.[5])

superbia ist es, aus Eigenliebe mehr als recht ist, von sich zu halten. Dagegen ist es abjectio, aus Traurigkeit weniger als recht ist, von sich zu halten. Dieser Affect und die humilitas sind von allen am seltensten, denn die menschliche Natur kämpft, so sehr sie vermag, gegen sie an; und diejenigen Menchen welche am meisten abjecti et humiles erscheinen, sind in Wahrheit meistens am ehrgeizigsten und neidischsten.

gloria ist Fröhlichkeit, begleitet von der Vorstellung einer von uns vollbrachten Handlung, welche andre nach unsrer Meinung loben. Dagegen ist Scham eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer von uns begangenen That, welche nach unsrer Meinung von andern getadelt wird. Die Definition der Scham und der gloria, die Spinoza im Traktat „de Deo" giebt, weicht von der in der Ethik nicht ab, enthält aber noch den Zusatz, dass beide Affecte ohne Rücksicht auf Gewinn und Vorteil, resp. Nachteil und Schaden auftreten. Von der Scham, d. h. der Traurigkeit, welche einer That folgt, unterscheidet Spinoza die verecundia als die Furcht vor Scham und sagt von ihr, dass sie den Menschen von einer schimpflichen That abhalte. Als Gegenteil der verecundia führt er die Schamlosigkeit an, die aber kein Affect sei, und versteht darunter das Entbehren oder Abschütteln der Scham, das darin seinen Grund habe, dass man in Folge grosser Missachtung, in der man gestanden, über alles ohne Umsehen hinwegschreite. Ganz ebenso hatte Cartesius die Unverschämtheit eine Verachtung der Scham genannt, welche sich aus mehrfachen schweren Beleidigungen, die man erfahren, entwickelt.[6])

Gram ist eine Traurigkeit, die aus der Erwägung eines für immer verlorenen Gutes entsteht.[7]) Diese Erklärung stimmt mit derjenigen überein, welche Cartesius von dem cordolium giebt.[8])

c. Die aus der Begierde folgenden Affecte.

Sehnsucht ist die Begierde nach dem Besitz eines Gegenstandes, welche durch die Erinnerung an denselben gesteigert, und zugleich durch die Erinnerung an andere Dinge, welche die Existenz des zu erstrebenden Gegenstandes ausschliessen, gehemmt wird. Spinoza fügt hinzu, dass die Sehnsucht in Wahrheit eine Traurigkeit sei, die im Gegensatze zu derjenigen Fröhlichkeit stehe, welche aus der Abwesenheit eines gehassten Gegenstandes entspringt. Er rechne aber die Sehnsucht zu den Affecten der Begierde, weil ihr Name sich auf diese zu beziehen scheine.

Wetteifer ist die Begierde nach einem Gegenstande, welche aus der Meinung in uns entsteht, dass andere dieselbe Begierde haben.

---

[1]) Dass Spinoza sagt „begangen zu haben glauben" und nicht „begangen haben" hängt mit seiner schon besprochenen Ansicht zusammen, dass wir nichts aus freier Entschliessung thun, sondern immer der Notwendigkeit unsrer Natur folgen. [2]) abweichend von der Erklärung in der Ethik. [3]) de Deo II., 10 vgl. Cart. de pass. an. III., 177. [4]) E. IV. prop. 47. [5]) prop. 54 nebst schol. [6]) de pass. an. III, 207. [7]) de Deo II. 14. [8]) de pass. an. III. 209.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Dankbarkeit ist die Begierde oder das Streben der Liebe, demjenigen wohlzuthun, der uns aus dem gleichen Affect der Liebe eine Wohlthat erwiesen hat. Vgl. hierzu das oben zu der Definition der Gunst Bemerkte.

Wohlwollen ist die Begierde, demjenigen wohlzuthun, den wir bemitleiden. Eine dürftige Worterklärung, die in dem Relativsatze eine unrichtige Beschränkung enthält.

Zorn ist die Begierde, demjenigen Uebles zuzufügen, welchen wir hassen. Cartesius bezeichnet ebenfalls den Zorn als eine species odii.[1])

Rache ist die Begierde, durch die wir „ex reciproco" odio erregt werden, demjenigen Uebles zuzufügen, der uns im gleichen Affect Schaden zugefügt hat;[2]) oder das Streben, ein erlittenes Uebel zu vergelten.[3])

Grausamkeit ist die Begierde, durch die jemand erregt wird, demjenigen Uebles zuzufügen, welchen wir lieben oder bemitleiden. Dagegen muss bemerkt werden, dass Grausamkeit keine Begierde ist, sondern eine bestimmte Art, mit der ein Gegenstand behandelt wird. Und was den Gegenstand betrifft, an dem die Grausamkeit ausgeübt wird, so ist durchaus nicht notwendig, dass wir ihn lieben oder bemitleiden. Wir können vielmehr gegen jemanden gleichgültig oder sogar mit Hass erfüllt sein und können dennoch in einem gegebenen Fall die ihm zu Teil gewordene Behandlung grausam finden. Vielleicht könnte Grausamkeit erklärt werden als Freude an der Zufügung eines Uebles, welches derjenige, dem es zugefügt wird, entweder gar nicht oder nicht in dem Masse verdient.

timor ist die Begierde, ein grösseres Uebel, quod metuimus, durch ein kleineres zu vermeiden;[4]) oder: der Affect, welcher den Menschen bestimmt, das nicht zu wollen, was er will, und das zu wollen, was er nicht will.[5])

Kühnheit ist die Begierde, durch die jemand angetrieben wird, etwas mit Gefahr zu thun, dem sich zu unterziehen, Leute seinesgleichen sich fürchten.[6]) An einer andern Stelle nennt Spinoza denjenigen kühn, dessen Begierde, einem Gegner zu schaden oder einem Freunde wohlzuthun, nicht durch die Furcht vor einem Uebel gehemmt wird.[7]) Dagegen wird die pusillanimitas von demjenigen ausgesagt, dessen Begierde gezügelt wird durch die Furcht vor einer Gefahr, der Leute seinesgleichen sich zu unterziehen wagen. Spinoza erkennt, dass die pusillanimitas kein Affect ist, und führt sie nur an, weil sie den Gegensatz zur Kühnheit bildet.

Bestürzung wird von demjenigen ausgesagt, dessen Begierde ein Uebel zu vermeiden, durch die Bewunderung des gefürchteten Uebels gehemmt wird. Die Bestürzung ist eine Art der pusillanimitas.[8]) An einer anderen Stelle erklärt Spinoza ähnlich: Bestürzung ist es, wenn die Bewunderung eines Uebels den Menschen derartig in der Betrachtung des Uebels allein schwebend erhält, dass er über andres nachzudenken nicht im Stande ist, wodurch er jenes Uebel vermeiden könnte.[9]) Anders lautet eine dritte Erklärung: Wenn das Streben ein kommendes Uebel zu vermeiden durch die Furcht vor einem anderen Uebel so gehemmt wird, dass der Mensch nicht weiss, welches er lieber will, so heisst diese Furcht Bestürzung.[10])

humanitas seu modestia ist die Begierde das den Menschen Gefallende zu thun, das Missfallende zu unterlassen. Dagegen wird das Bestreben etwas zu thun und auch zu unterlassen, nur um dem Menschen zu gefallen, dann besonders Ehrgeiz genannt, wenn wir so sehr suchen der grossen Menge zu gefallen, dass wir zu unserm oder eines andern Schaden etwas thun oder unterlassen.[11]) Der Ehrgeiz, ein alle andern steigender daher kaum zu überwindender Affect, ist die unmässige Begierde nach Ruhm,[12]) oder auch das Streben, dass jeder billigt, was man selbst liebt oder hasst.[13])

luxuria, ebrietas, Habsucht sind unmässige Begierde oder Liebe, gerichtet auf Schmauserei, Zecherei, Reichtum.

Wollust ist die auf fleischliche Vermischung zielende Begierde und Liebe. Die Wollust hat, ebenso wie die vier vorgehenden Affecte, kein Gegenteil.

Hiermit schliesst Spinoza's Erklärung der einzelnen Affecte. Er erhebt, wie er selbst sagt, nicht den Anspruch, alle möglichen behandelt zu haben, denn die Mannigfaltigkeit derselben sei zu gross und die Combinationen seien unzählbar. Aber die hauptsächlichsten Affecte und Fluctuationen, die aus der Verbindung der drei primitiven Affecte entständen, glaubt er nach ihrer ersten Ursache erklärt zu haben.

---

[1]) II. 65. III. 199. [2]) E. III. aff. def. 37. [3]) prop. 40 schol. 2. [4]) aff. def. 39. [5]) prop. 39 schol. [6]) aff. def. 40. [7]) prop. 51 schol. [8]) aff. def. 42. [9]) prop. 52 schol. [10]) prop. 39 schol. [11]) prop. 29 schol. [12]) aff. def. 44. [13]) prop. 31 schol.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Zu der im voranstehenden gegebenen Statik der Affecte bei Spinoza bemerke ich im allgemeinen folgendes:

1. Alle Affectionen des Körpers, die bei den Affecten beobachtet werden, lässt er unerwähnt.[1]) Er weicht darin von Cartesius ab. Dieser behandelt die äusseren Zeichen der Leidenschaften ziemlich ausführlich. Jede Leidenschaft ist, wie er sagt, an den Augen erkennbar; selbst die dümmsten Diener vermögen danach die Stimmung ihrer Herren zu beurteilen.[2]) Cartesius legt dem Wechsel der Gesichtsfarbe Wichtigkeit bei, weist darauf hin, dass die Freude oft erröten und die Traurigkeit erblassen mache; er geht auf den Ursprung des Zitterns, des Lachens, der Thränen, des Seufzens ein; er untersucht, weshalb manche Kinder blass werden statt zu weinen, weshalb der Neid eine bleierne Gesichtsfarbe gebe, weshalb die vor Zorn blass Werdenden mehr als die Errötenden zu fürchten seien u. s. w. Wie kommt Spinoza dazu, diese Seite der Affecte so zu ignorieren? Er sagt, dass er alle äusseren Zustände des Körpers, die sich bei den Affecten zeigten, übergehe, weil sie sich nur auf den Körper, nicht aber auch auf den Geist bezögen. Das stimmt wenig zu seiner Einssetzung des Körpers und Geistes und zu der Definition, die er von den Affecten giebt. Nach dieser sind die Affecte Zustände des Körpers, durch welche seine Macht zu handeln vermehrt oder vermindert wird, und die Ideen dieser Zustände. Somit durfte er die Affecte, wollte er sie einmal als etwas körperlich-geistiges verstanden wissen, nicht einseitig nach ihrer ideellen Natur betrachten. Warum berücksichtigt er nicht die mannigfachen physischen Erregungen, die bei vielen Affecten wahrnehmbar die Erregung der Seele begleiten? Beispielsweise erinnere ich, um vom Lachen, Weinen, Seufzen, vom Herzklopfen, der Ohnmacht, dem Wechsel der Gesichtsfarbe ganz zu schweigen, nur daran, dass wir vor Furcht zittern, vor Entsetzen starr, vor Schrecken gelähmt und sprachlos werden, dass wir bei grosser Angst das Gefühl haben, als wäre uns die Kehle zugeschnürt, dass wir vor Freude aufspringen möchten, dass die Augen des Fröhlichen leuchten, die des Begeisterten blitzen, dass die Wollust in einen Taumel versetzt. Bei manchen Affecten freilich, wie z. B. dem Neid, dem Mitleid, wird kaum eine eigentümliche Erregung des Körpers bemerkbar sein, im grossen und ganzen jedoch kann wohl behauptet werden, dass die Affecte der Fröhlichkeit das Allgemeingefühl des Körpers heben, die der Traurigkeit niederdrücken; sehr bezeichnend in letzterer Hinsicht ist der Ausdruck „Niedergeschlagenheit" für Mutlosigkeit. Es ist sehr wahrscheinlich, dass mit allen unsern Affecten bestimmte Modificierungen unserer Körperverfassung verbunden sind, wenn dieselben auch vielfach so schwach auftreten, dass wir zu keiner deutlichen Empfindung gelangen.

2. Bei einem grossen Teile der angeführten Definitionen ist die Incongruenz in die Augen springend zwischen dem Sinne, den Spinoza den Affectbezeichnungen beilegt, und dem Sinne, den sie in Wirklichkeit haben; ich erinnere nur an die Definitionen der Gunst, der Gewissensbisse, der securitas, des timor. Unser Philosoph ist sich auch bewusst, dass seine Erklärungen öfters dem Sprachgebrauche zuwiderlaufen, und er sucht diese Thatsache damit zu rechtfertigen, dass er sagt, sein Vorhaben wäre nicht, die Bedeutung der Worte sondern die Natur der Dinge darzuthun.[3]) Jedoch abgesehen davon, dass mehrere Definitionen nur dürftige Worterklärungungen sind und thatsächlich nichts bieten, was die betreffenden Affecte nach ihren ersten Ursachen klarstellt — man vergleiche die Definitionen des Wohlwollens, der luxuria, ebrietas, Habsucht, Wollust — ist offenbar, dass, wenn er für einen zu beschreibenden Affect einen Ausdruck wählt, mit dem allgemein etwas ganz anderes bezeichnet wird, alle Verständigung zwischen dem Philosophen und seinen Lesern aufhört. Wenn er auf gewisse Affectnüancierungen, für die keine besondere Benennung vorhanden ist, aufmerksam machen und sie charakterisieren wollte, so musste er dafür selber Namen erfinden, nicht aber solche Bezeichnungen verwenden, die bereits in anderer, allgemein feststehender Weise gebraucht werden.

---

d. Allgemeines über die Affecte.

Wenn wir die adäquate Ursache eines unserer Affecte sind, ist dieser ein Handeln, im andern Falle ein Leiden.[4]) Die Affecte der Fröhlichkeit und der Begierde sind teils Passionen teils Actionen, die der Traurigkeit immer Passionen. Alle Actionen, die allein auf des Handelnden Nutzen gerichtet sind, beziehen sich auf den Mut, d. h. die Begierde, mit der jeder sucht, sein eignes Sein nach den Geboten der Vernunft zu erhalten; diejenigen aber, die auf eines anderen Nutzen gerichtet sind, beziehen sich auf den Edelmut, d. h. die Begierde, mit der jemand sucht,

---

[1]) prop. 59 schol. [2]) de pass. an. II. 113. [3]) E. III. aff. def. 20 expl. [4]) def. 3.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

nach den Geboten der Vernunft die übrigen Menschen zu unterstützen und sich zu Freunden zu machen. Danach sind beispielsweise Mässigkeit, Nüchternheit, Geistesgegenwart Arten des Mutes, Bescheidenheit aber, Milde u. s. w. Arten des Edelmutes.[1])

Jedes Ding strebt in seinem Sein zu verharren, und dieses Streben, dessen es sich immer bewusst ist, macht sein eigentliches Wesen aus.[2]) Der Geist sucht demgemäss sich nur das vorzustellen, was seine Macht zu handeln bejaht oder setzt, und wird umsomehr erfreut, je bestimmter er sich diese seine Macht vorstellt; durch die Idee seiner Ohnmacht dagegen wird er betrübt.[3]) Hiermit hängt zusammen, dass wir die Verwirklichung alles dessen zu fördern bemüht sind, was nach unserer Meinung zu unserer oder anderer Fröhlichkeit führt, dass wir aber dasjenige zu zerstören suchen, was Traurigkeit zur Folge hat.

Es ist möglich, dass ein Gegenstand nur durch einen Zufall die Ursache einer Fröhlichkeit, einer Traurigkeit oder einer Begierde ist. Daher kommt es, dass wir manches lieben oder hassen, ohne einen Grund dafür zu kennen, dass uns manche Gegenstände blos deshalb mit Freude oder Traurigkeit erfüllen, weil sie eine Aehnlichkeit haben mit Gegenständen, welche diese Affecte in uns zu erregen pflegen. Hierher gehören die Sympathien und Antipathien, unter denen man gewöhnlich unrichtigerweise gewisse geheime Eigenschaften der Dinge versteht.[4])

Wenn wir meinen, dass ein uns ähnlicher Gegenstand, demgegenüber wir keinen Affect haben, von irgend einem Affect erregt wird, so werden wir von einem ähnlichen Affect ergriffen.[5])

Wenn der Geist durch zwei Affecte zugleich einmal erregt gewesen ist, so wird er, sobald er später von einem derselben erregt wird, auch von dem andern erregt werden.[6]) Diese Behauptung Spinoza's hat ihre Analogie in dem unbestrittenen Satze der Wiedererweckung der Vorstellungen (E. II. prop. 18) und ihre Voraussetzung in dem Grundirrtum, dass die Affecte Vorstellungen seien; sie ist unrichtig und wird durch die Erfahrung widerlegt.

Gehemmt oder aufgehoben werden kann ein Affect nur durch einen andern Affect, der entgegengesetzt und stärker ist.[7])

6. Das Verhältnis der Affecte zur Vernunft.

Die Kraft, mit der ein Mensch in seiner Existenz beharrt, ist beschränkt und wird durch die Macht äusserer Ursachen übertroffen.[8]) Von diesen werden wir auf mannigfache Weise erregt, sodass wir, ähnlich den von entgegengesetzten Winden bewegten Meereswellen, unkundig unsres Ausgangs und Geschicks hin und her schwanken.[9]) Notwendig ist der Mensch immer Passionen unterworfen,[10]) und zwar kann die Kraft einer solchen oder überhaupt eines Affectes die Macht des Menschen so übersteigen, dass ihm der Affect hartnäckig anhaftet,[11]) Der Mensch hat oft in dem Masse die Herrschaft über sich selbst verloren und befindet sich oft derartig in der Hand des Schicksals, dass er gezwungen ist, dem Schlechten zu folgen, obwohl er das Gute sieht. — Hierbei muss bemerkt werden, was unser Philosoph unter „gut“ und „schlecht“ versteht. Das Gute und Schlechte befindet sich, wie er sagt, nicht an den Dingen selbst, sondern beides sind nur Begriffe, die der Mensch aus der Vergleichung der Dinge bildet. Eine und dieselbe Sache kann zu gleicher Zeit gut, schlecht oder etwas gleichgültiges sein; so ist z. B. die Musik gut für den Melancholischen, schlecht für den Trauernden, und weder gut noch schlecht für den Tauben. Spinoza selbst nun will gut dasjenige nennen, was zu dem Muster der menschlichen Natur hinführt, schlecht dagegen das, was der Erreichung dieses Zieles entgegensteht, oder: gut das, was uns nützlich ist; schlecht, was uns hindert, ein Gut zu erlangen.[12])

Was hat nun der Mensch zu thun, wenn er nicht im Zustande der Knechtschaft d. h. der Ohnmacht in der Mässigung und Hemmung der Affecte Verharren will? Er muss nach Leitung der Vernunft leben. Das nur ist Macht, das ist Tugend, das allein macht ihn wahrhaft frei. Die Vernunft, die nichts fordert, was gegen die Natur ist, verlangt, dass ein jeder seinen Nutzen suche, überhaupt dass jeder sich selbst, soviel er kann, zu erhalten strebe. Es irren aber diejenigen, welche glauben, dass dies Princip das Fundament der Gottlosigkeit sei.[13]) Denn kein nach den Vorschriften der Vernunft lebender Mensch macht von seinen Rechten in der Art Gebrauch, dass er einem andern schadet.[14]) Weshalb dies der Fall sein soll, wird von Spinoza nicht ausreichend bewiesen. Der Satz passt absolut nicht zu seinen sonstigen Behauptungen. Denn wenn es einmal wahr ist, dass jedes vernünftige Streben auf die Erhaltung des eigenen Selbst gerichtet ist, so können solche Affecte, die sich auf die Schädigung des Anderen beziehen, wie z. B. Hass und Rache, nicht zu

[1]) prop. 58 und 59 nebst schol. [2]) prop. 6 und 7. [3]) prop. 53—55. [4]) prop. 15 nebst schol. [5]) prop. 27. [6]) prop. 14. [7]) IV. prop. 7. [8]) prop. 3. [9]) III. prop. 59 schol. [10]) IV. prop. 4 coroll. [11]) prop. 6. [12]) IV. praef. u. def. 1 u. 2. [13]) prop. 18 schol. [14]) prop. 37 schol. 2.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

verwerfen sein, da sie nur Arten einer energischen und rücksichtslosen Geltendmachung unsrer Selbsterhaltungsrechte sind. Wie verträgt sich der in Rede stehende Satz damit, dass Spinoza gut gleich nützlich setzt und dass er ausdrücklich erklärt: „Nach dem höchsten Recht der Natur ist jedem erlaubt, das zu thun, wovon er glaubt, dass es zu seinem Nutzen gereicht"?[1]) Und wenn der Philosoph behauptet, der Hass könne nie gut sein,[2]) so liesse sich dazu bemerken, dass derselbe ja dann am sichersten beseitigt wird, wenn wir den Gegenstand vernichten, welcher ihn verursachte. Spinoza sagt weiter, wer der Vernunft folge, werde die Affecte des Hasses, soviel er vermag, von sich fern zu halten suchen und dementsprechend auch Andere von diesen Affecten abzuhalten streben. Da aber der Hass durch Erwiderung desselben vergrössert und umgekehrt durch Liebe getilgt werden könne, so werde sich der nach Leitung der Vernunft Lebende, soviel er kann, bemühen, eines Anderen Hass, Zorn, Verachtung u. s. w. durch Liebe oder Edelmut zu vergelten.[3]) Diese Proposition unsres Philosophen klingt wie eingegeben vom selbstlosen Standpunkt christlicher Liebe, sie ist aber hervorgegangen aus dem Utilitätsprincip und beruht auf Berechnung, wie das betreffende Scholion zeigt. An einer anderen Stelle sagt Spinoza, für die Erhaltung des eigenen Seins könnten sich die Menschen nichts besseres wünschen, als dass sie alle so übereinstimmen, dass sie gleichsam eine Seele und einen Körper bilden. Daher komme es, dass die der Vernunft folgenden Menschen nichts für sich erstreben, was sie nicht auch für die übrigen wünschen, dass sie also gerecht, treu und ehrenhaft sind.[4])

In Uebereinstimmung mit Cartesius, welcher lehrt, dass die Kraft der Seele den Leidenschaften gegenüber durch die Kenntnis der Wahrheit gestützt wird,[5]) und dass ein sicheres Mittel, die Seele von einem schädlichen Verlangen zu befreien, darin besteht, dass wir nach klarer Erkenntnis und aufmerksamer Betrachtung des wahrhaft Wünschenswerten streben,[6]) erklärt Spinoza, dass der Geist, soweit er sich der Vernunft bedient, nichts anderes für nützlich hält als das, was zur Erkenntnis führt,[7]) und dass ein Affect, welcher ein Leiden ist, aufhört ein solches zu sein, sobald wir seine klare und bestimmte Vorstellung bilden. Jemehr uns ein Affect und seine äusseren Ursachen bekannt ist, desto mehr Gewalt werden wir über ihn erlangen.[8]) Wenn z. B. jemand die Furcht ablegen will, so wird er gut thun, auf die gewöhnlichsten Gefahren des Lebens sein Augenmerk zu richten und sich wiederholt vorzustellen, wie sie durch Geistesgegenwart und Tapferkeit überwunden werden können. Solange wir nicht von Affecten erfasst sind und demnach die Fähigkeit haben, klare und bestimmte Vorstellungen zu bilden, empfiehlt es sich, über die rechte und nützliche Art des Handelns nachzudenken und feste Grundsätze dem Gedächtnisse einzuprägen, um vorkommenden Falls in der Lage zu sein, sie sofort anzuwenden.[9])

Sache der Vernunft ist es, alle Dinge als notwendig zu erkennen. Wer eingesehen hat, dass alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt und nach ewigen Regeln und Gesetzen geschieht, der wird nichts finden, was Hass, Lachen oder Verachtung verdient, der wird niemand bemitleiden, der wird keine Reue kennen.[10]) Unsere Traurigkeit über ein verlorenes Gut wird sich mässigen, wenn wir einsehen, dass es auf keine Weise erhalten bleiben konnte. Niemandem fällt es ein, kleine Kinder deshalb zu bedauern, weil sie ausser Stande sind zu gehen, zu sprechen und Vernunftschlüsse zu machen;[11]) entsprechen doch diese Verhältnisse allgemeinen Naturgesetzen.

Eine andere Art, wie der Geist Herrschaft über einen Affect mit Hülfe der Vernunft erlangt, soll nach Spinoza's Angabe darin bestehen, dass der Affect von der Vorstellung seiner äussern Ursache getrennt wird (ut ipse affectus a cogitatione causae externae separetur et veris jungatur cogitationibus[12]) Damit ist aber auch nichts gesagt, denn ein Affect kann nicht anders gedacht werden als von der Vorstellung einer äusseren Ursache begleitet. Wer einen Affect von der Vorstellung seiner äusseren Ursache zu trennen vermag, wird selbstverständlich den Affect beseitigen. Aber wie der Geist es anstellen muss, um zu diesem Vermögen zu gelangen, das wird nicht gesagt, und darauf kommt es doch gerade an. Wenn also der Satz nicht eine petitio principii sein soll, so kann er nur so erklärt werden, dass jeder, der von einem Affect frei werden will, sich bemühen muss, die Ursachen desselben zu vergessen, indem er seinen Geist mit der Vorstellung

---

[1]) IV. append. c ap. 8. [2]) prop. 45. [3]) prop. 46. [4]) prop. 18 schol. [5]) de pass. an. II. 49. [6]) III. 144. [7]) E. IV. prop. 26. [8]) V. prop. 3 nebst coroll. — Dühring, Kritische Gesch. d. Phil. S. 305: „Ein Hauptsatz der Dynamik der Affecte besagt, dass eine Gemütsbewegung nur durch eine andere, nicht aber durch blossen Verstand verändert oder verdrängt werde. Diese sehr glückliche Idee Spinoza's wird aber von ihm selbst hinterher fast völlig verleugnet. Das Princip, durch welches er die Affecte überwunden wissen will, ist nämlich die verstandesmässige Betrachtung und Zergliederung derselben." Dieser Vorwurf der Inconsequenz ist unberechtigt, Spinoza selbst hat einem solchen vorgebeugt, vgl. E. IV. prop. 14: „Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest; sed tantum, quatenus ut affectus consid eratur." [9]) prop. 10. [10]) IV. prop. 50 nebst schol. u. 51. [11]) V. prop. 6 schol [12]) prop. IV. schol. In demselben Sinne äussert sich Cartesius de pass. an. III. 211.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

anderer Dinge beschäftigt. Wer z. B. betrübt ist, weil er durch Betrug um Hab und Gut gekommen, möge zur Beseitigung seiner Traurigkeit die Thatsache des Betruges vergessen und seine Gedanken auf die möglichen Mittel neuen Erwerbes lenken. Das ist aber schwer auszuführen. Denn unsere Gedanken sind nicht allein von unserm Willen abhängig, sie kommen uns oft, ohne dass wir etwas dazu thun; es fällt uns etwas ein, wie es der Sprachgebrauch treffend ausdrückt. Mitten in den künstlich zustande gebrachten Betrachtungen kann uns die verhasste Erinnerung an den Gegenstand unsrer Betrübtheit überraschen.

Da jede klare und bestimmte Erkenntnis (cognitio tertii generis) einerseits Fröhlichkeit zur Folge hat und andererseits die Idee Gottes involviert, da ferner Fröhlichkeit begleitet von der Vorstellung ihrer Ursache Liebe ist, so wird der Geist, jemehr er sich und seine Affecte erkennt, destomehr von Liebe zu Gott erfüllt werden.[1]) So geht aus der dritten Art der Erkenntnis (vgl. Seite 4) der amor intellectualis Dei hervor. Zugleich kommt aus ihr die acquiescentia mentis.[2]) In der intellectuellen Liebe zu Gott, welche ein Teil der unendlichen Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt,[3]) besteht unsere Seligkeit oder Freiheit. Und diese Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst und die Quelle unsrer Kraft die Affecte zu mässigen.

Soviel über die Art und Ausdehnung der Herrschaft, welche die Vernunft über die Affecte gewinnen kann.

Schlussbemerkung. Spinoza ist durchaus nicht in dem Masse Original, wie manche glauben; sein Hauptwerk, die Ethik, sowie der Traktat „de Deo", auf welchen vorzugsweise die vorstehende Untersuchung fusst, ruhen ganz auf dem Fundament der cartesianischen Philosophie. Selbst zu denjenigen Lehren zeigt sich Spinoza von Cartesius angeregt, in welchen er von ihm abweicht. Auch die Psychologie des Spinoza beweist für ihren Teil die Abhängigkeit desselben von seinem Vorgänger. Und was den Wert dieser Lehre betrifft, so muss man sagen, dass manches einzelne vortrefflich ist,[4]) und zwar oft das, worin er sich an Cartesius[5]) anlehnt, dass er sich andererseits aber da, wo er von ihm abweicht, meistens in phantastische, mit dem wirklichen Leben und der Erfahrung unvereinbare Theoreme verliert. Der Schlusstein vollends in dem ganzen Lehrgebäude, die Darstellung des nach den Geboten der Vernunft lebenden Menschen drängt uns die Ueberzeugung auf: es ist gut, dass ein solcher Mensch nicht möglich ist. Einen Menschen, für den es nichts giebt, das Hass, Lachen oder Verachtung verdient, auf den der Schmerz eines Andern nicht soviel Eindruck macht, dass er Mitleid empfindet, den das Bewusstsein, eine Thorheit oder Schlechtigkeit begangen zu haben, nicht mit Reue erfüllt, einen solchen Menschen, den Spinoza wahrhaft frei, weise und nach Leitung der Vernunft lebend nennt, den würden wir als wahrhaft stumpfsinnig bezeichnen müssen. Ein solcher Mensch, der sich nur als willenloses Glied des Weltganzen ansieht, der dem Handeln und Leiden eines Anderen ohne sittliches Urteil und ohne Gefühlserregung gegenübersteht, würde nicht als erstrebenswertes Ideal sondern als abschreckendes Beispiel gelten müssen. Wie sollen sich ferner die Menschen, die doch nach Spinoza's Lehre keinen freien Willen haben, die in allen ihren Handlungen nur der Notwendigkeit ihrer Natur folgen, zu dem von dem Philosophen gezeichneten Muster menschlicher Vollkommenheit empor arbeiten? Spinoza hält es für möglich, er schliesst seine Ethik mit den Worten: „Si jam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest . . . . . sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt."

---

[1]) E. V. prop. 15. [2]) prop. 27. [3]) prop. 36. [4]) Joh. Müller „Physiologie des Menschen" hat die wichtigsten Propositionen aus E. III. in sein Lehrbuch in wörtl. Uebersetzung aufgenommen. [5]) Ueber die Psychologie des Cartesius vergleiche „Koch, d. Psych. Desc. Münch. 1881".

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

anderer Ding, weil er durch Betrug um Hab und Gut gekommen, mög die Thatsache des Betruges vergessen und seine Gedanken auf es lenken. Das ist aber schwer auszuführen. Denn unsere m Willen abhängig, sie kommen uns oft, ohne dass wir etw wie es der Sprachgebrauch treffend ausdrückt. Mitten in der chtungen kann uns die verhasste Erinnerung an den Gegensta

Da je (cognitio tertii generis) einerseits Fröhlichkeit zur Folge ha volviert, da ferner Fröhlichkeit begleitet von der Vorstellung il Geist, jemehr er sich und seine Affecte erkennt, destomehr vo geht aus der dritten Art der Erkenntnis (vgl. Seite 4) der leich kommt aus ihr die acquiescentia mentis.[2]) In der intelle eil der unendlichen Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt,[3]) it. Und diese Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sond unsrer Kraft die Affecte zu mässigen.

Sovie Herrschaft, welche die Vernunft über die Affecte gewinnen kan

Schl haus nicht in dem Masse Original, wie manche glauben; sein tat „de Deo", auf welchen vorzugsweise die vorstehende Unt ndament der cartesianischen Philosophie. Selbst zu denjenigen sius angeregt, in welchen er von ihm abweicht. Auch die Psy en Teil die Abhängigkeit desselben von seinem Vorgänger. ifft, so muss man sagen, dass manches einzelne vortrefflich is an Cartesius[5]) anlehnt, dass er sich andererseits aber da, wo ntastische, mit dem wirklichen Leben und der Erfahrung un chlusstein vollends in dem ganzen Lehrgebäude, die Darstellu t lebenden Menschen drängt uns die Ueberzeugung auf: es ist gu ch ist. Einen Menschen, für den es nichts giebt, das Hass, La len der Schmerz eines Andern nicht soviel Eindruck macht, ewusstsein, eine Thorheit oder Schlechtigkeit begangen zu ha chen Menschen, den Spinoza wahrhaft frei, weise und nach Lei würden wir als wahrhaft stumpfsinnig bezeichnen müssen. s willenloses Glied des Weltganzen ansieht, der dem Handeln iches Urteil und ohne Gefühlserregung gegenüber steht, würde dern als abschreckendes Beispiel gelten müssen. Wie sollen si ch Spinoza's Lehre keinen freien Willen haben, die in allen i it ihrer Natur folgen, zu dem von dem Philosophen gezeichneten empor arbeiten? Spinoza hält es für möglich, er schliesst seine , quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tame raeclara tam difficilia quam rara sunt."

[1]) E. V. prop. 15. [2]) prop. 27. [3]) prop. 36. [4]) Joh. Müller „Physiologie des Menschen" hat die wichtigsten Propositionen aus E. III. in sein Lehrbuch in wörtl. Uebersetzung aufgenommen. [5]) Ueber die Psychologie des Cartesius vergleiche „Koch, d. Psych. Desc. Münch. 1881".

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf