Preis 1 Mark

Baruch Spinoza
Die Ethik

Alfred Kröner Verlag in Leipzig

Preis 1 Mark

Baruch Spinoza
Die Ethik

Alfred Kröner Verlag in Leipzig

Kröners Volksausgabe

Die Ethik

Die Ethik

Von

Benedict Spinoza aus

Baruch Spinoza

Deutsch von Dr. Carl Vogl

G. Hantsche. 1911.

Leipzig
Alfred Kröner Verlag

„Alles Vortreffliche ist ebenso schwierig wie selten."

— — Dies das letzte Wort in Spinozas Ethik, die hier unverkürzt ins Deutsche übertragen vorliegt. Ich möchte es an den Anfang stellen für den Leser, der sich dem Studium — ein Studium ist es, keine Lektüre — widmet. Wenn er die mühsamen Schritte auf dem Wege der mathematischen Urteilsentwicklung nicht scheut, so wird er einer Weltanschauung begegnen, die modernes Denken und Empfinden anmutet wie ein nah Verwandtes, ein am Anfange des Werdens unserer Zeit vielsagend sich Offenbarendes.

Er wird die große Gleichung finden: Gott gleich Natur, einen Gottesbegriff, der nichts zu tun hat mit „Menschlichem" und „Allzumenschlichem" — das ewig All-Eine, sich gebend in wechselnden Daseinsformen, an deren jeder wir die beiden uns erkennbaren Attribute Gottes erfassen: Ausdehnung (materielle Räumlichkeit) und Denken (bewußtes Leben) —; er wird einer Sittenlehre begegnen, die nichts wissen will von den Tugenden der Vergangenheit: Mitleid, Demut und Reue — um mit lebensvoller Kraft stark zu sein in gesunder Selbstbehauptung und fördernder Hilfeleistung; einer Sittenlehre, die keinen Raum läßt für eine Willensfreiheit, welche herausfiele aus der unverbrüchlichen Kausalverkettung der göttlichen All-Natur — wohl aber als höchsten Beweggrund menschlicher Geistestat das Suchen einschätzt nach immer größerer Klarheit, das Heraufkommen jenes tiefinneren Liebesumfassens alles Lebendigen und Lebenschaffenden, das aus dem wahren Erkennen entspringt und im letzten Wesen mit ihm eins ist.

Perspektiven unserer Tage tun sich auf, „Religion" und „Moral" des Modernen — oder vielmehr ein höheres als sie beide, kündigt sich an — —

Unterneubrunn, im März 1909.

Dr. Carl Vogl

Ethik

in geometrischer Weise dargestellt

und

in fünf Teile geschieden, die da handeln

I.

Von Gott.

Begriffsbestimmungen.

1. Unter Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, dessen Wesen die Existenz notwendig einschließt, oder dasjenige, dessen Natur nicht anders als existierend gedacht werden kann.

2. Endlich in seiner Art heißt dasjenige Ding, das durch ein anderes der gleichen Natur begrenzt werden kann. Zum Beispiel ein Körper heißt endlich, weil wir immer noch einen anderen größeren denken können. So wird auch ein Gedanke durch einen anderen Gedanken begrenzt. — Indessen, kein Körper wird durch einen Gedanken und kein Gedanke durch einen Körper begrenzt.

3. Unter Substanz verstehe ich dasjenige, was in sich ist und durch sich gedacht wird: das heißt dasjenige, dessen Begriff des Begriffes eines anderen Dinges nicht bedarf, um daraus gebildet zu werden.

4. Unter Attribut [wesentliche Eigenschaft][1]) verstehe ich dasjenige, was der Verstand an der Substanz als deren Wesen ausmachend erkennt.

5. Unter Daseinsform (modus) verstehe ich die Zustände der Substanz, oder dasjenige, was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird.

6. Unter Gott verstehe ich das absolute unendliche Sein, das heißt die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.

Erklärung. Ich sage: „absolut" unendlich, nicht aber „innerhalb seiner Art" unendlich; was nämlich nur innerhalb seiner Art unendlich ist, dem können wir unendliche Attribute absprechen; was jedoch absolut unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was Wesenheit ausdrückt und keinerlei Verneinung in sich schließt.

7. Frei soll dasjenige Ding heißen, das lediglich kraft der Notwendigkeit seiner Natur existiert und durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird; notwendig aber oder vielmehr: gezwungen dasjenige, das von einem anderen bestimmt wird, auf eine gewisse und bestimmte [beschränkte] Weise zu existieren und zu wirken.

8. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, sofern sie als aus der bloßen Begriffsbestimmung eines ewigen Dinges notwendig folgend gedacht wird.

Erklärung. Denn eine solche Existenz wird ebenso wie das Wesen des Dinges als ewige Wahrheit aufgefaßt und kann deshalb durch die Dauer oder die Zeit nicht erklärt werden, mag man die Dauer auch als anfangs- und endlos denken.

Grundsätze.

I. Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem anderen.

II. Das, was durch ein Anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich selbst begriffen werden.

[1]) In eckigen Klammern will der Übersetzer ganz kurze Erläuterungen geben, die zum Verständnis notwendig, für den denkenden Leser aber auch hinreichend sein dürften; in runden Klammern fügt er der Übersetzung an einigen wenigen Stellen Ausdrücke der lateinischen Vorlage bei, die in der Sprache der Philosophie und des gebildeten Verkehrs nicht selten vorkommen. — Anm. des Herausg.

III. Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt mit Notwendigkeit eine Wirkung, und umgekehrt: ist keine bestimmte Ursache gegeben, so kann unmöglich eine Wirkung folgen.

IV. Die Erkenntnis der Wirkung hängt ab von der Erkenntnis der Ursache und schließt diese ein.

V. Dinge, die nichts miteinander gemein haben, können auch wechselseitig durcheinander nicht verstanden werden, oder: der Begriff des einen schließt den Begriff des anderen nicht in sich.

VI. Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen.

VII. Was als nichtexistierend sich denken läßt, dessen Wesen schließt die Existenz nicht in sich.

Erster Lehrsatz.

Die Substanz ist von Natur früher als ihre Erregungen.

Beweis.

Folgt aus Grundſ. III und V.

Zweiter Lehrsatz.

Zwei Substanzen, die verschiedene Attribute haben, haben nichts miteinander gemein.

Beweis.

Folgt gleichfalls aus Grundſ. III. Denn eine jede Substanz muß in sich sein und durch sich begriffen werden, oder: der Begriff der einen schließt den Begriff der anderen nicht ein.

Dritter Lehrsatz.

Von Dingen, die nichts miteinander gemein haben, kann nicht das eine die Ursache des anderen sein.

Beweis.

Wenn sie nichts miteinander gemein haben, so können sie (nach Grundſ. V) auch nicht auseinander verstanden werden; demnach kann das eine nicht die Ursache des anderen sein (nach Grundſ. IV). — Was zu beweisen war.

Vierter Lehrsatz.

Zwei oder mehrere verschiedene Dinge unterscheiden sich voneinander entweder durch verschiedene Attribute der Substanzen oder durch verschiedene Zustände ebendieser.

Beweis.

Alles was ist, ist entweder in sich oder in einem anderen (nach Grundſ. I), das heißt (nach Begriffsbest. 3 und 5): außerhalb der Erkenntnis gibt es nichts, denn Substanzen und deren Zustände. Nichts also gibt es außerhalb des Verstandes, wodurch mehrere Dinge voneinander unterschieden werden könnten, als die Substanzen oder, was (nach Begriffsbest. 4) dasselbe ist, deren Attribute und Zustände. — W. z. b. w.

Fünfter Lehrsatz.

In der Natur der Dinge kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von derselben Natur oder demselben Attribute geben.

Beweis.

Gäbe es mehrere verschiedene Substanzen, müßten sie sich voneinander unterscheiden entweder durch die Verschiedenheit der Attribute oder durch die Verschiedenheit der Zustände (nach vorigem Lehrsatz). Sollen sie sich allein durch die Verschiedenheit der Attribute unterscheiden, so wird damit zugestanden, es gäbe vom gleichen Attribut nur eine Substanz. Unterscheiden sie sich jedoch durch die Verschiedenheit der Zustände, so braucht man nur von diesen abzusehen — da die Substanz doch von Natur früher ist als ihre Zustände (nach Lehrſ. 1) — und sie an sich, d. h. (nach Begriffsbest. 3 und Grundſ. VI) ihrem wahren Wesen nach betrachten, und man wird sie nicht mehr als voneinander verschieden denken können; d. h. (nach vor. Lehrſ.): es kann nicht mehrere Substanzen geben, sondern bloß eine. — W. z. b. w.

Sechster Lehrsatz.

Eine Substanz kann nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden.

Beweis.

In der Natur der Dinge kann es nicht zwei Substanzen von gleichem Attribut geben (nach vor. Lehrſ.), d. h. (nach Lehrſ. 2) solche, die etwas miteinander gemein haben. Daher kann (nach Lehrſ. 3) die eine nicht Ursache der anderen sein, oder: die eine kann von der anderen nicht hervorgebracht werden. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß die Substanz von etwas anderem nicht hervorgebracht werden kann. Denn in der Natur der Dinge gibt es nichts außer Substanzen und deren Zuständen, wie aus Grundſ. I und Begriffsbeſt. 3 und 5 erhellt. Aus einer Substanz aber kann sie nicht hervorgehen (nach vor. Lehrſ.). Also kann eine Substanz überhaupt nicht von etwas anderem hervorgebracht werden.

Es kann dies noch leichter aus der Ungereimtheit des Gegenteils bewiesen werden. Wenn nämlich eine Substanz von etwas anderem hervorgebracht werden könnte, so müßte ihre Erkenntnis von der Erkenntnis ihrer Ursache abhängen (nach Grundſ. IV); und dann wäre sie (nach Begriffsbeſt. 3) keine Substanz.

Siebenter Lehrsatz.

Zur Natur der Substanz gehört die Existenz.

Beweis.

Die Substanz kann (nach Folgeſ. zu vor. Lehrſ.) von etwas anderem nicht hervorgebracht werden; sie ist daher Ursache ihrer selbst, d. h. (nach Begriffsbeſt. 1) ihr Wesen schließt notwendig die Existenz in sich, oder: zu ihrer Natur gehört die Existenz. — W. z. b. w.

Achter Lehrsatz.

Alle Substanz ist notwendigerweise unendlich.

Beweis.

Eine Substanz von einem Attribut kann nur die einzige ihrer Art sein (nach Lehrſ. 5), und zu ihrer Natur gehört es, zu existieren (nach Lehrſ. 7). Somit wird es in ihrer Natur liegen, entweder als endlich oder als unendlich zu existieren. Als endlich kann sie nicht existieren, denn sie müßte dann (nach Begriffsbeſt. 2) von einer anderen Substanz derselben Natur begrenzt werden, die ebenfalls notwendig existieren müßte (nach Lehrſ. 7); dann gäbe es zwei Substanzen von demselben Attribut, was widersinnig ist (nach Lehrſ. 5). Also existiert sie als unendliche. — W. z. b. w.

Erläuterung 1.

Da „endlich sein" in Wahrheit eine teilweise Verneinung und „unendlich sein" die unbedingte Bejahung der Existenz einer Natur bedeutet, so folgt schon aus dem bloßen 7. Lehrſ., daß jede Substanz unendlich sein muß.

Erläuterung 2.

Ich zweifle nicht, daß es allen, die über die Dinge verworren urteilen und nicht gewohnt sind, sie nach ihren ersten Ursachen kennen zu lernen, schwer fallen wird, den Beweis des 7. Lehrsatzes zu verstehen; weil sie nämlich nicht unterscheiden zwischen den Daseinsweisen (Modifikationen) der Substanzen und den Substanzen selbst und nicht wissen, wie die Dinge hervorgebracht werden. Daher kommt es, daß sie den Substanzen einen Anfang andichten, wie sie ihn bei den Naturdingen sehen; denn wer die wahren Ursachen der Dinge nicht kennt, verwirrt alles und läßt ohne inneres Widerstreben Bäume wie Menschen reden und Menschen so gut aus Steinen wie aus Samen gebildet werden und stellt sich vor, daß jede beliebige Art in jede beliebige andere sich verwandeln könne. So legen auch diejenigen, welche die göttliche Natur mit der menschlichen verwechseln, Gott gar leicht menschliche Affekte [Gemütserregungen] bei, besonders solange sie nicht wissen, wie die Affekte in der Seele entstehen. Wenn aber die Menschen auf die Natur der Substanz achten wollten, so würden sie an der Wahrheit des 7. Lehrsatzes nicht im geringsten zweifeln; ja dieser Lehrsatz würde jedermann als Grundsatz gelten und unter die Gemeinplätze gerechnet werden. Denn unter Substanz würden sie dann das verstehen, was in sich ist und durch sich gedacht wird, d. h. dasjenige, dessen Erkenntnis der Erkenntnis eines anderen Dinges nicht bedarf; unter Daseinsweisen aber dasjenige, was in einem anderen ist und dessen Begriff von dem Begriffe des Dinges, zu dem sie gehören, gebildet wird: deshalb können wir auch von Daseinsweisen, die gar nicht existieren, richtige Ideen haben; denn, obschon sie außerhalb des Verstandes nicht wirklich existieren, so ist ihr Wesen doch in einem anderen derart mit enthalten, daß sie durch eben dieses gedacht werden können. Die Wahrheit der Substanzen hingegen kann außerhalb des Verstandes nur in ihnen selbst ruhen, weil sie durch sich selbst begriffen werden. Wenn also jemand sagen wollte, er habe von einer Substanz eine klare und deutliche, d. h. eine wahre Idee,

und sei trotzdem im Zweifel, ob eine solche Substanz existiere, so wäre das fürwahr gerade so, wie wenn er sagte, er habe eine wahre Idee und zweifle nichtsdestoweniger, ob sie nicht vielleicht falsch sei (wie jedem genügend Aufmerksamen einleuchtet); oder, wenn jemand behauptet, die Substanz werde geschaffen, so behauptet er zugleich, eine falsche Idee sei wahr geworden; etwas Ungereimteres aber kann sicherlich nicht erdacht werden. So muß man notwendig zugestehen, daß die Existenz der Substanz gleichwie ihr Wesen eine ewige Wahrheit ist.

Von hier aus können wir noch auf andere Weise schließen, daß es nur eine einzige Substanz von derselben Natur geben könne, und ich halte es der Mühe wert, dies im folgenden aufzuzeigen. Um der Ordnung gemäß zu verfahren, ist zu bemerken:

Erstens, daß die wahre Begriffsbestimmung eines jeden Dinges nichts weiter einschließe noch ausdrücke als die Natur des zu bestimmenden Dinges.

Daraus folgt zweitens, daß keine Begriffsbestimmung eine gewisse Anzahl von Individuen einschließt oder ausdrückt, da sie eben nichts anderes ausdrückt als die Natur des bestimmten Dinges. Z. B. drückt die Begriffsbestimmung des Dreiecks nichts anderes aus als die einfache Natur des Dreiecks, nicht aber irgend eine gewisse Zahl von Dreiecken.

Drittens ist zu bemerken, daß es für jedes existierende Ding notwendigerweise eine Ursache gebe, kraft welcher es existiert.

Viertens endlich ist zu beachten, daß diese Ursache, kraft deren ein Ding existiert, entweder in der Natur und Begriffsbestimmung des existierenden Dinges selbst — falls nämlich die Existenz zu seiner Natur gehört — enthalten sein oder außerhalb seiner Natur gegeben sein müsse.

Aus diesen Sätzen folgt, daß, wenn in der Natur eine gewisse Anzahl von Individuen existiert, notwendig eine Ursache da sein muß, weshalb gerade diese Individuen und nicht mehr oder weniger vorhanden seien. Wenn beispielsweise in der Natur der Dinge 20 Menschen vorhanden wären (von denen ich der größeren Deutlichkeit wegen annehmen will, daß sie zugleich existieren und vorher in der Natur keine anderen existiert haben), so wird es — um den Grund anzugeben, warum 20 Menschen da sind — nicht genügen, die Ursache der menschlichen Natur im allgemeinen aufzuweisen, sondern man wird außerdem genötigt sein, darzulegen, warum nicht mehr und nicht weniger als 20 existieren, da es (nach unserer dritten Bemerkung) für jeden Einzelnen eine Ursache geben muß, weshalb er existiert. Allein diese Ursache kann nicht in der Natur des Menschen selbst liegen, da ja die wahre Begriffsbestimmung des Menschen die Zahl 20 nicht mit einschließt; so muß (nach der vierten Bemerkung) die Ursache, weshalb diese 20 Menschen existieren und folglich weshalb jeder Einzelne von ihnen vorhanden ist, außerhalb eines jeden gelegen sein; und darum ist unbedingt zu schließen, daß alles, von dessen Art mehrere Individuen existieren können, für deren Dasein einer äußeren Ursache bedarf. Weil es nun zur Natur der Substanz gehört, zu existieren (wie in dieser Erörterung gezeigt), muß ihre Begriffsbestimmung die Notwendigkeit der Existenz in sich schließen und folglich schon aus ihrer bloßen Begriffsbestimmung auf ihre Existenz geschlossen werden. Doch kann aus ihrer Begriffsbestimmung (wie wir schon in der zweiten und dritten Bemerkung zeigten) die Existenz mehrerer Substanzen nicht folgen; also folgt daraus mit Notwendigkeit, daß nur eine einzige von der gleichen Natur existiert, wie eben im Lehrsatze behauptet wurde.

Neunter Lehrsatz.

Je mehr Realität oder Sein ein jedes Ding hat, um so mehr Attribute kommen ihm zu.

Beweis.

Erhellt aus Begriffsbest. 4.

Zehnter Lehrsatz.

Jedes Attribut einer Substanz muß durch sich selbst begriffen werden.

Beweis.

Attribut ist ja dasjenige, was der Verstand an der Substanz als deren Wesen ausmachend erfaßt (nach Begriffsbest. 4); folglich muß es (nach Begriffsbest. 3) durch sich selbst begriffen werden. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Hieraus erhellt, daß, wennauch zwei Attribute als tatsächlich verschieden gedacht

werden, d. h. eines ohne die Hilfe des anderen, wir trotzdem daraus nicht schließen dürfen, daß sie zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen. Denn es gehört zur Natur der Substanz, daß ein jedes ihrer Attribute durch sich selbst begriffen wird; weil ja alle Attribute, die sie hat, von jeher in ihr zugleich gewesen sind und keines vom anderen hervorgebracht werden konnte, sondern ein jedes die Realität oder das Sein der Substanz ausdrückt. Weit entfernt also, daß es ungereimt wäre, einer Substanz mehrere Attribute zuzuschreiben, ist vielmehr nichts in der Natur klarer, als daß ein jedes Wesen unter irgend einem Attribut gedacht werden muß, und je mehr Realität oder Sein es hat, um so mehr Attribute es auch haben müsse, welche sowohl die Notwendigkeit oder Ewigkeit als auch die Unendlichkeit ausdrücken, und folglich ist auch nichts klarer, als daß ein absolut unendliches Wesen notwendig erklärt werden muß als ein Sein (wie wir in Begriffsbest. 6 gesagt haben), das aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes eine gewisse ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Wenn nun jemand fragt, an welchem Zeichen hiernach wir die Verschiedenheit der Substanzen erkennen können, so lese er die folgenden Lehrsätze, welche zeigen, daß in der Natur der Dinge nur eine einzige Substanz existiert und daß dieselbe absolut unendlich ist: weswegen man ein solches Zeichen vergeblich suchen würde.

Elfter Lehrsatz.

Gott oder die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ein ewiges unendliches Wesen ausdrückt, existiert notwendig.

Beweis.

Wer diesen Satz verneint, der denke sich — wenn er's vermag — Gott existiere nicht. Dann schließt also (nach Grundſ. VII) sein Wesen die Existenz nicht ein. Doch das ist (nach Lehrſ. 7) widersinnig: also existiert Gott notwendig. — W. z. b. w.

Anderer Beweis.

Von jedem Dinge muß sich eine Ursache oder ein Grund angeben lassen, sowohl warum es existiert als auch warum es nicht existiert. Wenn z. B. ein Dreieck existiert, so muß es eine Ursache oder einen Grund geben für sein Dasein; existiert es aber nicht, muß ebenfalls ein Grund oder eine Ursache vorhanden sein, welche verhindert, daß es existiert, oder seine Existenz aufhebt. Ein solcher Grund aber oder eine solche Ursache muß entweder in der Natur der Sache oder außerhalb ihrer gelegen sein. Den Grund beispielsweise, warum ein viereckiger Kreis nicht existieren kann, zeigt dessen Natur selbst an: sie schließt nämlich einen Widerspruch in sich. Weshalb hingegen eine Substanz existiert, folgt ebenso aus ihrer bloßen Natur, die ja die Existenz in sich schließt (siehe Lehrſ. 7). Der Grund jedoch, weshalb ein Kreis oder ein Dreieck existiert oder nicht existiert, folgt nicht aus ihrer besonderen Natur, sondern aus der Ordnung der gesamten Körperwelt; denn daraus folgt, daß entweder das Dreieck bereits existiert oder daß es unmöglich bereits existieren könne. Doch dies ist ja selbstverständlich. — Hieraus folgt, daß dasjenige notwendig existiert, wofür ein Grund oder eine Ursache, die hindern würde, daß es existiere, nicht besteht. Wenn es also einen Grund oder eine Ursache, die hinderte, daß Gott existiert, oder die seine Existenz aufhöbe, nicht geben kann, so ist durchaus zu schließen, daß er notwendig da ist. Gäbe es einen solchen Grund oder eine solche Ursache, müßte sie entweder in Gottes eigener Natur oder außerhalb ihrer gegeben sein, d. h. in einer anderen Substanz von einer anderen Natur. Denn wäre sie von gleicher Natur, so wäre ebendadurch das Dasein Gottes eingeräumt. Eine Substanz aber von einer anderen Natur könnte mit Gott nichts gemein haben (nach Lehrſ. 2) und daher auch seine Existenz weder setzen noch aufheben. — Da es mithin einen Grund oder eine Ursache, welche die göttliche Existenz aufhöbe, außerhalb der göttlichen Natur nicht geben kann, so wird sie — falls er wirklich nicht existieren sollte — in seiner eigenen Natur liegen müssen, die demnach einen Widerspruch einschlösse. Und dies von dem absolut unendlichen und höchst vollkommenen Wesen zu behaupten, ist unsinnig; also gibt es weder in Gott noch außer Gott irgend eine Ursache oder einen Grund, der seine Existenz aufhöbe, und daher existiert Gott notwendig. — W. z. b. w.

Anderer Beweis.

Nicht existieren können ist Ohnmacht, existieren können dagegen ist Macht (wie sich von selbst versteht). Wenn daher dasjenige, was jetzt notwendig existiert, nur endliche Wesen sind, so sind endliche Wesen mächtiger als das absolut unendliche Wesen: aber dies ist (selbstverständlich) ungereimt. Also entweder es existiert nichts, oder das absolut unendliche Wesen existiert gleichfalls notwendig. Nun aber existieren wir entweder in uns oder in einem anderen, das notwendig existiert (s. Grundſ. I und Lehrſ. 7), folglich existiert das absolut unendliche Wesen, d. h. (nach Begriffsbest. 6) Gott, notwendig. — W. z. b. w.

Erläuterung.

In diesem letzten Beweise wollte ich die Existenz Gottes aus der Erfahrung (a posteriori) nachweisen, damit der Beweis faßlicher werde; nicht etwa deshalb, weil das Dasein Gottes nicht auch durchs bloße Denken (a priori) von eben derselben Grundlage aus sich folgern ließe. Denn, da Existieren-können eine Macht ist, so folgt: je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, um so mehr Kräfte hat es in sich zu existieren. Sonach muß das absolut unendliche Wesen — oder Gott — unbedingt unendliche Macht in sich haben und mithin unbedingt existieren. — Doch werden wohl Viele die Kraft dieses Beweises nicht leicht einsehen, weil sie gewohnt sind, lediglich solche Dinge zu betrachten, die aus äußeren Ursachen entspringen: dabei sehen sie, wie die Dinge, welche rasch entstehen, d. h. leicht existieren, auch rasch zugrunde gehen, und meinen nun umgekehrt, daß diejenigen Dinge schwerer entstehen, d. h. nicht so leicht existieren, zu deren Dasein nach ihren Begriffen mehr erforderlich ist. Indessen, um sie von diesen Vorurteilen zu befreien, habe ich hier nicht nötig zu zeigen, in welchem Sinne der Satz „was schnell entsteht, vergeht schnell" wahr ist, auch nicht, ob in Rücksicht auf die ganze Natur alles gleich leicht ist oder nicht. Es genügt vielmehr die eine Bemerkung, daß ich hier nicht von Dingen rede, die aus äußeren Ursachen entstehen, sondern bloß von Substanzen, die (nach Lehrſ. 6) von keiner äußeren Ursache hervorgebracht werden können. Denn Dinge, welche aus äußeren Ursachen entstehen — mögen sie nun viele Teile haben oder wenige —: was immer sie haben an Vollkommenheit oder Realität, das verdanken sie alles der Kraft ihrer äußeren Ursache, und ihre Existenz entstammt sonach lediglich der Vollkommenheit dieser äußeren Ursache, keineswegs aber ihrer eigenen. Was hingegen die Substanz an Vollkommenheit besitzt, verdankt sie keiner äußeren Ursache: deswegen muß aus ihrer bloßen Natur auch ihre Existenz folgen, die somit nichts anderes ist als ihr Wesen. — Vollkommenheit hebt also die Existenz eines Dinges nicht auf, sondern setzt sie vielmehr; Unvollkommenheit dagegen hebt sie auf; daher können wir der Existenz keines Dinges gewisser sein als der des absolut unendlichen oder vollkommenen Wesens, das ist Gottes. Denn, da seine Wesenheit alle Unvollkommenheit ausschließt, die absolute Vollkommenheit aber einschließt, so hebt sie ebendadurch jegliche Ursache auf, an seiner Existenz zu zweifeln, und gibt über sie die höchste Gewißheit; was jedem einigermaßen Aufmerkenden einleuchten dürfte.

Zwölfter Lehrsatz.

Kein Attribut der Substanz kann richtig begriffen sein, aus dem folgen würde, daß die Substanz teilbar sei.

Beweis.

Die Teile nämlich, in die eine so gedachte Substanz zerfiele, würden entweder die Natur der Substanz behalten oder nicht. Im ersten Falle müßte (nach Lehrſ. 8) ein jeder Teil unendlich und (nach Lehrſ. 6) Ursache seiner selbst sein und müßte (nach Lehrſ. 5) aus einem besonderen Attribut bestehen: dann könnten aus einer Substanz mehrere sich bilden, was (nach Lehrſ. 6) widersinnig ist. Außerdem würden die Teile (nach Lehrſ. 2) mit ihrem Ganzen nichts gemein haben, und das Ganze könnte (nach Begriffsbest. 4 und Lehrſ. 10) ohne seine Teile sein und gedacht werden; was ohne jeden Zweifel widersinnig ist. Wird aber der zweite Fall gesetzt, daß nämlich die Teile die Natur der Substanz nicht beibehalten, so würde folgen, daß die Substanz, sobald sie in gleiche Teile geteilt wäre, ihre Natur verlöre und zu sein aufhörte; was (nach Lehrſ. 7) auch widersinnig ist.

Dreizehnter Lehrsatz.

Die absolut unendliche Substanz ist unteilbar.

Beweis.

Denn wäre sie teilbar, so würden die Teile, in die sie zerfiele, die Natur der absolut unendlichen Substanz entweder beibehalten oder nicht. Im ersten Falle würden sich mehrere Substanzen von der gleichen Natur ergeben, was (nach Lehrs. 5) widersinnig ist. Im zweiten Falle könnte (wie oben) die absolut unendliche Substanz aufhören zu sein, was (nach Lehrs. 11) gleichfalls widersinnig ist.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß keine Substanz und folglich auch keine körperliche Substanz, insofern sie Substanz ist, geteilt werden kann.

Erläuterung.

Daß die Substanz unteilbar ist, läßt sich noch einfacher schon daraus ersehen, daß die Natur der Substanz nicht anders als unendlich gedacht werden kann, und daß unter einem Teile der Substanz nichts anderes zu verstehen ist als eine endliche Substanz, was (nach Lehrs. 8) einen offenbaren Widerspruch einschließt.

Vierzehnter Lehrsatz.

Außer Gott kann es keine Substanz geben und kann keine gedacht werden.

Beweis.

Da Gott das absolut unendliche Wesen ist, von dem kein Attribut, welches das Wesen der Substanz ausdrückt, verneint werden kann (nach Begriffsbest. 6) und derselbe notwendig existiert (nach Lehrs. 11), so müßte eine Substanz außer Gott — wenn es eine solche gäbe — durch irgend ein Attribut Gottes erklärt werden, und so würden zwei Substanzen von gleichem Attribut existieren, was (nach Lehrs. 5) ungereimt ist; daher kann es keine Substanz außer Gott geben und folglich auch keine gedacht werden. Denn könnte sie gedacht werden, so müßte sie notwendig als existierend gedacht werden; doch das ist (nach dem ersten Teile dieses Beweises) widersinnig. Also kann außer Gott keine Substanz vorhanden sein noch gedacht werden. — W. z. b. w.

Folgesatz 1.

Daraus folgt aufs deutlichste erstens: Gott ist einzig, d. h. (nach Begriffsbest. 6) in der Natur der Dinge gibt es nur eine Substanz, und diese ist absolut unendlich, wie in der Erläuterung zu Lehrs. 10 schon angedeutet wurde.

Folgesatz 2.

Es folgt zweitens, daß ein ausgedehntes Ding und ein denkendes [bewußtes] Ding entweder Attribute Gottes sind oder (nach Grunds. I) Zustände von Attributen Gottes.

Fünfzehnter Lehrsatz.

Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein, noch begriffen werden.

Beweis.

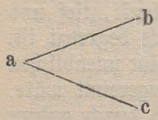
Außer Gott gibt es keine Substanz und kann keine gedacht werden (nach Lehrs. 14), d. h. (nach Begriffsbest. 3) kein Ding, das in sich und durch sich begriffen würde. Die Daseinsformen aber können (nach Begriffsbest. 5) ohne Substanz weder sein noch begriffen werden; sie können somit nur in der göttlichen Natur sein und durch sie allein begriffen werden. Nun gibt es außer Substanzen und Daseinsformen nichts (nach Grunds. I); folglich kann ohne Gott nichts sein, noch begriffen werden. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Es gibt Leute, die stellen sich Gott vor nach dem Bilde eines Menschen, aus Leib und Seele bestehend und Leidenschaften unterworfen; wie weit diese jedoch von der wahren Erkenntnis Gottes entfernt sind, ergibt sich zur Genüge aus dem bereits Bewiesenen. Doch lasse ich diese gehen: denn alle, die über die göttliche Natur einigermaßen nachgesonnen haben, verneinen die Körperlichkeit Gottes. Sie beweisen das auch sehr gut damit, daß man unter Körper eine Masse verstehe, die lang, breit, tief und durch eine bestimmte Gestalt begrenzt ist, was von Gott als dem absolut unendlichen Wesen auszusagen höchst ungereimt wäre. Inzwischen zeigen sie jedoch durch andere ihrer Gründe, womit sie das nämliche zu beweisen suchen, deutlich, daß sie die körperliche oder ausgedehnte Substanz von der göttlichen Natur gänzlich fernhalten und dieselbe von Gott geschaffen sein lassen.

Aus welcher göttlichen Macht aber sie geschaffen sein könnte, wissen sie keineswegs anzugeben; und das zeigt klar, daß sie das, was sie sagen, nicht verstehen. Ich habe — wenigstens meines Erachtens — klar bewiesen (s. Folges. zu Lehrs. 6 und Erläuterung 2 zu Lehrs. 8), daß keine Substanz von einer anderen hervorgebracht oder geschaffen werden könne. Weiter habe ich in Lehrs. 14 gezeigt, daß außer Gott keine Substanz sein oder gedacht werden könne; und daraus habe ich geschlossen, daß die ausgedehnte Substanz eines der unendlich vielen Attribute Gottes sei. — Allein, um die Sache besser zu erläutern, will ich die Beweisgründe der Gegner widerlegen, die sämtlich auf folgende Punkte hinauslaufen.

Erstens meinen sie, daß die körperliche Substanz, sofern sie Substanz, aus Teilen bestehe; und deshalb verneinen sie die Möglichkeit, daß sie unendlich sei und folglich auch, daß sie zu Gott gehören könne. Sie entwickeln das an vielen Beispielen, von denen ich das eine oder andere anführen möchte. — Angenommen, sagen sie, die körperliche Substanz sei unendlich, so denke man sich dieselbe in zwei Teile geteilt: jeder Teil wird entweder endlich oder unendlich sein. Im ersteren Falle ist also das Unendliche aus zwei endlichen Teilen zusammengesetzt, was widersinnig ist. Im letzteren gibt es ein Unendliches, das doppelt so groß wäre wie ein anderes Unendliches, was ebenfalls unsinnig ist. Ferner, wird eine unendliche Größe nach Teilen von der Länge eines Fußes gemessen, so wird sie aus unendlich vielen solchen Teilen bestehen müssen; und ebenso, wenn sie mit Teilen von der Länge eines Zolls gemessen wird; und demnach wäre die eine unendliche Zahl zwölfmal größer als eine andere unendliche Zahl. Schließlich, denkt man sich von einem Punkte irgend einer unendlichen Größe zwei Linien, ab, ac, mit gewissen bestimmten Anfangsabständen ins Unendliche verlängert, so wird sicherlich der Abstand zwischen b und c ständig zunehmen und endlich aus einem bestimmten ein unbestimmbarer werden. Da also aus der Annahme einer unendlichen Größe, wie sie meinen, derartige Widersinnigkeiten sich ergeben, so schließen sie, daß die körperliche Substanz notwendig endlich sei und folglich zum Wesen Gottes nicht gehöre.



Ein zweiter Beweisgrund wird ebenfalls von Gottes höchster Vollkommenheit hergeleitet. Gott nämlich, so behaupten sie, kann als höchst vollkommenes Wesen nicht leiden: die körperliche Substanz jedoch, da sie teilbar ist, kann leiden; woraus folgt, daß sie zum Wesen Gottes nicht gehöre.

Dies sind die Gegenbeweise, wie ich sie bei den Schriftstellern finde, womit sie zu zeigen versuchen, daß die körperliche Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei und ihr nicht zugehören könne. — Wer indessen genau aufmerkt, der wird finden, daß ich darauf bereits geantwortet habe, da ja diese Gegengründe bloß auf der Annahme beruhen, daß die körperliche Substanz aus Teilen zusammengesetzt sei, was ich schon (in Lehrs. 12 und Folges. zu Lehrs. 13) als widersinnig erwiesen habe. — Wer weiter die Sache recht überlegt, der wird merken, daß alle jene Ungereimtheiten (vorausgesetzt, daß sie wirklich alle ungereimt sind, worüber ich jetzt nicht streiten mag), aus denen man schließen will, daß die ausgedehnte Substanz endlich sei, keineswegs aus der bloßen Annahme einer unendlichen Größe folgen, sondern vielmehr aus der Annahme, daß eine unendliche Größe meßbar und aus endlichen Teilen zusammengesetzt sei; sie dürften daher aus den Widersinnigkeiten, die hieraus folgen, nichts weiter schließen, als daß eine unendliche Größe eben nicht meßbar sei und aus endlichen Teilen nicht zusammengesetzt sein könne. Ebendies habe ich oben bereits (Lehrs. 12 usw.) bewiesen. Das Geschoß, das jene gegen mich richten, trifft also in Wahrheit sie selbst.

Wenn sie nun aber aus dieser ihrer Widersinnigkeit schließen wollen, die ausgedehnte Substanz müsse endlich sein, so tun sie wahrlich dasselbe, wie wenn jemand sich einbildete, der Kreis habe die Eigenschaften des Vierecks, und dann daraus den Schluß zöge, der Kreis habe keinen Mittelpunkt, von dem aus alle zur Peripherie gezogenen Linien gleich sind. Denn sie denken sich die körperliche Substanz, die doch nur als unendlich, als einzig und unteilbar begriffen werden kann (s. die

Lehrs. 8, 5 und 12), diese denken sie als aus endlichen Teilen zusammengesetzt und vielfältig und teilbar, um dann daraus ihre Endlichkeit erschließen zu können. So wissen auch andere, die sich einbilden, eine Linie sei aus Punkten zusammengesetzt, Argumente zu finden, mittelst deren sie beweisen, daß eine Linie nicht ins Unendliche geteilt werden könne. Und in der Tat ist es nicht minder ungereimt, zu behaupten, daß die körperliche Substanz aus Körpern oder Teilen bestehe, als daß ein Körper aus Flächen, eine Fläche aus Linien und die Linien aus Punkten znsammengesetzt seien. Das müssen denn auch alle zugeben, die wissen, daß die klare Vernunft untrüglich ist, und insbesondere diejenigen, die einen leeren Raum verneinen. Denn ließe sich die körperliche Substanz so teilen, daß ihre Teile wirklich geschieden wären, warum sollte nicht ein Teil vernichtet werden können, während die übrigen wie vorher miteinander verbunden bleiben? Und warum müssen alle so zusammenpassen, daß es keinen leeren Raum gibt? Kann doch von Dingen, die tatsächlich voneinander geschieden sind, das eine ohne das andere sein und in seinem Zustande verbleiben. Da es also einen leeren Raum in der Natur nicht gibt (worüber anderswo), vielmehr alle Teile so zueinander stimmen müssen, daß es keinen gibt, so folgt auch hieraus, daß die Teile sich in Wirklichkeit nicht scheiden lassen, d. h. daß die körperliche Substanz, sofern sie Substanz ist, unteilbar ist.

Wenn nun aber jemand fragt, warum wir von Natur so geneigt sind, eine Größe in Teile zu zerlegen, so erwidere ich, daß Größe auf zweierlei Weise von uns gedacht wird: nämlich abstrakt — will sagen, der äußeren Erscheinung nach —, wenn wir sie uns [sinnlich] vorstellen, oder aber als Substanz, was durch die Erkenntnis allein geschieht. Wenn wir daher die Größe betrachten, wie sie in der Vorstellung sich findet — was wir oft und leicht tun —, so wird sie als endlich, teilbar und aus Teilen zusammengefügt erscheinen; fassen wir sie jedoch ins Auge, wie sie der Erkenntnis sich bietet, und begreifen wir sie als Substanz — was sehr schwierig ist —, dann wird sie, wie wir zur Genüge bewiesen haben, als unendlich, einzig und unteilbar erfunden. Dies wird allen, welche zwischen Vorstellen und Erkennen zu unterscheiden wissen, hinlänglich klar sein; zumal wenn man hierbei noch in Betracht zieht, daß die Materie überall die gleiche ist, und daß an ihr Teile sich bloß unterscheiden lassen, soweit man die Materie in verschiedener Weise erregt denkt, weshalb sich ihre Teile nur in bezug auf die Daseinsform, nicht aber auf das wirkliche Wesen unterscheiden lassen. Z. B. denken wir das Wasser als Wasser teilbar und seine Teile als voneinander trennbar; nicht aber sofern es körperliche Substanz ist; insofern kann es weder getrennt noch geteilt werden. Ferner, das Wasser, als Wasser, entsteht und vergeht; als Substanz dagegen entsteht es weder noch vergeht es.

Hiermit glaube ich auch auf die zweite Einrede geantwortet zu haben, da sich dieselbe gleichfalls darauf gründet, daß die Materie, als Substanz, teilbar und aus Teilen zusammengefügt sei. Aber auch sonst wüßte ich nicht, warum die Materie der göttlichen Natur unwürdig sein sollte: da es doch (nach Lehrs. 14) außer Gott keinerlei Substanz geben kann, von der sie leiden könnte. Alles, behaupte ich, ist in Gott, und alles, was geschieht, geschieht einzig und allein durch die Gesetze der unendlichen Gottesnatur und folgt aus der Notwendigkeit seines Wesens (wie ich gleich zeigen werde); man kann daher in keiner Weise behaupten, daß Gott von etwas anderem leide oder daß die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei; auch selbst wenn sie als teilbar angenommen würde, sobald man sie nur als ewig und unendlich anerkennt. — Doch für jetzt genug hiervon.

Sechzehnter Lehrsatz.

Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen (das ist: alles, was von einer unendlichen Erkenntnis erfaßt werden kann) folgen.

Beweis.

Dieser Lehrsatz muß jedem einleuchten, der bedenkt, daß der Verstand aus der gegebenen Begriffsbestimmung eines jeden Dinges mehrere Eigenschaften erschließt, die tatsächlich aus derselben (d. h. aus des

Dinges Wesen selbst) notwendig folgen, und zwar um so mehr Eigenschaften, je mehr Wirklichkeit die Begriffsbestimmung des Dinges ausdrückt, d. h.: je mehr Wirklichkeit das Wesen des bestimmten Dinges in sich schließt. Da nun die göttliche Natur unbedingt (absolut) unendlich viele Attribute hat (nach Begriffsbest. 6), deren jedes wiederum eine unendliche Wesenheit in seiner Art ausdrückt, so muß folglich aus ihrer Notwendigkeit unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen (d. h. also alles, was von einer unendlichen Erkenntnis erfaßt werden kann) notwendig folgen. — W. z. b. w.

Folgesatz 1.

Hieraus folgt, daß Gott die bewirkende Ursache aller Dinge ist, welche von dem unendlichen Verstande erfaßt werden können.

Folgesatz 2.

Es folgt zweitens, daß Gott Ursache durch sich selbst ist, nicht aber durch ein Hinzukommendes [Zufälliges].

Folgesatz 3.

Es folgt drittens, daß Gott unbedingt die erste Ursache ist.

Siebzehnter Lehrsatz.

Gott handelt lediglich nach den Gesetzen seiner Natur und von niemand gezwungen.

Beweis.

Daß aus der bloßen Notwendigkeit der göttlichen Natur oder (was dasselbe ist) lediglich aus den Gesetzen dieser Natur unendlich Vieles unbedingt folge, habe ich soeben in Lehrs. 16 gezeigt; und in Lehrs. 15 habe ich bewiesen, daß nichts ohne Gott sein noch gedacht werden kann, sondern daß alles in Gott ist; deshalb kann nichts außer ihm sein, von dem er zum Handeln bestimmt oder gezwungen würde, und daher handelt Gott lediglich nach den Gesetzen seiner Natur und von niemand gezwungen. — W. z. b. w.

Folgesatz 1.

Hieraus folgt erstens, daß es keine Ursache gibt, welche Gott von außen oder von innen antreibt, außer der Vollkommenheit seiner eigenen Natur.

Folgesatz 2.

Es folgt zweitens, daß Gott allein eine freie Ursache ist. Denn Gott allein existiert kraft der bloßen Notwendigkeit seiner Natur (nach Lehrs. 11 und Folges. 1 zu Lehrs. 14) und handelt nach der bloßen Notwendigkeit seiner Natur (nach vor. Lehrs.). Darum ist er allein (nach Begriffsbest. 7) eine freie Ursache. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Andere meinen, Gott sei deswegen eine freie Ursache, weil er ihrer Meinung nach bewirken kann, daß dasjenige, was aus seiner Natur folgt, wie ich sagte, d. h. was in seiner Gewalt steht, nicht geschehe oder von ihm nicht hervorgebracht werde. Aber das ist gerade so, wie wenn sie sagten, Gott könne bewirken, daß aus der Natur des Dreiecks nicht folge, daß dessen drei Winkel gleich zwei rechten seien; oder daß aus einer gegebenen Ursache keine Wirkung folge, was widersinnig ist. — Weiter werde ich unten ohne Hilfe dieses Lehrsatzes zeigen, daß zur Natur Gottes weder Verstand noch Wille gehört.

Ich weiß wohl, daß viele glauben, beweisen zu können, zur Natur Gottes gehöre der höchste Verstand und ein freier Wille; denn nichts Vollkommeneres — wie sie sagen — wüßten sie Gott beizulegen als dasjenige, was an uns selbst die höchste Vollkommenheit ist. Obgleich sie nun Gott als tatsächlich mit dem höchsten Verstande begabt denken, glauben sie doch nicht, daß er alles ausführen könne, was er wirklich denkt; denn damit, meinen sie, würde die Macht Gottes zerstört. Hätte Gott — so wird behauptet — alles, was in seinem Verstande ist, geschaffen, so könnte er ja nichts weiter mehr erschaffen, und das widerstreitet nach ihrer Meinung der Allmacht Gottes. Deshalb behaupten sie lieber, Gott sei gegen alles indifferent, und er erschaffe nichts anderes, als was er nach einem absoluten bestimmten Willen zu erschaffen beschlossen habe. — Ich glaube jedoch klar genug erwiesen zu haben (s. Lehrs. 16), daß aus der höchsten Macht Gottes oder seiner unendlichen Natur unendlich Vieles in unendlich vielen Formen, d. h. alles, mit Notwendigkeit geflossen ist, oder immer mit der gleichen Notwendigkeit folgt; in derselben Weise, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit folgt, daß dessen drei Winkel gleich zwei rechten sind. Daher ist

Gottes Allmacht von Ewigkeit her wirkend gewesen und wird in Ewigkeit in derselben Wirksamkeit verbleiben. Und auf diese Art wird die Allmacht Gottes — wenigstens nach meinem Dafürhalten — bei weitem vollkommener hingestellt. Ja, gerade die Gegner scheinen (wenn ich offen reden darf) Gottes Allmacht zu leugnen. Sie sind nämlich gezwungen zu gestehen, Gott denke unendlich Vieles als erschaffbar, was er doch niemals wird erschaffen können. Denn sonst — wenn er nämlich alles, was er denkt, erschüfe — würde er nach ihrer Anschauung seine Allmacht erschöpfen und sich unvollkommen machen. Um also Gott als vollkommen hinstellen zu können, sehen sie sich genötigt, zugleich behaupten zu müssen, er könne nicht alles bewirken, worauf seine Macht sich erstreckt. Ich glaube, daß keine Annahme sich erdenken ließe, die unsinniger wäre oder der Allmacht Gottes mehr widerspräche. —

Nun möchte ich hier noch einiges über Verstand und Wille sagen, die wir Gott gemeinhin zuerkennen: wenn nämlich Verstand und Wille zu Gottes ewigem Wesen gehören, so ist gewiß unter jedem dieser beiden Attribute etwas anderes zu verstehen, als was die Menschen gewöhnlich damit meinen. Denn Verstand und Wille, die Gottes Wesenheit ausmachen, müßten von unserem Verstand und Willen himmelweit verschieden sein und könnten höchstens dem Namen nach damit übereinstimmen; nicht anders, als das Sternbild Hund und das bellende Tier Hund einander gleichen. Ich will das also beweisen: Wenn der Verstand zur göttlichen Natur gehört, wird er nicht, wie der unserige, seiner Natur nach später (wie die meisten wollen) oder gleichzeitig mit den erkannten Dingen sein können, da ja Gott ursächlich allen Dingen vorangeht (nach Folges. 1 zu Lehrs. 16); vielmehr ist umgekehrt die Wahrheit und das wirkliche Wesen der Dinge deshalb so, wie es ist, weil es so im Verstande Gottes gedankenmäßig existiert. Darum ist Gottes Verstand, sofern er Gottes Wesen ausmachend gedacht wird, in Wahrheit die Ursache der Dinge, sowohl ihrem Wesen wie ihrem Dasein nach; was wohl auch diejenigen bemerkt haben, die behaupteten, Gottes Verstand, Wille und Macht sei ein und dasselbe. Da also der Verstand Gottes die einzige Ursache der Dinge ist, und zwar (wie gezeigt) sowohl ihres Wesens als auch ihres Daseins, so muß er selbst notwendig von ihnen sich unterscheiden sowohl hinsichtlich des Wesens als auch hinsichtlich der Existenz. Denn das Verursachte unterscheidet sich von seiner Ursache genau in dem, was es von der Ursache empfängt. Z. B. ein Mensch ist die Ursache der Existenz, nicht aber des Wesens eines anderen Menschen; dies ist eine ewige Wahrheit; deshalb können sie dem Wesen nach vollständig übereinstimmen, in der Existenz dagegen müssen sie voneinander unterschieden sein; und dementsprechend, wenn das Dasein des einen zu Ende ist, braucht das des anderen deshalb noch nicht zu Ende zu sein; wenn indessen das Wesen des einen zerstört und zunichte werden könnte, so würde auch das Wesen des anderen zerstört werden. Aus diesem Grunde muß ein Ding, das Ursache sowohl des Wesens als auch des Daseins einer Wirkung ist, sich von dieser Wirkung sowohl in Hinsicht des Wesens als auch in Hinsicht des Daseins unterscheiden. Nun ist aber Gottes Verstand die Ursache des Wesens sowohl wie auch des Daseins unseres Verstandes: folglich ist Gottes Verstand, sofern er das göttliche Wesen ausmachend gedacht wird, von unserem Verstande sowohl dem Wesen als auch der Existenz nach verschieden und kann höchstens im Namen mit ihm übereinstimmen — wie wir dartun wollten. — In betreff des Willens wird der Beweis in gleicher Weise geführt, wie leicht einzusehen.

Achtzehnter Lehrsatz.

Gott ist die inbleibende (immanente), nicht aber in anderes übergehende (transiente) Ursache aller Dinge.

Beweis.

Alles, was ist, ist in Gott und muß durch Gott gedacht werden (nach Lehrs. 15); und darum ist Gott (nach Folges. 1 zu Lehrs. 16) die Ursache aller Dinge, die in ihm sind. Dies das erste. — Sodann kann es außer Gott keine Substanz geben (nach Lehrs. 14), d. h. (nach Begriffsbest. 3) kein Ding, das außer Gott in sich ruhte. Dies das zweite. — Somit ist Gott die inbleibende, nicht die in anderes übergehende Ursache aller Dinge. — W. z. b. w.

Neunzehnter Lehrsatz.

Gott, oder alle Attribute Gottes sind ewig.

Beweis.

Denn Gott ist (nach Begriffsbest. 6) die Substanz, die (nach Lehrs. 11) notwendig existiert, d. h. (nach Lehrs. 7) zu deren Natur es gehört, zu existieren, oder — was dasselbe ist — aus deren Begriffsbestimmung folgt, daß sie existiert, und somit ist er (nach Begriffsbest. 8) ewig. Sodann ist unter Gottes Attributen dasjenige zu verstehen, was (nach Begriffsbest. 4) das Wesen der göttlichen Substanz ausdrückt, d. h. das, was zur Substanz gehört: eben dies, sage ich, müssen die Attribute selbst in sich schließen. Nun aber gehört zur Natur der Substanz (wie ich bereits aus Lehrs. 7 bewiesen habe) die Ewigkeit; folglich muß ein jedes der Attribute die Ewigkeit in sich schließen, und also sind sie alle ewig. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Dieser Lehrsatz erhellt aufs deutlichste auch aus der Art, wie ich (Lehrs. 11) die Existenz Gottes bewiesen habe; aus diesem Beweise, meine ich, ergibt sich, daß Gottes Existenz wie auch sein Wesen eine ewige Wahrheit ist. Weiter habe ich (Lehrs. 19 der „Prinzipien des Cartesius“ [1]) die Ewigkeit Gottes noch auf andere Weise bewiesen und brauche dies hier nicht zu wiederholen.

Zwanzigster Lehrsatz.

Gottes Existenz und sein Wesen sind ein und dasselbe.

Beweis.

Gott und alle seine Attribute sind (nach vor. Lehrs.) ewig, d. h. (nach Begriffsbest. 8) ein jedes seiner Attribute drückt die Existenz aus. Dieselben Attribute Gottes also, die (nach Begriffsbest. 4) Gottes ewiges Wesen darstellen, stellen zugleich seine ewige Existenz dar, d. h. eben dies, was das Wesen Gottes ausmacht, macht zugleich seine Existenz aus, und so ist diese und sein Wesen ein und dasselbe. — W. z. b. w.

Folgesatz 1.

Hieraus folgt erstens, daß Gottes Existenz, wie sein Wesen, eine ewige Wahrheit ist.

Folgesatz 2.

Es folgt zweitens, daß Gott, oder alle Attribute Gottes unveränderlich sind. Denn wenn sie sich hinsichtlich ihrer Existenz ändern würden, müßten sie sich auch (nach vor. Lehrs.) hinsichtlich ihres Wesens ändern, d. h. (wie sich von selbst versteht) aus wahren zu falschen werden, was ungereimt ist.

Einundzwanzigster Lehrsatz.

Alles, was aus der unbedingten (absoluten) Natur eines Attributes Gottes folgt, hat immer und als ein Unendliches existieren müssen, oder ist durch eben dieses Attribut ewig und unendlich.

Beweis.

Man denke sich — falls dies möglich und man diesen Satz bestreitet — daß etwas in einem Attribute Gottes aus dessen absoluter Natur folge, was endlich sei und eine begrenzte Existenz oder Dauer habe, z. B. die Idee Gottes im Denken. Nun ist das Denken, da es ja als Gottes Attribut angenommen wird, notwendig seiner Natur nach unendlich (nach Lehrs. 11). Sofern es dagegen die Idee Gottes hat, soll es der Voraussetzung nach endlich sein. Als endlich aber kann es (nach Begriffsbest. 2) nur gedacht werden, wenn es durch das Denken selbst begrenzt wird. Aber nicht durch das Denken, sofern es die Idee Gottes ausmacht, denn in dieser Hinsicht wird es ja als endlich vorausgesetzt: also durch das Denken, insofern es die Idee Gottes nicht ausmacht; dies aber muß (nach Lehrs. 11) notwendig existieren: es gibt also ein die Idee Gottes nicht ausmachendes Denken, und deshalb folgt aus Gottes Natur, sofern sie absolutes Denken ist, nicht notwendig die Idee Gottes (denn es wird als die Idee Gottes ausmachend und als sie nicht ausmachend gedacht). Dies ist aber gegen die Voraussetzung. Wenn daher die Idee Gottes im Denken oder irgend etwas (gleichgültig, was man annimmt, da ja der Beweis ein allgemeiner ist) in einem Attribute Gottes aus der Notwendigkeit der absoluten Natur dieses Attributes folgt, so muß es notwendig unendlich sein. Dies das erste, was zu beweisen war.

[1]) Eine frühere Schrift Spinozas. — Anm. des Übers.

Ferner kann etwas, das aus der Notwendigkeit der Natur eines Attributes in dieser Weise folgt, keine beschränkte Dauer haben. Bestreitet man dies, so nehme man an, es gebe in irgend einem Attribute Gottes ein Ding, das aus der Notwendigkeit der Natur eines Attributes folgt, z. B. die Idee Gottes im Denken, und von dieser nehme man dann an, daß sie einmal nicht existiert habe oder einmal nicht existieren werde. Da nun das Denken als Attribut Gottes vorausgesetzt wird, so muß es sowohl notwendig als auch unveränderlich existieren (nach Lehrs. 11 und Folges. 2 zu Lehrs. 20). So müßte über die Grenzen der Dauer der Idee Gottes hinaus (von der ja vorausgesetzt wird, sie sei einmal nicht dagewesen oder werde einmal nicht da sein) das Denken ohne die Idee Gottes existieren. Aber dies ist gegen die Voraussetzung, die da annimmt, daß, wenn das Denken gegeben, die Idee Gottes notwendig daraus folgt. Also kann die Idee Gottes im Denken oder etwas, das notwendig aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, keine beschränkte Dauer haben, sondern ist kraft eben dieses Attributes ewig. — Dies war das zweite. — Man beachte, daß das gleiche zu behaupten ist von jeglichem Dinge, das in irgend einem Attribute Gottes aus Gottes absoluter Natur mit Notwendigkeit folgt.

Zweiundzwanzigster Lehrsatz.

Alles, was aus einem Attribute Gottes folgt, sofern es in einer Daseinsweise gestaltet ist, die durch eben dies Attribut notwendig und unendlich existiert, muß gleichfalls notwendig und unendlich existieren.

Beweis.

Der Beweis dieses Satzes wird ebenso geführt wie der des vorigen.

Dreiundzwanzigster Lehrsatz.

Jede Daseinsform, die notwendig und unendlich existiert, hat notwendig erfolgen müssen entweder aus der absoluten Natur irgend eines Attributes Gottes oder aus irgend einem in einer notwendig und unendlich existierenden Daseinsweise gestalteten Attribute.

Beweis.

Die Daseinsform findet sich nämlich in einem anderen, durch das sie begriffen werden muß (nach Begriffsbest. 5), d. h. (nach Lehrs. 15) in Gott allein und kann bloß durch Gott begriffen werden. Wenn also eine Daseinsform als notwendig existierend und als unendlich gedacht wird, so muß dies beides notwendig erschlossen oder erfaßt werden aus einem Attribute Gottes, sofern dasselbe gedacht wird als Ausdruck der Unendlichkeit und Notwendigkeit des Existierens, oder (was nach Begriffsbest. 8 dasselbe ist) der Ewigkeit —, d. h. (nach Begriffsbest. 6 und Lehrs. 19) sofern man es absolut betrachtet. Eine Daseinsform also, die notwendig und unendlich existiert, hat aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes folgen müssen und dies zwar entweder unmittelbar (worüber Lehrs. 21) oder durch Vermittelung einer Daseinsweise, die aus dessen absoluter Natur folgt, d. h. (nach vor. Lehrs.) die sowohl notwendig als auch unendlich existiert. — W. z. b. w.

Vierundzwanzigster Lehrsatz.

Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schließt die Existenz nicht ein.

Beweis.

Erhellt aus Begriffsbest. 1. Denn das, dessen Natur (nämlich an sich betrachtet) die Existenz einschließt, ist Ursache seiner selbst und existiert aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur.

Folgesatz.

Daraus folgt, daß Gott nicht bloß die Ursache ist für den Anfang der Existenz der Dinge, sondern auch für deren Beharren in der Existenz, oder (um mich eines scholastischen Ausdruckes zu bedienen) daß Gott die Ursache des Seins der Dinge ist. Denn, mögen die Dinge existieren oder nicht existieren, sobald wir auf ihr Wesen achten, finden wir, daß dieses weder Existenz noch Dauer in sich schließt; folglich kann ihr Wesen weder Ursache ihrer Existenz noch ihrer Dauer sein, sondern nur Gott, zu dessen bloßer Natur es gehört, zu existieren (nach Folges. 1 zu Lehrs. 14).

Fünfundzwanzigster Lehrsatz.

Gott ist nicht nur die bewirkende Ursache des Daseins der

Dinge, sondern auch die ihres Wesens.

Beweis.

Verneint dies jemand, so ist also Gott nicht die Ursache des Wesens der Dinge; und somit kann (nach Grundſ. IV) das Wesen der Dinge ohne Gott begriffen werden: doch das ist (nach Lehrſ. 15) widersinnig. Also ist Gott die Ursache auch des Wesens der Dinge. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Dieser Satz folgt noch deutlicher aus Lehrſ. 16. Aus dem folgt nämlich, daß aus der gegebenen göttlichen Natur sowohl das Wesen der Dinge wie auch ihre Existenz notwendig geschlossen werden muß; und, um es mit einem Wort zu sagen, in dem Sinne, in welchem Gott die Ursache seiner selbst heißt, muß er auch die Ursache aller Dinge genannt werden; was sich noch deutlicher aus dem nächsten Folgesatze ergibt.

Folgesatz.

Die Einzeldinge sind nichts als Zustände (Affektionen) der Attribute Gottes, durch welche die Attribute Gottes in gewisser und beschränkter Weise ausgedrückt werden. — Der Beweis dafür erhellt aus Lehrſ. 15 und Begriffsbeſt. 5.

Sechsundzwanzigster Lehrsatz.

Ein Ding, das etwas zu wirken bestimmt ist, ist notwendig von Gott dazu bestimmt worden; und ein Ding, das von Gott nicht bestimmt worden, kann sich nicht selbst zum Wirken bestimmen.

Beweis.

Dasjenige, auf Grund dessen man von den Dingen sagt, sie seien bestimmt, etwas zu wirken, ist notwendig ein Positives (wie selbstverständlich); und daher ist sowohl von dessen Wesen wie auch von dessen Dasein Gott aus der Notwendigkeit seiner Natur die bewirkende Ursache (nach Lehrſ. 25 und 16); dies das erste. Woraus auch der zweite Teil des Satzes aufs deutlichste sich ergibt. Denn wenn ein Ding, das von Gott nicht bestimmt ist, sich selbst bestimmen könnte, wäre der erste Teil des Satzes falsch; was, wie wir zeigten, ungereimt ist.

Siebenundzwanzigster Lehrsatz.

Ein Ding, das von Gott bestimmt ist, etwas zu wirken, kann sich nicht selbst zu einem nicht-bestimmten machen.

Beweis.

Dieser Lehrsatz erhellt aus dem dritten Grundsatze.

Achtundzwanzigster Lehrsatz.

Jedes Einzelding oder jegliches Ding, das endlich ist und eine beschränkte Existenz hat, kann nicht existieren und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum Existieren und Wirken bestimmt wird von einer anderen Ursache, die ebenfalls endlich ist und eine beschränkte Existenz hat: und diese Ursache wiederum kann auch nicht existieren und zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer anderen, die gleichfalls endlich ist und eine beschränkte Existenz hat, zum Existieren und Wirken bestimmt wird, und so fort ins Endlose.

Beweis.

Was zum Existieren und Wirken bestimmt ist, ist von Gott so bestimmt (nach Lehrſ. 26 und Folgeſ. zu Lehrſ. 24). Was aber endlich ist und eine beschränkte Existenz hat, hat von der absoluten Natur eines göttlichen Attributs nicht hervorgebracht werden können, da alles, was aus der absoluten Natur eines Attributs Gottes folgt, unendlich und ewig ist (nach Lehrſ. 21). Es mußte also aus Gott oder einem seiner Attribute folgen, sofern dieses als in irgend eine Daseinsform gebracht angesehen wird; denn außer der Substanz und ihren Daseinsformen gibt es nichts (nach Grundſ. 1 und Begriffsbeſt. 3 und 5), und die Daseinsformen sind (nach Folgeſ. zu Lehrſ. 25) nichts als Zustände der Attribute Gottes. Aber aus Gott oder einem seiner Attribute, sofern dieses in eine Daseinsweise gebracht ist, die ewig und unendlich ist, konnte es auch nicht folgen (nach Lehrſ. 22). Es mußte also entstehen oder zum Existieren und Wirken bestimmt werden von Gott oder einem seiner Attribute, sofern dieses endlich ist und eine beschränkte

Existenz hat. Dies war das erste. — Sodann mußte wiederum diese Ursache oder diese Daseinsform (aus demselben Grunde, aus dem wir bereits den ersten Teil unseres Satzes bewiesen haben) bestimmt werden von einer anderen, die gleichfalls endlich ist und ein beschränktes Dasein hat, und wiederum diese letzte (aus gleichem Grunde) von einer anderen und so fort (aus nämlichem Grunde) ins Endlose. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Da gewisse Dinge von Gott unmittelbar hervorgebracht werden mußten, nämlich diejenigen, welche aus seiner absoluten Natur notwendig folgen, und durch deren Vermittlung dann die anderen, die doch auch letztlich ohne Gott weder sein noch gedacht werden können, so folgt hieraus erstens, daß Gott die absolut nächste Ursache der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge ist; nicht aber, wie man sich ausdrückt, die in ihrer Gattung nächste Ursache. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Ursache weder sein noch gedacht werden (nach Lehrs. 15 und Folges. zu Lehrs. 24). Es folgt zweitens, daß Gott nicht eigentlich die entfernte Ursache der Einzeldinge genannt werden kann, es sei denn etwa, um diese von jenen, die er unmittelbar hervorbrachte, oder besser: die aus seiner absoluten Natur folgen, zu unterscheiden. Denn unter einer entfernten Ursache verstehen wir eine solche, die mit der Wirkung in keiner Weise verknüpft ist. Aber alles, was ist, ist in Gott, und hängt von Gott so ab, daß es ohne ihn weder sein noch gedacht werden kann.

Neunundzwanzigster Lehrsatz.

In der Natur der Dinge gibt es nichts Zufälliges; sondern alles ist aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur heraus bestimmt, auf eine gewisse Weise zu existieren und zu wirken.

Beweis.

Alles, was ist, ist in Gott (nach Lehrs. 15): Gott aber kann nicht ein zufälliges Ding genannt werden, denn er existiert (nach Lehrs. 11) notwendig, nicht aber zufällig. Ferner sind die Daseinsformen der göttlichen Natur aus dieser ebenfalls notwendig und nicht zufällig gefolgt (nach Lehrs. 16), und zwar entweder sofern die göttliche Natur als absolut (nach Lehrs. 21), oder sofern sie auf gewisse Weise zum Handeln bestimmt gedacht wird (nach Lehrs. 27). Ferner ist Gott nicht nur die Ursache dieser Daseinsformen, sofern sie einfach existieren (nach Folges. zu Lehrs. 24), sondern auch (nach Lehrs. 26), sofern sie als zu einer Wirksamkeit bestimmt betrachtet werden. Sind sie von Gott (nach demselben Lehrsatz) nicht bestimmt worden, so ist es ihnen unmöglich, nicht bloß zufällig, sich selbst zu bestimmen; und umgekehrt, wenn sie von Gott bestimmt sind, ist es (nach Lehrs. 27) unmöglich, nicht aber zufällig, sich selbst zu nicht bestimmten zu machen. — Demnach ist alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur heraus bestimmt, nicht bloß in Hinsicht auf die Existenz, sondern auch auf die gewisse Art des Existierens und Wirkens. Ein Zufälliges aber gibt es nicht. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Bevor ich weitergehe, möchte ich hier erklären, was wir unter wirkende Natur (natura naturans) und was unter gewirkter Natur (natura naturata) zu verstehen haben, — oder vielmehr nur daran erinnern. Denn ich glaube, es geht schon aus dem Bisherigen hervor, daß wir unter wirkender Natur das zu verstehen haben, was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, die ewiges und unendliches Wesen ausdrücken, d. h. (nach Folges. 1 zu Lehrs. 14 und Folges. 2 zu Lehrs. 17) Gott, sofern er als freie Ursache betrachtet wird. Unter gewirkter Natur verstehe ich alles dasjenige, was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes oder eines jeden von Gottes Attributen folgt, d. h. alle Daseinsformen der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge betrachtet werden, die in Gott sind und ohne Gott weder sein noch gedacht werden können.

Dreißigster Lehrsatz.

Der Verstand [die Erkenntnis], ob in Wirklichkeit endlich oder in Wirklichkeit unendlich, muß Gottes Attribute und Gottes Zustände umfassen, und nichts anderes.

Beweis.

Eine wahre Idee muß übereinstimmen mit ihrem Gegenstande (nach Grundſ. VI), d. h. (wie ſich von ſelbſt verſteht) dasjenige, was im Verſtande gedankenmäßig enthalten iſt, muß notwendig in der Natur vorhanden ſein: nun gibt es aber (nach Folgeſ. 1 zu Lehrſ. 14) nur eine Subſtanz, nämlich Gott; und keine anderen Zuſtände (nach Lehrſ. 15) als ſolche, die in Gott ſind, und die (nach demſelben Lehrſatz) ohne Gott weder ſein noch gedacht werden können; alſo muß der Verſtand, ob in Wirklichkeit endlich oder unendlich, Gottes Attribute und Gottes Zuſtände umfaſſen, und nichts anderes. — W. z. b. w.

Einunddreißigſter Lehrſatz.

Der Verſtand [die Erkenntnis] als wirklicher — mag er endlich oder unendlich ſein — wie auch der Wille, die Begierde, die Liebe uſw. müſſen zur gewirkten Natur, nicht aber zur wirkenden gerechnet werden.

Beweis.

Unter Verſtand nämlich verſtehe ich (wie ſelbſtverſtändlich) nicht das abſolute Denken, ſondern nur eine gewiſſe Daſeinsform (modus) des Denkens [Bewußtſeins], welche Daſeinsform ſich von anderen, als: Begierde, Liebe uſw. unterſcheidet und ſomit (nach Begriffsbeſt. 5) durch das abſolute Denken begriffen werden muß; ſie muß nämlich (nach Lehrſ. 15 und Begriffsbeſt. 6) durch ein Attribut Gottes, das das ewige und unendliche Weſen des Denkens ausdrückt, ſo gedacht werden, daß ſie ohne es weder ſein noch begriffen werden könnte. Daher muß der Verſtand (nach Erläut. zu Lehrſ. 29) zur gewirkten Natur gerechnet werden, nicht aber zur wirkenden, — wie auch die übrigen Daſeinsformen des Denkens [Bewußtſeins]. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Der Grund, weshalb ich hier vom Verſtande als wirklichem (aktuellem) rede, iſt nicht, weil ich etwa einräumte, daß es einen Verſtand der Möglichkeit (der Potenz) nach gäbe; ſondern weil ich jede Unklarheit zu vermeiden wünſche, darum wollte ich bloß über eine von uns ganz klar erfaßte Sache reden, nämlich vom Verſtehen ſelbſt, das von uns klarer erfaßt wird als alles andere. Denn wir können nichts verſtehen, was nicht zur vollkommeneren Erkenntnis des Verſtehens beitrüge.

Zweiunddreißigſter Lehrſatz.

Der Wille kann nicht eine freie Urſache genannt werden, ſondern nur eine notwendige.

Beweis.

Der Wille iſt nur eine gewiſſe Daſeinsform des Denkens [Bewußtſeins] ebenſo wie der Verſtand; und daher kann (nach Lehrſ. 28) jedes einzelne Wollen nur da ſein und zum Wirken beſtimmt werden, wenn es von einer anderen Urſache beſtimmt wird und dieſe wieder von einer anderen und ſo weiter ins Endloſe. Wird nun der Wille als unendlich angenommen, ſo muß er ebenfalls zum Daſein und zum Wirken von Gott beſtimmt werden, nicht ſofern dieſer die abſolut unendliche Subſtanz iſt, ſondern ſofern er ein Attribut hat, das das unendliche und ewige Weſen des Denkens ausdrückt (nach Lehrſ. 23). Auf welche Weiſe alſo der Wille gedacht wird, ob als endlich oder unendlich, fordert er eine Urſache, durch die er zum Daſein und zum Wirken beſtimmt wird; folglich kann er (nach Begriffsbeſt. 7) nicht freie Urſache genannt werden, ſondern nur notwendige oder gezwungene. — W. z. b. w.

Folgeſatz 1.

Hieraus folgt erſtens, daß Gott nicht aus Freiheit des Willens wirkt.

Folgeſatz 2.

Es folgt zweitens, daß Wille und Verſtand zur Natur Gottes ſich verhalten, wie Bewegung und Ruhe und überhaupt wie alles Natürliche, das (nach Lehrſ. 29) von Gott zum Daſein und Wirken auf gewiſſe Weiſe beſtimmt werden muß. Denn der Wille bedarf, wie alles übrige, einer Urſache, von der er beſtimmt wird, auf gewiſſe Weiſe zu ſein und zu wirken. Und wennauch aus einem gegebenen Willen oder Verſtand unendlich vieles folgt, ſo kann man deshalb doch ebenſowenig ſagen, Gott handle aus Freiheit des Willens, als man wegen deſſen, was aus Bewegung und Ruhe folgt — denn auch daraus folgt unendlich vieles —, ſagen kann, er handle aus Freiheit der Bewegung und Ruhe. Demnach gehört der Wille nicht mehr zu

Gottes Natur, wie alles andere Natürliche, sondern er verhält sich zu ihr genau so wie Bewegung und Ruhe und alles übrige, das — wie ich zeigte — aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt und von ihr zum Dasein und Wirken auf gewisse Weise bestimmt wird.

Dreiunddreißigster Lehrsatz.

Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie tatsächlich hervorgebracht worden sind.

Beweis.

Denn alle Dinge sind aus der gegebenen Natur Gottes notwendig erfolgt (nach Lehrs. 16), und kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken (nach Lehrs. 29). Könnten daher die Dinge von anderer Natur sein oder auf andere Weise zum Wirken bestimmt werden, so daß die Ordnung der Natur eine andere wäre, so könnte ja auch die Natur Gottes eine andere sein, als sie tatsächlich ist; und mithin müßte (nach Lehrs. 11) jene andere ebenfalls existieren, und folglich könnte es zwei oder mehrere Götter geben, was (nach Folges. 1 zu Lehrs. 14) widersinnig ist. Eben darum konnten die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung usw. — W. z. b. w.

Erläuterung 1.

Da ich hiermit sonnenklar gezeigt habe, daß es durchaus nichts in den Dingen gibt, weswegen sie zufällige genannt werden könnten, will ich noch mit wenigen Worten auseinandersetzen, was wir unter zufällig zu verstehen haben; doch vorher über notwendig und unmöglich. — Ein Ding heißt notwendig entweder im Hinblick auf sein Wesen oder in bezug auf seine Ursache. Denn die Existenz eines Dinges folgt entweder notwendig aus dessen Wesen und Begriffsbestimmung oder aus einer gegebenen bewirkenden Ursache. Aus eben diesen Gründen heißt ein Ding unmöglich: weil nämlich entweder das Wesen oder die Begriffsbestimmung desselben einen Widerspruch in sich schließt oder keine äußere Ursache gegeben ist, die bestimmt wäre, ein solches Ding hervorzubringen. — Zufällig aber heißt ein Ding aus keinem anderen Grunde, als mit Rücksicht auf einen Mangel unserer Erkenntnis. Denn ein Ding, von dem wir nicht wissen, ob sein Wesen einen Widerspruch in sich schließt, oder von dem wir zwar gewiß wissen, daß es keinen Widerspruch einschließt, über dessen Existenz wir jedoch mit Sicherheit nichts behaupten können, weil die Ordnung seiner Ursachen uns verborgen ist, — ein solches Ding kann uns niemals weder als notwendig noch als unmöglich erscheinen, und darum nennen wir es entweder zufällig oder möglich.

Erläuterung 2.

Aus dem Vorhergehenden geht klar hervor, daß die Dinge in höchster Vollkommenheit von Gott hervorgebracht sind, da sie ja aus der gegebenen vollkommensten Natur notwendig erfolgt sind. — Dadurch wird Gott nicht einer Unvollkommenheit geziehen; da doch gerade seine Vollkommenheit uns zu dieser Behauptung zwang. Ja, es würde aus der gegenteiligen Behauptung klar folgen (wie ich eben gezeigt habe), daß Gott nicht höchst vollkommen sei; weil wir nämlich, wenn die Dinge auf andere Weise hervorgebracht wären, Gott eine andere Natur beilegen müßten, verschieden von derjenigen, welche wir auf Grund der Betrachtung des vollkommensten Seins gezwungen sind ihm zuzuschreiben. — Indessen zweifle ich nicht, daß viele diese Ansicht als ungereimt verwerfen und keine Lust haben, sie näher zu erwägen, und zwar lediglich aus dem Grunde, weil sie gewohnt sind, Gott eine andere Freiheit beizulegen, sehr verschieden von derjenigen, die wir (nach Begriffsbest. 7) vorgetragen haben: nämlich einen absoluten Willen. Indessen zweifle ich auch nicht, daß, wenn sie über die Sache nachsinnen und die Reihe meiner Beweise genau in Erwägung ziehen wollten, sie schließlich eine solche Freiheit, wie sie sie Gott jetzt beilegen, nicht nur als verkehrt, sondern auch als ein großes Hemmnis für die Wissenschaft gänzlich verwerfen würden. Es ist nicht nötig, hier zu wiederholen, was ich in der Erläuterung zu Lehrs. 17 gesagt habe. Doch will ich jenen zuliebe noch zeigen, daß, selbst zugegeben, der Wille gehöre zum Wesen Gottes, nichtsdestoweniger aus Gottes Vollkommenheit folgt, daß die Dinge in keiner anderen Weise noch Ordnung von Gott geschaffen werden konnten.

Es wird dies leicht aufgezeigt werden können, wenn wir zuvor betrachten, was die Gegner selbst zugeben, nämlich daß es von Gottes Beschluß und Willen allein abhängt, daß ein jedes Ding ist, was es ist. Denn sonst wäre Gott nicht die Ursache aller Dinge. Ferner daß alle Beschlüsse Gottes von Ewigkeit her von Gott selbst unverbrüchlich festgesetzt waren. Denn sonst würde Gott der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit geziehen werden. Da es nun in der Ewigkeit kein Wann, kein Vor und Nach gibt: so folgt hieraus, nämlich aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß Gott niemals etwas anderes beschließen könne, noch jemals beschließen konnte, oder: daß Gott weder vor seinen Beschlüssen gewesen ist, noch auch ohne diese sein kann. Aber, so sagen die Gegner, auch angenommen, Gott hätte eine andere Natur der Dinge hervorgebracht, oder er hätte von Ewigkeit her etwas anderes über die Natur und ihre Ordnung beschlossen, so würde daraus doch noch keine Unvollkommenheit für Gott folgen. — Allein, indem sie so sprechen, räumen sie zugleich ein, Gott könne seine Beschlüsse ändern. Denn, wenn Gott über die Natur und ihre Ordnung anders beschlossen hätte, als er beschlossen hat, d. h. wenn er hinsichtlich der Natur anders gewollt und gedacht hätte, dann hätte er notwendig einen anderen Verstand haben müssen, als er jetzt hat, und auch einen anderen Willen, als er ihn jetzt hat. Und wenn man Gott einen anderen Verstand und einen anderen Willen beilegen darf ohne jegliche Änderung seines Wesens und seiner Vollkommenheit: aus welchem Grunde sollte er nicht auch jetzt seine Beschlüsse über die geschaffenen Dinge ändern und nichtsdestoweniger gleich vollkommen bleiben können? In bezug auf sein Wesen und seine Vollkommenheit ist es ja gleichgültig, auf welche Weise sein Verstand und sein Wille hinsichtlich der erschaffenen Dinge und ihrer Ordnung gedacht wird. — Sodann geben alle mir bekannten Philosophen zu, daß es in Gott keinen möglichen (potentiellen) Verstand, sondern nur einen wirklichen (aktuellen) gibt; da aber sowohl sein Verstand als auch sein Wille von seinem Wesen nicht verschieden sind, wie ebenfalls alle zugeben, so folgt daraus auch, daß, wenn Gott einen anderen Verstand in Wirklichkeit gehabt hätte und einen anderen Willen, auch sein Wesen notwendig ein anderes wäre, und weiter (wie ich zu Anfang geschlossen habe), wenn die Dinge anders von Gott hervorgebracht wären, als sie es jetzt sind, so müßte Gottes Verstand und sein Wille, d. h. (wie zugegeben) sein Wesen, ein anderes sein, — was widersinnig ist.

Da also die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung hervorgebracht werden konnten und die Wahrheit dieser Behauptung aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt, so kann gewiß keine gesunde Vernunft uns überreden zu glauben, Gott habe nicht alles, was in seinem Verstande ist, mit derselben Vollkommenheit, womit er es gedacht, erschaffen wollen. — Indessen wird man sagen, in den Dingen sei weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit, sondern das, was in ihnen ist, dessentwegen sie vollkommen oder unvollkommen sind, gut oder schlecht genannt werden, hänge vom Willen Gottes allein ab; und daher hätte Gott, wenn er gewollt hätte, bewirken können, daß das, was jetzt Vollkommenheit ist, höchste Unvollkommenheit wäre, und umgekehrt. — Allein, was hieße dies anders, als offen behaupten, Gott, der das, was er will, notwendig denkt, könne durch seinen Willen bewirken, daß er die Dinge auf andere Weise denke, als er sie tatsächlich denkt; und das wäre (wie ich eben gezeigt) eine große Ungereimtheit. Demnach kann ich den Beweis folgendermaßen gegen jene selbst kehren: Alles hängt von Gottes Gewalt ab; sollten also die Dinge anders sich verhalten können, so müßte auch notwendig Gottes Wille anders sich verhalten; Gottes Wille aber kann sich nicht anders verhalten — wie ich aus der Vollkommenheit Gottes aufs deutlichste erwiesen habe. Folglich können auch die Dinge nicht anders sich verhalten.

Gleichwohl erkläre ich diese Ansicht, welche alles einem gewissen [moralisch] gleichgültigen (indifferenten) Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutdünken alles abhängen läßt, als weniger von der Wahrheit abweichend denn die Ansicht derer, die da behaupten, Gott tue alles im Hinblick auf das Gute. Denn diese scheinen etwas außer Gott anzunehmen, das von Gott nicht

abhängt, auf das Gott beim Handeln wie auf ein Vorbild hinschaut, oder dem er wie auf ein bestimmtes Ziel zustrebt. Dies heißt wahrlich nichts anderes, als Gott dem Fatum unterwerfen, — das Unsinnigste, das man von Gott behaupten kann, der, wie wir zeigten, die erste und einzige freie Ursache ist sowohl vom Wesen aller Dinge wie auch von ihrer Existenz. Ich brauche also mit der Widerlegung dieser Unsinnigkeit keine Zeit zu vergeuden.

Vierunddreißigster Lehrsatz.

Gottes Macht ist sein Wesen selbst.

Beweis.

Denn aus der bloßen Notwendigkeit des göttlichen Wesens folgt, daß Gott die Ursache seiner selbst (nach Lehrs. 11) und (nach Lehrs. 16 und dessen Folges.) aller Dinge ist. Folglich ist die Macht Gottes, kraft deren er selbst und alles ist und handelt, sein eigenes Wesen selbst. — W. z. b. w.

Fünfunddreißigster Lehrsatz.

Alles, was wir als in Gottes Macht seiend denken, ist notwendig.

Beweis.

Was immer nämlich in Gottes Macht steht, muß (nach vor. Lehrs.) in seinem Wesen so enthalten sein, daß es daraus notwendig folgt, und ist also notwendig. — W. z. b. w.

Sechsunddreißigster Lehrsatz.

Es existiert nichts, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung folgte.

Beweis.

Alles, was existiert, drückt Gottes Natur oder Wesen auf eine gewisse und begrenzte Weise aus (nach Folges. zu Lehrs. 25), d. h. (nach Lehrs. 34), alles, was existiert, drückt die Macht Gottes, die aller Dinge Ursache ist, auf eine gewisse und begrenzte Weise aus; deshalb muß aus allem irgend eine Wirkung folgen. — W. z. b. w.

Anhang.

Damit habe ich die Natur Gottes und seine Eigenschaften entwickelt, nämlich: Daß er notwendig existiert; daß er einzig ist; daß er vermöge der bloßen Notwendigkeit seiner Natur ist und handelt; daß und in welcher Weise er die freie Ursache aller Dinge ist; daß alles in Gott ist und von ihm so abhängt, daß nichts ohne ihn sein noch gedacht werden kann; und endlich daß alles von Gott vorherbestimmt ist, nicht zwar durch Freiheit des Willens oder ein absolutes Gutdünken, sondern durch Gottes absolute Natur oder unendliche Macht. Auch habe ich bei jeder gegebenen Gelegenheit die Vorurteile, die der Auffassung meiner Beweise im Wege stehen konnten, wegzuräumen gesucht.

Da jedoch nicht wenig andere Vorurteile bleiben, welche ebenso, ja in ganz besonderem Maße hindern konnten und können, daß die Menschen die Verkettung der Dinge in der von mir entwickelten Weise zu erfassen vermögen, hielt ich es der Mühe wert, diese Vorurteile hier einer Prüfung durch die Vernunft zu unterziehen. Und da alle Vorurteile, die ich hier behandeln will, von dem einen abhängen, nämlich daß die Menschen gewöhnlich annehmen, alle Dinge in der Natur handelten, wie sie selber, um eines Zweckes willen, ja auch von Gott mit aller Bestimmtheit behaupten, er lenke alles zu einem bestimmten Zwecke hin — sagen sie doch, Gott habe alles um des Menschen willen gemacht, den Menschen aber, auf daß er ihm diene —, so will ich vor allem dies eine Vorurteil in Erwägung ziehen, indem ich erstens die Ursache aufsuche, warum die meisten in diesem Vorurteile sich befriedigt fühlen und alle von Natur so geneigt sind, es zu hegen. Sodann werde ich dessen Unrichtigkeit nachweisen und endlich aufzeigen, wie hieraus die Vorurteile über Gut und Bös, Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit und andere dieser Art entstanden sind.

Hier ist jedoch nicht der Ort, dies aus der Natur des menschlichen Geistes abzuleiten; es wird genügen, wenn ich zugrunde lege, was jedermann anerkennen muß, nämlich, daß alle Menschen ohne Kenntnis der Ursachen der Dinge zur Welt kommen und daß alle den Trieb haben, ihren Nutzen zu suchen und sich dessen wohlbewußt sind. Denn daraus folgt erstens, daß die Menschen sich für frei halten, da sie sich eben ihres Wollens und ihres Triebes bewußt

sind und an die Ursachen, von denen sie zum Begehren und Wollen bestimmt werden, nicht einmal im Traume denken, weil sie dieselben nicht kennen. — Es folgt zweitens, daß die Menschen alles um eines Zweckes willen tun, nämlich um des Nutzens willen, den sie anstreben; daher kommt es, daß sie von den vollbrachten Dingen nur die Zweckursachen zu wissen trachten und zufrieden sind, sobald sie diese erfahren haben: sie haben keine Veranlassung, sich weitere Fragen vorzulegen. Können sie diese Zwecke aber nicht von jemand anderem in Erfahrung bringen, so bleibt ihnen nichts übrig, als sich an sich selbst zu wenden und an die Zwecke zu denken, von denen sie selbst zu ähnlichem bestimmt zu werden pflegen, und so beurteilen sie die Sinnesweise eines anderen notwendig nach ihrer eigenen. Da sie ferner in sich und außer sich eine Menge Mittel vorfinden, die zur Erreichung ihres Nutzens nicht wenig beitragen, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, Kräuter und Tiere zur Nahrung, die Sonne zum Leuchten, das Meer Fische zu ernähren usw., so ist es gekommen, daß sie alles in der Natur als Mittel zu ihrem eigenen Nutzen ansehen. Und weil sie wissen, daß jene Mittel von ihnen vorgefunden, nicht aber hergestellt sind, haben sie Veranlassung genommen, zu glauben, irgend ein anderer sei es, der jene Mittel zu ihrem Nutzen bereitet habe. Denn nachdem sie die Dinge als Mittel betrachteten, konnten sie nicht glauben, daß diese sich selbst gemacht hätten, sondern aus den Mitteln, die sie sich selbst herzustellen pflegen, mußten sie schließen, es gäbe einen oder mehrere mit menschlicher Freiheit begabte Lenker der Natur, welche alles für sie besorgt und alles zu ihrem Nutzen geordnet hätten. Und ebenso mußten sie die Sinnesart dieser Lenker, da sie niemals etwas darüber vernommen hatten, nach ihrer eigenen Sinnesart beurteilen; und infolgedessen behaupteten sie, die Götter lenkten alles zum Nutzen der Menschen, um die Menschen sich zu verpflichten und von ihnen die höchsten Ehren in Empfang zu nehmen. So ist es gekommen, daß jeder eine besondere Art der Gottesverehrung nach seinem Sinne sich ausgedacht hat, damit Gott ihn mehr als alle anderen lieben und die ganze Natur zum Nutzen seiner blinden Begierde und unersättlichen Habsucht lenken möge. So hat sich dies Vorurteil in Aberglaube verwandeln und in den Seelen tiefe Wurzeln geschlagen; dies war der Grund, weshalb jeder sich die größte Mühe gab, von allen Dingen die Zweckursachen zu erkennen und zu erklären. — Aber indem man zu zeigen suchte, daß die Natur nichts vergebens (d. h. was nicht zum Nutzen der Menschen wäre) tue, scheint man nichts anderes gezeigt zu haben, als daß die Natur und die Götter ebenso wahnwitzig seien wie die Menschen. Man sehe doch nur, wohin die Sache schließlich führte! Unter so vielem Nützlichen in der Natur mußte man nicht wenig Schädliches entdecken: Stürme, Erdbeben, Krankheiten und dgl.; und diese, behauptete man, kämen daher, weil die Götter über die ihnen von den Menschen angetanen Beleidigungen oder über die in ihrem Dienste begangenen Sünden zürnten. Und obgleich die Erfahrung dem täglich widersprach und durch unzählige Beispiele zeigte, daß Nützliches und Schädliches Frommen wie Nichtfrommen unterschiedslos begegne, ließen sie deswegen von dem eingewurzelten Vorurteile dennoch nicht ab: denn es war ihnen leichter, dies zu dem anderen Unerkannten, dessen Nutzen sie nicht einsahen, zu zählen und so ihren bestehenden und angeborenen Zustand der Unwissenheit zu erhalten, als jenes ganze Gebäude einzureißen und ein neues zu erdenken. Daher erklärten sie es für ausgemacht, daß das Absehen der Götter die menschliche Fassungskraft weit übersteige: was sicherlich allein schon hätte bewirken können, daß die Wahrheit dem Menschengeschlecht in Ewigkeit verborgen geblieben wäre, wenn nicht die Mathematik, die sich nicht mit Zwecken, sondern lediglich mit Wesen und Eigenschaften der Figuren beschäftigt, den Menschen eine andere Wahrheitsnorm kundgetan hätte. Und neben der Mathematik könnten noch weitere Ursachen aufgezeigt werden — sie hier aufzuzählen ist überflüssig —, welche es ermöglicht haben, daß die Menschen auf diese allgemeinen Vorurteile aufmerksam wurden und zur wahren Erkenntnis der Dinge gelangt sind.

Hiermit habe ich den ersten Punkt, den ich besprechen wollte, genügend auseinander-

gesetzt. — Um nun aber zu beweisen, daß die Natur sich keinen Zweck vorgesetzt habe, und daß alle Zweckursachen nichts weiter als menschliche Einbildungen seien, bedarf es nicht vieler Worte. Ich glaube, es ergibt sich hinlänglich sowohl aus den Grundlagen und Ursachen, aus denen ich den Ursprung dieses Vorurteils abgeleitet habe, als auch aus dem Lehrs. 16 und den Folgesätzen zu Lehrs. 32 und überdies aus all den Sätzen, in denen ich dargelegt habe, daß alles in der Natur nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit und höchsten Vollkommenheit vor sich geht. Doch möchte ich noch hinzufügen, daß jene Lehre vom Zweck die Natur gänzlich auf den Kopf stellt. Denn was in Wahrheit Ursache ist, sieht sie als Wirkung an, und umgekehrt. Sodann macht sie das der Natur nach Frühere zum Späteren. Und endlich verkehrt sie das Höchste und Vollkommenste zum Unvollkommensten. Denn (die ersten beiden Punkte lasse ich beiseite, weil sie an sich klar sind) wie aus den Lehrsätzen 21, 22 und 23 feststeht, ist diejenige Wirkung am vollkommensten, die von Gott unmittelbar hervorgebracht wird, und je mehr vermittelnder Ursachen etwas zu seiner Hervorbringung bedarf, desto unvollkommener ist es. Wenn aber die Dinge, die unmittelbar von Gott hervorgebracht sind, aus dem Grunde gemacht wären, damit Gott seinen Zweck erreiche, so wären notwendig die letzten, um derentwillen die ersten gemacht sind, von allen die vorzüglichsten. — Sodann hebt jene Lehre die Vollkommenheit Gottes auf: denn, sobald Gott um eines Zweckes willen handelt, erstrebt er notwendig etwas, das er entbehrt. Und obwohl die Theologen und Metaphysiker zwischen Bedürfniszweck und Assimilationszweck unterscheiden, so gestehen sie doch, daß Gott alles um seinetwillen, nicht aber der zu schaffenden Dinge wegen getan habe, da sie außer Gott nichts vor der Schöpfung angeben können, dessentwegen Gott handeln sollte; und daher sind sie gezwungen einzugestehen, es habe Gott an dem, wofür er die Mittel herrichten wollte, gefehlt, und er habe es begehrt, — wie an sich klar ist.

Es darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß die Anhänger dieser Lehre, welche im Angeben der Zwecke der Dinge ihren Geist leuchten lassen wollten, eine neue Beweisführung aufgebracht haben, nämlich die Zurückführung nicht aufs Unmögliche, sondern auf die Unwissenheit; ein Zeichen, daß ihnen kein anderes Beweismittel für ihre Lehre zu Gebote stand. Ist z. B. ein Stein von einem Dache jemand auf den Kopf gefallen und hat ihn getötet, so beweisen sie auf folgende Art, daß der Stein gefallen sei, um den Menschen zu töten: Wäre der Stein nicht nach dem Willen Gottes zu eben dem Zwecke heruntergefallen, wie konnten da so viele Umstände (oft kommen ja viele zusammen) durch Zufall zusammentreffen? Man antwortet vielleicht, es sei so gekommen, weil der Wind wehte, und weil jener Mensch gerade dort vorbeiging. Sie aber werden nicht ablassen: Warum wehte der Wind gerade damals? Warum ist jener Mensch gerade zu jener Zeit dort vorübergegangen? Antwortet man wiederum, der Wind habe sich damals erhoben, weil das Meer tags zuvor bei noch ruhigem Wetter in Bewegung geriet, und der Mensch sei von einem Freunde eingeladen worden; so werden sie, des Fragens kein Ende, abermals einwenden: Warum aber kam das Meer in Bewegung? Warum war der Mensch gerade um jene Zeit eingeladen? — und so werden sie nicht aufhören, weiter nach den Ursachen der Ursachen zu fragen, bis man seine Zuflucht zum Willen Gottes, d. h. zur Freistatt der Unwissenheit (ignorantiae asylum), genommen hat. — So auch staunen sie, wenn sie den Bau des menschlichen Körpers betrachten, und schließen — weil sie die Ursache von so viel Kunst nicht kennen — derselbe sei nicht auf mechanischem Wege, sondern durch göttliches oder übernatürliches Können gebildet und so eingerichtet, daß kein Teil dem anderen zuwider sei. Daher kommt es, daß wer nach den wahren Ursachen der Wunder sucht, und bemüht ist, die natürlichen Dinge als Wissender zu verstehen, nicht als Einfältiger sie anzustaunen, allenthalben für einen Ketzer und Gottlosen gehalten und verschrien wird von denjenigen, die das Volk gleichsam als die Dolmetscher der Natur und der Götter sklavisch verehrt. Ist diesen doch bekannt, daß mit der Unwissenheit auch das Staunen, d. h. das einzige Mittel, das sie besitzen, um ihre Beweise zu führen und ihr Ansehen zu behaupten, aufhört. — Doch ich verlasse dieses

und gehe über zu dem, was ich an dritter Stelle hier zu behandeln mir vorgenommen habe.

Nachdem die Menschen sich einmal eingeredet hatten, daß alles, was da geschieht, ihretwegen geschehe, so mußten sie bei jedem Dinge dasjenige als die Hauptsache beurteilen, was ihnen am nützlichsten war, und alles das als das Wertvollste schätzen, was am angenehmsten auf sie wirkte. Daher mußten sie denn, um die Natur der Dinge zu erklären, Begriffe bilden, wie Gut, Bös, Ordnung, Verwirrung, Warm, Kalt, Schönheit, Häßlichkeit; und daraus, daß sie sich für frei halten, sind die Begriffe entstanden Lob und Tadel, Vergehen und Sünde — doch will ich diese letzteren erst weiter unten behandeln, nachdem ich über die menschliche Natur geredet; jene dagegen möchte ich hier kurz erläutern.

Alles, was zum Wohlbefinden und zur Verehrung Gottes beiträgt, haben die Menschen gut, alles was dem entgegengesetzt ist, haben sie bös genannt. Und weil diejenigen, welche die Natur der Dinge nicht verstehen, nichts von den Dingen selbst aussagen, sondern sie nur [sinnlich] vorstellen und das Vorstellungsvermögen für den Verstand nehmen, darum glauben sie in ihrer Unkenntnis der Dinge und deren Natur unerschütterlich an eine Ordnung der Dinge. Denn, wenn die Dinge so beschaffen sind, daß wir sie mit unserer Vorstellung leicht fassen können, sobald sie uns durch die Sinne vergegenwärtigt werden, und infolgedessen uns ihrer leicht zu erinnern vermögen, nennen wir sie wohlgeordnet; im anderen Falle sagen wir, sie seien schlecht geordnet oder verworren. Und weil uns das, was wir uns leicht vorstellen können, vor allem anderen angenehm ist, darum ziehen die Menschen die Ordnung der Verwirrung vor, als ob Ordnung etwas in der Natur selbst wäre, auch abgesehen von unserem Vorstellen. Sie sagen auch, Gott habe alles wohlgeordnet geschaffen und schreiben auf diese Weise, ohne es zu wissen, Gott Vorstellungsvermögen zu, falls sie nicht vielleicht meinen sollten, Gott habe, Sorge tragend für das menschliche Vorstellungsvermögen, alle Dinge so eingerichtet, wie sie am leichtesten vorgestellt werden könnten; sie werden sich auch nicht weiter darüber aufhalten, daß unendlich vieles vorhanden ist, was unsere Vorstellungskraft weit übersteigt, und sehr vieles, was sie ihrer Schwäche wegen in Verwirrung bringt. — Doch genug hiervon.

Auch die übrigen Begriffe sind weiter nichts als Arten des Vorstellens, durch welche die Vorstellungskraft auf verschiedene Weise erregt wird, und trotzdem werden sie von den Unwissenden als die hauptsächlichsten Attribute der Dinge angesehen, weil sie, wie bereits bemerkt, alle Dinge als um ihretwegen gemacht glauben: so nennen sie die Natur eines Dinges gut oder schlecht, gesund oder faul und verdorben, je nachdem sie von ihm erregt werden. Z. B., wenn die Bewegung, die die Nerven von den Gegenständen empfangen, die mit den Augen wahrgenommen werden, zum Wohlbefinden beiträgt, so werden die auf uns einwirkenden Gegenstände schön genannt; die aber die entgegengesetzte Bewegung hervorrufen, häßlich. Was durch die Nase den Sinn erregt, heißt wohlriechend oder übelriechend; durch die Zunge, süß oder bitter, schmackhaft oder unschmackhaft usf.; durch den Tastsinn, hart oder weich, rauh oder glatt usw. Von solchen, die das Gehör reizen, gehe, sagt man, ein Geräusch aus, ein Ton oder eine Harmonie, welch letztere die Menschen derart außer sich brachte, daß sie glaubten, Gott selbst ergötze sich an einer Harmonie. Ja es gibt sogar Philosophen, welche fest überzeugt sind, daß die Bewegungen der Himmelskörper eine Harmonie erzeugen. — Das alles beweist deutlich, daß jedermann nach der Beschaffenheit seines Gehirnes über die Dinge geurteilt oder vielmehr die Erregungen seiner Vorstellungskraft für die Dinge selbst genommen hat. Darum ist es kein Wunder (um dies beiläufig zu bemerken), daß unter den Menschen nach unserer Erfahrung so viele Streitigkeiten entstanden sind und daraus dann schließlich der Skeptizismus. Denn, obgleich die menschlichen Körper in vielem übereinstimmen, so weichen sie doch in dem meisten voneinander ab, und so erscheint oft etwas dem einen gut, was dem anderen schlecht, dem einen geordnet, was dem anderen verworren, diesem angenehm, was jenem unangenehm und so in allem übrigen; doch gehe ich darüber hinweg, weil hier der Ort nicht ist,

es ausführlich zu behandeln, und auch weil jeder genug Erfahrung darüber besitzt. Sind doch in aller Munde die Sprichwörter: So viel Köpfe, so viel Sinne; Jeder hat genug an seinem eigenen Kopf; Die Geschmäcke sind so verschieden als die Köpfe. Diese Sprüche zeigen zur Genüge, daß die Menschen je nach der Anlage ihres Gehirns über die Dinge urteilen und sie vielmehr vorstellen als erkennen. Denn hätten sie die Dinge erkannt, so würden diese — wie die Mathematik bezeugt — sie alle wenn nicht für sich einnehmen, so doch mindestens überzeugen.

Wir sehen also, daß alle Begriffe, mit denen die Menge die Natur zu erklären pflegt, nur Arten der Vorstellung sind, daß sie nicht die Natur der Dinge, sondern bloß den Zustand des Vorstellungsvermögens ansagen; und weil sie Namen haben wie von wirklich außerhalb der Vorstellung vorhandenen Wesenheiten, so nenne ich sie nicht Vernunftdinge, sondern Vorstellungsdinge. — So lassen sich alle Beweisgründe, welche gegen mich aus derlei Begriffen hergenommen werden, leicht zurückschlagen.

Viele pflegen auch so zu argumentieren: Wenn alles aus der Notwendigkeit der vollkommensten Natur Gottes erfolgt ist, woher kommen dann so viele Unvollkommenheiten in der Natur? Als: Faulwerden der Dinge bis zum Übelriechen, Häßlichkeit bis zum Ekel, die Unordnung, das Böse, die Sünde usw. Aber, wie gesagt, sie lassen sich leicht widerlegen. Denn die Vollkommenheit der Dinge ist ausschließlich nach ihrer Natur und Kraft einzuschätzen, und folglich sind die Dinge nicht mehr oder weniger vollkommen, weil sie irgend einen der menschlichen Sinne entzücken oder beleidigen, weil sie der menschlichen Natur zusagen oder ihr widerstreiten. — Denen aber, welche fragen, warum Gott nicht alle Menschen so geschaffen habe, daß sie von der Vernunft allein sich leiten ließen, antworte ich nur dies: weil er Stoff genug hatte, alles zu schaffen vom höchsten Grade der Vollkommenheit bis zum niedrigsten; oder um mich noch eigentlicher auszudrücken: weil die Gesetze seiner Natur so umfassend waren, daß sie ausreichten, alles hervorzubringen, was von einem unendlichen Verstande gedacht werden kann — wie ich im Lehrs. 16 bewiesen habe.

Dies die Vorurteile, die ich hier anführen wollte. Sind noch welche dieser Art übrig, so werden sie von jedermann bei einigem Nachsinnen berichtigt werden können.

II.

Von der Natur und dem Ursprunge des Geistes.

Ich gehe nun über zur Erklärung dessen, was aus Gottes, d. h. des ewigen und unendlichen Seins, Wesen notwendig folgen muß. Zwar nicht alles kann ich behandeln: muß doch unendlich vieles auf unendlich viele Arten aus ihm folgen, wie ich in Lehrs. 16 des ersten Teiles bewiesen habe, sondern nur dasjenige, was uns zur Erkenntnis des menschlichen Geistes und seiner höchsten Glückseligkeit gleichsam an der Hand hinführen kann.

Begriffsbestimmungen.

1. Unter Körper verstehe ich eine Daseinsform (modus), welche das Wesen Gottes, sofern es als ausgedehntes [räumliches] Ding betrachtet wird, auf gewisse und begrenzte Weise ausdrückt (s. den Folges. zu Lehrs. 25 im ersten Teile).

2. Zum Wesen eines Dinges gehört dasjenige, mit dessen Setzung das Ding notwendig gesetzt wird, und mit dessen Aufhebung das Ding notwendig aufgehoben wird; oder dasjenige, ohne welches das Ding, und umgekehrt, welches ohne das Ding weder sein noch begriffen werden kann.

3. Unter Idee verstehe ich einen Begriff des Geistes, den der Geist bildet, weil er ein denkendes [bewußtes] Ding ist.

Erklärung. Ich sage lieber „Begriff" als „Wahrnehmung", weil das Wort „Wahrnehmung" anzudeuten scheint, daß der Geist von seinem Gegenstande leide; während „Begriff" mehr eine Tätigkeit des Geistes auszudrücken scheint.

4. Unter einer vollentsprechenden (adäquaten) Idee verstehe ich eine Idee, die — an sich und ohne Beziehung zum Objekt betrachtet — alle Eigenschaften oder inneren Merkmale einer wahren Idee hat.

Erklärung. Ich sage „inneren", um auszuschließen, was äußerlich ist, nämlich die Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstande.

5. Dauer ist eine unbestimmte Fortsetzung der Existenz.

Erklärung. Ich sage „unbestimmt", weil sie durch die eigene Natur des existierenden Dinges keineswegs bestimmt werden kann, und ebensowenig durch die bewirkende Ursache, die zwar die Existenz des Dinges notwendig setzt, nicht aber aufhebt.

6. Unter Wirklichkeit (Realität) und Vollkommenheit verstehe ich ein und dasselbe.

7. Unter Einzeldingen verstehe ich Dinge, die endlich sind und ein begrenztes Dasein haben. Wenn mehrere Individuen in einer Tätigkeit so zusammenwirken, daß alle zugleich die Ursache einer Wirkung sind, so betrachte ich sie alle insofern als ein Einzelding.

Grundsätze.

I. Das Wesen des Menschen schließt nicht notwendige Existenz ein; d. h., nach der Ordnung der Natur kann es ebensowohl geschehen, daß dieser und jener Mensch existiert, wie daß er nicht existiert.

II. Der Mensch denkt [hat Bewußtsein].

III. Daseinsformen des Denkens [Bewußtseins], als: Liebe, Begierde, oder welche sonst mit dem Namen eines Seelenaffektes bezeichnet werden, gibt es nur, wenn es in demselben Individuum eine Idee des geliebten, be-

gehrten usw. Dinges gibt. Eine Idee dagegen kann es geben, selbst wenn es sonst keine andere Daseinsform des Denkens [Bewußtseins] gibt.

IV. Wir empfinden einen gewissen Körper [den Leib], wie er auf vielerlei Arten erregt wird.

V. Keine anderen Einzeldinge, außer Körpern und Daseinsformen des Denkens, empfinden wir und nehmen wir wahr.

(Die Voraussetzungen s. hinter Lehrs. 13.)

Erster Lehrsatz.

Das Denken [Bewußtsein] ist ein Attribut [eine wesentliche Eigenschaft] Gottes, oder: Gott ist ein denkendes Ding.

Beweis.

Die einzelnen Gedanken, oder dieser und jener Gedanke, sind Daseinsformen, die Gottes Natur auf gewisse und begrenzte Weise ausdrücken (nach Folges. zu Lehrs. 25, Teil I). Es kommt also Gott (nach Begriffsbest. 5, T. I) ein Attribut zu, dessen Begriff alle einzelnen Gedanken in sich schließen, und durch welches sie auch begriffen werden. Folglich ist das Denken eines von den unendlich vielen Attributen Gottes, das Gottes ewiges und unendliches Wesen ausdrückt (s. Begriffsbest. 6, T. I), oder: Gott ist ein denkendes Ding. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Es erhellt dieser Satz auch daraus, daß wir ein unendliches denkendes Wesen uns denken können. Denn je mehreres ein denkendes Wesen denken kann, um so mehr Wirklichkeit [Realität] oder Vollkommenheit enthält dasselbe, nach unserem Begriff; ein Wesen also, welches unendlich vieles auf unendliche Weisen denken kann, ist notwendig an Kraft des Denkens unendlich. Da wir also, das Denken allein ins Auge fassend, ein unendliches Wesen uns denken, so ist das Denken (nach den Begriffsbest. 4 und 6, T. I) notwendig eines von den unendlichen Attributen Gottes, — wie wir dartun wollten.

Zweiter Lehrsatz.

Die [räumliche] Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder: Gott ist ein [räumlich] ausgedehntes Ding.

Beweis.

Der Beweis dieses Lehrsatzes wird ebenso geführt wie der des vorigen.

Dritter Lehrsatz.

In Gott gibt es notwendig eine Idee sowohl von seinem Wesen, als auch von alle dem, was aus seinem Wesen notwendig folgt.

Beweis.

Denn Gott kann (nach Lehrs. 1 dieses Teiles) unendlich vieles auf unendlich viele Weisen denken, oder (was dasselbe ist, nach Lehrs. 16, T. I) er kann die Idee seines Wesens und alles dessen bilden, was notwendig aus derselben folgt. Nun aber ist alles, was in Gottes Macht steht, notwendig (nach Lehrs. 35, T. I), also gibt es notwendig eine solche Idee, und zwar (nach Lehrs. 15, T. I) ausschließlich in Gott. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Die große Menge versteht unter Gottes Macht den freien Willen Gottes und sein Recht auf alles, was ist und was eben deshalb gemeinhin als zufällig angesehen wird. Sagt man doch, Gott habe die Gewalt, alles zu zerstören und in nichts zu verwandeln. Ferner vergleicht man sehr oft Gottes Macht mit der Macht der Könige. Doch haben wir dies in den Folgesätzen 1 und 2 zu Lehrs. 32, T. I widerlegt und in Lehrs. 16 des I. Teils gezeigt, daß Gott mit derselben Notwendigkeit handelt, mit der er sich selbst erkennt, d. h.: so wie aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt (wie alle einstimmig annehmen), daß Gott sich selbst erkennt, so folgt auch mit derselben Notwendigkeit, daß Gott unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen tut. Sodann haben wir in Lehrs. 34, T. I gezeigt, daß Gottes Macht nichts sei als Gottes tätiges Wesen; und darum ist es uns gleich unmöglich zu begreifen, daß Gott nicht handle, wie daß er nicht sei. — Wenn ich dies weiter verfolgen dürfte, könnte ich hier ferner dartun, daß jene Macht, welche die große Menge Gott andichtet, nicht bloß eine menschliche ist — woraus zu ersehen, daß Gott von der großen Menge als Mensch

oder nach dem Bilde eines Menschen gedacht wird —, sondern sogar Ohnmacht in sich schließt. Doch ich möchte über denselben Gegenstand nicht so oft mich auseinandersetzen. Ich bitte nur den Leser immer und immer wieder, er möge, was im I. Teile von Lehrs. 16 an bis zum Schluß hierüber gesagt ist, wiederholt erwägen. Denn niemand wird das, was ich will, richtig auffassen können, wenn er sich nicht ernstlich hütet, Gottes Macht mit der menschlichen Macht oder dem Rechte der Könige zu vermengen.

Vierter Lehrsatz.

Die Idee Gottes, aus welcher unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen folgt, kann nur eine einzige sein.

Beweis.

Der unendliche Verstand umfaßt nichts außer den Attributen Gottes und seinen Zuständen (nach Lehrs. 30, T. I). Nun aber ist Gott einzig (nach Folges. 1 zu Lehrs. 14, T. I). Also kann die Idee Gottes, aus der unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen folgt, auch nur eine einzige sein. — W. z. b. w.

Fünfter Lehrsatz.

Das wirkliche Sein der Ideen erkennt Gott als Ursache an nur sofern er als denkendes Ding betrachtet, und nicht sofern er durch ein anderes Attribut erklärt wird. D. h.: die Ideen sowohl der Attribute Gottes wie die der Einzeldinge erkennen nicht die Gegenstände selbst oder die wahrgenommenen Dinge als bewirkende Ursache an, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Ding ist.

Beweis.

Der Satz erhellt zwar aus Lehrs. 3 d. Ts., denn dort schlossen wir, Gott könne die Idee seines Wesens und alles dessen, was aus ihm notwendig folgt, allein deshalb bilden, weil Gott ein denkendes Ding ist, nicht aber deshalb, weil er der Gegenstand (Objekt) seiner Idee ist. Darum erkennt das wirkliche Sein der Ideen Gott als Ursache an, sofern er ein denkendes Ding ist. — Der Satz kann aber noch anders so bewiesen werden: Das wirkliche Sein der Ideen ist eine Daseinsform des Denkens (wie an sich klar), d. h. (nach Folges. zu Lehrs. 25, T. I) eine Daseinsform, die die Natur Gottes, sofern er ein denkendes Ding ist, auf gewisse Weise ausdrückt, und also (nach Lehrs. 10, T. I) den Begriff keines anderen Attributes Gottes einschließt und infolgedessen (nach Grunds. IV, T. I) die Wirkung keines anderen Attributes als des Denkens ist. Somit anerkennt das wirkliche Sein der Ideen Gott als Ursache nur, sofern er als denkendes Ding angesehen wird. — W. z. b. w.

Sechster Lehrsatz.

Die Daseinsformen eines jeden Attributes haben Gott zur Ursache nur sofern er unter jenem Attribute betrachtet wird, dessen Daseinsformen sie sind, nicht aber sofern er unter irgend einem anderen Attribute betrachtet wird.

Beweis.

Denn ein jedes Attribut wird durch sich selbst ohne ein anderes begriffen (nach Lehrs. 10, T. I). Darum schließen die Daseinsformen jedes Attributes den Begriff ihres Attributes, nicht aber den eines anderen in sich; und so haben sie (nach Grunds. IV, T. I) Gott zur Ursache nur sofern er unter jenem Attribute, dessen Daseinsformen sie sind, nicht aber sofern er unter irgend einem anderen betrachtet wird. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß das wirkliche Sein der Dinge, welche keine Daseinsform des Denkens sind, nicht darum aus der göttlichen Natur folgt, weil sie die Dinge vorher erkannt hat; vielmehr folgen die gegenständlichen Dinge aus ihren Attributen und werden aus ihnen geschlossen auf dieselbe Weise und mit eben derselben Notwendigkeit, wie nach unseren Ausführungen die Ideen aus dem Attribut des Denkens folgen.

Siebenter Lehrsatz.

Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

Beweis.

Dies erhellt aus Grunds. IV, T. I, denn die Idee jedes Verursachten hängt ab von der Erkenntnis der Ursache, deren Wirkung es ist.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß Gottes Macht zum Denken seiner wirklichen Macht zum Handeln gleich ist. D. h.: alles, was aus der unendlichen Natur Gottes nach außen folgt, das alles folgt in Gott gedankenmäßig aus der Idee Gottes in der nämlichen Ordnung und der gleichen Verknüpfung.

Erläuterung.

Ehe wir weitergehen, müssen wir uns hier ins Gedächtnis rufen, was wir oben aufgezeigt haben, nämlich daß alles, was vom unendlichen Verstande als das Wesen der Substanz ausmachend erfaßt werden kann, nur zu einer einzigen Substanz gehört, und folglich, daß die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz ein und dieselbe Substanz ist, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribut aufgefaßt wird. So ist auch die Daseinsform der Ausdehnung und die Idee dieser Daseinsform ein und dasselbe Ding, aber auf zweierlei Art ausgedrückt. Dies scheinen einige Hebräer gleichsam wie im Nebel geschaut zu haben, da sie nämlich behaupten, Gott, Gottes Verstand, und die von ihm erkannten Dinge seien ein und dasselbe. Z. B. ein in der Natur existierender Kreis und die Idee des existierenden Kreises, die gleichfalls in Gott ist, ist ein und dieselbe Sache, durch verschiedene Attribute erklärt, und daher mögen wir die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens oder unter irgend einem beliebigen anderen begreifen: immer werden wir eine und dieselbe Ordnung, oder eine und dieselbe Verknüpfung der Ursachen, d. h. dieselbe Aufeinanderfolge der Dinge auffinden. — Aus keinem anderen Grunde habe ich gesagt, Gott sei die Ursache der Idee, beispielsweise des Kreises, nur sofern er ein denkendes Ding ist, und des Kreises selbst nur sofern er ein ausgedehntes Ding ist, als deswegen weil das wirkliche Sein der Idee des Kreises nur durch eine andere Daseinsform des Denkens als seine nächste Ursache, und diese wieder durch eine andere und so fort ins Endlose erfaßt werden kann; so daß, solange die Dinge als Daseinsformen des Denkens betrachtet werden, wir die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen durch das Attribut des Denkens allein zu erklären haben; und sofern sie als Daseinsformen der Ausdehnung betrachtet werden, auch die Ordnung der ganzen Natur durch das bloße Attribut der Ausdehnung erklärt werden muß. Ebenso verstehe ich es mit den anderen Attributen. Also ist Gott wahrhaft die Ursache der Dinge, wie sie an sich sind, sofern er aus unendlich vielen Attributen besteht. — Klarer kann ich dies gegenwärtig nicht auseinandersetzen.

Achter Lehrsatz.

Die Ideen der Einzeldinge oder Daseinsformen, die nicht existieren, müssen in der unendlichen Gottesidee so einbegriffen sein, wie die wirklichen Wesenheiten der Einzeldinge oder Daseinsformen in den Attributen Gottes enthalten sind.

Beweis.

Dieser Satz erhellt aus dem vorigen; noch deutlicher aber ist er aus der vorigen Erläuterung zu verstehen.

Folgesatz.

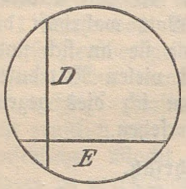
Hieraus folgt, daß, solange die Einzeldinge nur existieren sofern sie in Gottes Attributen einbegriffen sind, auch ihr gedankenmäßiges Sein oder ihre Ideen nur existieren sofern die unendliche Gottesidee existiert. Und sobald von den Einzeldingen gesagt wird, sie existierten nicht nur sofern sie in Gottes Attributen einbegriffen sind, sondern auch sofern sie als dauernd bezeichnet werden, schließen ihre Ideen auch die Existenz ein, um derentwillen gesagt wird, daß sie dauern.

Erläuterung.

Sollte jemand zur besseren Erläuterung ein Beispiel wünschen, so kann ich freilich keines geben, das die Sache, von der ich hier rede, und die nun einmal einzigartig ist, vollentsprechend erklärte. Doch will ich versuchen, sie zu beleuchten, so gut es geht.

Der Kreis ist von solcher Natur, daß die Rechtecke aus den Segmenten aller in ihm sich schneidenden geraden Linien einander gleich sind; daher sind im Kreise unendlich viele einander gleiche Rechtecke enthalten: gleichwohl kann man von keinem derselben sagen, es existiere, außer sofern

der Kreis existiert; auch von der Idee eines dieser Rechtecke kann nur insofern gesagt werden, daß sie existiert, als sie in der Idee des Kreises einbegriffen ist. Nun denke man sich, von jenen unendlich vielen Rechtecken existierten nur zwei, nämlich die aus den Segmenten der Linien E und D. Jetzt existieren ihre Ideen nicht bloß sofern sie lediglich in der Idee des Kreises einbegriffen sind, sondern überdies sofern sie die Existenz jener Rechtecke in sich schließen; daher ihr Unterschied von den Ideen der übrigen Rechtecke.



Neunter Lehrsatz.

Die Idee eines wirklich daseienden Einzeldinges hat Gott zur Ursache nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er betrachtet wird als bewegt (affiziert) durch eine andere Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges, dessen Ursache ebenfalls Gott ist sofern er durch eine andere dritte bewegt wird, und so fort ins Endlose.

Beweis.

Die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges ist eine einzelne Daseinsform des Denkens und von den übrigen unterschieden (nach Folges. und Erläut. zu Lehrsatz 8 d. Ts.); und also hat sie (nach Lehrsatz 6 d. Ts.) Gott zur Ursache nur sofern er ein denkendes Ding ist. Nicht jedoch (nach Lehrs. 28, T. I) sofern er ein absolut denkendes Ding ist, sondern sofern er als von einer anderen Daseinsform des Denkens bewegt betrachtet wird; und von dieser ist Gott wiederum Ursache nur sofern er durch eine andere erregt ist, und so fort ins Endlose. Nun aber ist die Ordnung und Verknüpfung der Ideen (nach Lehrs. 7 d. Ts.) dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen; folglich ist für eine einzelne Idee eine andere Idee, oder Gott sofern er als durch eine andere Idee bewegt betrachtet wird, die Ursache, und auch für diese wiederum sofern er durch eine andere bewegt wird, und so fort ins Endlose. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Von allem, was im Einzelgegenstand einer jeden Idee vor sich geht, gibt es in Gott eine Erkenntnis nur sofern er eine Idee eben dieses Gegenstandes hat.

Beweis.

Von allem, was im Gegenstande einer jeden Idee vorgeht, davon gibt es in Gott eine Idee (nach Lehrs. 3 d. Ts.), nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er als durch eine andere Idee eines Einzeldinges bewegt betrachtet wird (nach dem vorigen Lehrs.); aber die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist (nach Lehrs. 7 d. Ts.) dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge; also wird die Erkenntnis dessen, was in irgend einem Einzelgegenstande geschieht, in Gott sein nur sofern er eine Idee eben dieses Gegenstandes hat. — W. z. b. w.

Zehnter Lehrsatz.

Zum Wesen des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz, oder: die Substanz macht nicht die Wirklichkeit des Menschen aus.

Beweis.

Denn das Sein der Substanz schließt die notwendige Existenz in sich (nach Lehrsatz 7, T. I). Wenn also zum Wesen des Menschen das Sein der Substanz gehörte, so würde demnach mit der Substanz notwendig auch der Mensch gegeben sein (nach Begriffsbest. 2 d. Ts.), und folglich würde der Mensch notwendig existieren, was (nach Grundf. I d. Ts.) widersinnig ist. Folglich usw. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Dieser Lehrsatz läßt sich auch aus Lehrs. 5, T. I beweisen, wonach es nämlich keine zwei Substanzen von der gleichen Natur gibt. Da nun doch mehrere Menschen existieren können, so ist dasjenige, was die Wirklichkeit des Menschen ausmacht, nicht das Sein der Substanz. — Außerdem erhellt der Satz aus den übrigen Eigenschaften der Substanz, daß die Substanz nämlich ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, unteilbar usw. ist, — wie jeder leicht einzusehen vermag.

Folgesatz.

Daraus folgt, daß das Wesen des Menschen aus gewissen Daseinsweisen der Attribute Gottes zustande kommt. Denn

das Sein der Substanz gehört (nach vor. Lehrs.) nicht zum Wesen des Menschen. Somit ist es (nach Lehrs. 15, T. I) etwas, das in Gott ist, und das ohne Gott weder sein noch begriffen werden kann; oder (nach Folges. zu Lehrs. 25, T. I) ein Zustand, oder eine Daseinsform, die die Natur Gottes auf gewisse und begrenzte Weise ausdrückt.

Erläuterung.

Sicherlich muß jeder zugeben, daß nichts ohne Gott sein, noch begriffen werden kann. Denn allgemein wird anerkannt, Gott sei die einzige Ursache aller Dinge sowohl ihrem Wesen wie ihrer Existenz nach; d. h. Gott ist nicht nur, wie man zu sagen pflegt, die Ursache der Dinge hinsichtlich ihres Werdens, sondern auch hinsichtlich ihres Seins. Dabei aber behaupten die meisten, zum Wesen eines Dinges gehöre dasjenige, ohne welches das Ding weder sein noch begriffen werden könne, und glauben daher entweder, die Natur Gottes gehöre zum Wesen der geschaffenen Dinge, oder die geschaffenen Dinge könnten ohne Gott sein oder begriffen werden, — oder vielmehr sie sind sich selbst nicht recht klar darüber. Die Ursache hiervon ist, glaube ich, die, daß sie den richtigen Gang des Philosophierens nicht eingehalten haben. Denn die göttliche Natur, die sie vor allem anderen hätten in Betracht ziehen müssen, da sie sowohl der Erkenntnis wie der Natur nach das erste ist, hielten sie in der Reihe der Erkenntnis für das letzte, und die Dinge, die man die Sinnesobjekte nennt, hielten sie für die ersten von allen; woher es denn kam, daß sie bei der Betrachtung der natürlichen Dinge an nichts weniger dachten als an die göttliche Natur und als sie nachher zur Betrachtung der göttlichen Natur sich anschickten, an nichts weniger denken konnten, als an ihre ersten Phantasiegebilde — auf die sie die Erkenntnis der natürlichen Dinge aufgebaut hatten —, weil sie ihnen selbstverständlich zur Erkenntnis der göttlichen Natur nichts helfen konnten; und so ist es nicht zu verwundern, wenn sie sich da und dort selbst widersprechen. — Doch ich will dies lassen. Denn mein Absehen war hier ja nur, den Grund anzugeben, warum ich die Erklärung nicht verwendet habe, daß zum Wesen eines Dinges dasjenige gehöre, ohne das das Ding weder sein noch begriffen werden kann; nämlich weil die Einzeldinge ohne Gott weder sein noch begriffen werden können und dennoch Gott zu ihrem Wesen nicht gehört. Vielmehr habe ich gesagt, dasjenige mache notwendig das Wesen eines Dinges aus, mit dessen Setzung auch das Ding gesetzt, mit dessen Aufhebung auch das Ding aufgehoben wird, oder: dasjenige, ohne welches das Ding, und umgekehrt, welches ohne das Ding weder sein noch begriffen werden kann.

Elfter Lehrsatz.

Das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines wirklich daseienden Einzeldinges.

Beweis.

Das Wesen des Menschen besteht (nach Folges. zum vor. Lehrs.) aus gewissen Daseinsformen der Attribute Gottes; nämlich (nach Grunds. II d. Ts.) aus Daseinsformen des Denkens, deren aller Idee (nach Grunds. III d. Ts.) von Natur früher ist; ist diese gegeben, so müssen die übrigen Daseinsformen — denen gegenüber nämlich die Idee von Natur früher ist — in demselben Individuum vorhanden sein (nach dem gleichen Grundsatze); und demnach ist die Idee das erste, was das Sein des menschlichen Geistes ausmacht. Jedoch nicht die Idee eines nicht existierenden Dinges. Denn dann könnte (nach Folges. zu Lehrs. 8 d. Ts.) die Idee selbst nicht existierend genannt werden; es wird also die Idee des wirklich daseienden Dinges sein. Aber nicht eines unendlichen Dinges. Denn ein unendliches Ding muß (nach Lehrs. 21 und 22, T. I) immer notwendig existieren; aber dies wäre (nach Grunds. I d. Ts.) widersinnig; folglich ist das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, die Idee eines wirklich daseienden Einzeldinges. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß der menschliche Geist ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist. Wenn wir also sagen, der menschliche Geist nimmt dieses oder jenes wahr, so sagen wir nichts anderes, als daß Gott — nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird, oder sofern er

das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht — diese oder jene Idee hat; und sagen wir, Gott habe diese oder jene Idee, nicht bloß sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern sofern er zugleich mit dem menschlichen Geiste die Idee eines anderen Dinges hat, dann sagen wir, der menschliche Geist erfasse ein Ding nur zum Teil oder nichtentsprechend (inadäquat).

Erläuterung.

Hier werden ohne Zweifel die Leser stutzen, und es wird ihnen mancherlei einfallen, was dem entgegensteht, und daher bitte ich sie, langsamen Schrittes mit mir vorwärts zu gehen und nicht eher ein Urteil zu fällen, bis sie alles gelesen haben.

Zwölfter Lehrsatz.

Alles, was im Gegenstande der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, geschieht, muß vom menschlichen Geiste erfaßt werden, oder: es wird im Geiste notwendig eine Idee dieses Dinges geben, d. h.: wenn der Gegenstand der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ein Körper ist, so wird in diesem Körper nichts geschehen können, was vom Geiste nicht wahrgenommen würde.

Beweis.

Von allem nämlich, was im Gegenstande irgend einer Idee geschieht, davon gibt es notwendig eine Erkenntnis in Gott (nach Folges. zu Lehrs. 9 d. Ts.), sofern er als bewegt durch die Idee dieses Gegenstandes angesehen wird, d. h. (nach Lehrs. 11 d. Ts.) sofern er den Geist eines Dinges ausmacht. Was also im Gegenstande einer den menschlichen Geist ausmachenden Idee geschieht, davon gibt es notwendig in Gott eine Erkenntnis, sofern er die Natur des menschlichen Geistes bildet, d. h. (nach Folges. zu Lehrs. 11 d. Ts.) davon wird notwendigerweise eine Erkenntnis im Geiste vorhanden sein, oder: der Geist nimmt dasselbe wahr. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Dieser Satz erhellt auch noch und wird noch deutlicher erkannt aus der Erläut. zu Lehrs. 7 d. Ts., die man nachsehen möge.

Dreizehnter Lehrsatz.

Der Gegenstand der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper, oder: eine gewisse tatsächlich existierende Daseinsform der Ausdehnung, und nichts anderes.

Beweis.

Wäre nämlich der Körper nicht der Gegenstand des menschlichen Geistes, so wären die Ideen auch der Zustände des Körpers nicht in Gott (nach Folges. zu Lehrs. 9 d. Ts.), sofern er unseren Geist, sondern sofern er den Geist eines anderen Dinges ausmacht; d. h. (nach Folges. zu Lehrs. 11 d. Ts.): die Ideen der Zustände des Körpers wären nicht in unserem Geiste. Nun haben wir aber doch (nach Grunds. IV d. Ts.) die Ideen der Zustände des Körpers. Folglich ist der Gegenstand der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, eben der Körper, und zwar (nach Lehrs. 11 d. Ts.) der tatsächlich existierende. — Sodann, wenn außer dem Körper noch etwas anderes Gegenstand des Geistes wäre, so müßte, da (nach Lehrs. 36, T. I) nichts existiert, woraus nicht irgend eine Wirkung folgte, notwendig (nach Lehrs. 11 d. Ts.) die Idee irgend einer Wirkung davon in unserem Geiste gegeben sein. Nun aber gibt es (nach Grunds. V d. Ts.) keine solche Idee. Also ist der Gegenstand unseres Geistes der existierende Körper, und nichts anderes. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß der Mensch aus Geist und Körper besteht, und daß der menschliche Körper, so wie wir ihn empfinden, existiert.

Erläuterung.

Von da aus verstehen wir nicht allein, daß der menschliche Geist mit dem Körper vereinigt ist, sondern auch, was man unter Einheit von Geist und Körper zu verstehen habe. — Jedoch vollentsprechend oder deutlich wird diese Vereinigung niemand verstehen können, der nicht zuvor die Natur unseres Körpers vollentsprechend erkannt hat. Denn was wir bisher gezeigt haben, ist durchaus allgemein gehalten und gilt von den Menschen nicht mehr als von den übrigen Individuen, die alle — wenn auch in verschiedenen Graden — beseelt sind.

Denn von einem jeden Dinge gibt es notwendig in Gott eine Idee, deren Ursache Gott ist, ganz ebenso wie es die Idee des menschlichen Körpers gibt: und daher muß alles, was wir von der Idee des menschlichen Körpers gesagt haben, notwendig von der Idee eines jeden Dinges ausgesagt werden. Andererseits können wir auch nicht leugnen, daß die Ideen untereinander so verschieden sind wie die Gegenstände selbst, und daß die eine vorzüglicher ist als die andere und mehr Wirklichkeit enthält, je nachdem der Gegenstand der einen vorzüglicher ist und mehr Wirklichkeit enthält als der Gegenstand der anderen. Um daher zu bestimmen, wodurch der menschliche Geist sich von den übrigen unterscheidet und worin er die übrigen übertrifft, ist es notwendig, die Natur seines Gegenstandes, d. h. die Natur des menschlichen Körpers, kennen zu lernen. Doch kann ich dieselbe hier nicht erklären, und es ist auch nicht nötig für das, was ich beweisen will. Im allgemeinen nur will ich bemerken: je fähiger vor anderen irgend ein Körper ist, vieles zugleich zu tun und zu leiden, um so fähiger ist auch sein Geist vor anderen, vieles zugleich zu erfassen; und je mehr die Tätigkeiten eines Körpers von ihm allein abhängen und je weniger andere Körper bei seinem Tun mitwirken, um so fähiger ist sein Geist zu deutlicher Einsicht. Von hier aus können wir nun den Vorzug des einen Geistes vor dem anderen gewahr werden: alsdann wird auch die Ursache ersichtlich, weshalb wir von unserem Körper nur eine ganz verworrene Erkenntnis besitzen, und manches andere, was ich im folgenden daraus abzuleiten gedenke. — Ich halte es also der Mühe wert, diese Sätze genauer zu entwickeln und zu beweisen, wozu einiges über die Natur der Körper vorauszuschicken erforderlich wird.

Grundsatz 1.

Alle Körper sind entweder in Bewegung oder in Ruhe.

Grundsatz 2.

Ein jeder Körper bewegt sich bald langsamer, bald schneller.

Hilfssatz 1.

Die Körper unterscheiden sich voneinander in bezug auf Bewegung und Ruhe, Geschwindigkeit und Langsamkeit, nicht aber in bezug auf die Substanz.

Beweis.

Den ersten Teil dieses Satzes nehme ich als selbstverständlich. Daß sich aber die Körper in bezug auf die Substanz nicht unterscheiden, erhellt sowohl aus Lehrs. 5 wie 8 des I. Ts. Noch klarer jedoch aus dem, was in Erläut. zu Lehrs. 15, T. I gesagt worden ist.

Hilfssatz 2.

Alle Körper stimmen in manchem miteinander überein.

Beweis.

Denn darin stimmen alle Körper überein, daß sie den Begriff eines und desselben Attributes einschließen (nach Begriffsbest. 1 d. Ts). Ferner darin, daß sie sich bald langsamer, bald schneller bewegen und überhaupt bald sich bewegen, bald ruhen können.

Hilfssatz 3.

Ein bewegter oder ruhender Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem anderen bestimmt werden, der ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe von einem anderen bestimmt ward und dieser wiederum von einem anderen, und so fort ins Endlose.

Beweis.

Die Körper sind (nach Begriffsbest. 1 d. Ts.) Einzeldinge, welche (nach Hilfss. 1) in bezug auf Bewegung und Ruhe voneinander sich unterscheiden; ein jeder mußte somit (nach Lehrs. 28, T. I) zur Bewegung oder Ruhe notwendig bestimmt werden von einem anderen Einzeldinge, nämlich (nach Lehrs. 6 d. Ts.) von einem anderen Körper, welcher (nach Grunds. 1) ebenfalls sich bewegt oder ruht. Aber auch dieser konnte (aus demselben Grunde) nicht in Bewegung oder in Ruhe sein, wenn er nicht von einem anderen zur Bewegung oder Ruhe bestimmt worden wäre, und dieser wiederum (aus demselben Grunde) von einem anderen, und so fort ins Endlose. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß ein bewegter Körper so lange sich bewegt, bis er von einem anderen Körper zur Ruhe bestimmt wird, und daß auch ein ruhender Körper so lange

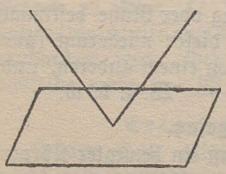
in Ruhe bleibt, bis er von einem anderen zur Bewegung bestimmt wird. Es ist dies selbstverständlich. Denn wenn ich annehme, daß ein Körper, z. B. A, ruht, und keine anderen bewegten Körper in Betracht ziehe, so werde ich von dem Körper A nichts aussagen könnnen, als daß er ruht. Geschieht es nun nachher, daß der Körper A sich bewegt, so konnte dies sicherlich nicht daher kommen, weil er ruhte; denn daraus konnte gar nichts anderes folgen, als daß der Körper A ruht. Wenn umgekehrt angenommen wird, A bewege sich, so werden wir, solange wir A allein in Betracht ziehen, nichts anderes von ihm behaupten dürfen, als daß er sich bewegt. Geschieht es hernach, daß A ruht, so konnte dies gewiß wieder nicht aus der Bewegung herkommen, die er gehabt; denn aus der Bewegung konnte weiter gar nichts folgen, als daß A sich bewegt: es geschah dies somit durch etwas, das nicht in A gewesen, nämlich durch eine äußere Ursache, von der es zur Ruhe bestimmt ward.

Grundsatz 1.

Alle Arten, wie ein Körper von einem anderen Körper erregt wird, folgen aus der Natur des erregten Körpers und zugleich aus der Natur des erregenden Körpers; so daß ein und derselbe Körper auf verschiedene Weise bewegt wird je nach der Verschiedenheit der Natur der bewegenden Körper, und umgekehrt, daß verschiedene Körper von einem und demselben Körper auf verschiedene Weise bewegt werden.

Grundsatz 2.

Wenn ein bewegter Körper auf einen anderen ruhenden, den er nicht verdrängen kann, aufstößt, so prallt er ab, um seine Bewegung fortzusetzen; und der Winkel, den die Linie der abprallenden Bewegung mit der Fläche des ruhenden Körpers, auf die er stieß, bildet, wird gleich sein dem Winkel, den die Linie der einfallenden Bewegung mit eben derselben Fläche bildet.



So viel von den einfachsten Körpern, die sich bloß durch Bewegung und Ruhe, Geschwindigkeit und Langsamkeit voneinander unterscheiden. Wir wollen zu den zusammengesetzten fortschreiten.

Begriffsbestimmung.

Wenn etliche Körper gleicher oder verschiedener Größe von anderen so zusammengedrängt werden, daß sie aneinanderliegen oder, falls sie mit gleicher oder verschiedener Schnelligkeit sich bewegen, ihre Bewegungen einander in einer bestimmten Weise mitteilen, so sagen wir, daß diese Körper miteinander vereinigt sind und daß alle miteinander einen Körper oder ein Individuum zusammensetzen, das sich von den übrigen durch eben diese Einheit der Körper unterscheidet.

Grundsatz 3.

Je nachdem die Teile eines Individuums oder zusammengesetzten Körpers mit ihren größeren oder kleineren Flächen aneinanderliegen, dementsprechend können sie schwerer oder leichter gezwungen werden, ihre Lage zu verändern, und folglich kann es auch leichter oder schwerer bewirkt werden, daß das betreffende Individuum eine andere Gestalt annehme. Deshalb werde ich Körper, deren Teile mit großen Flächen aneinanderliegen, hart nennen; solche, deren Teile mit kleinen Flächen aneinanderliegen, weich; diejenigen endlich, deren Teile untereinander in Bewegung sind, flüssig.

Hilfssatz 4.

Wenn von einem Körper oder Individuum, das aus mehreren Körpern zusammengesetzt ist, einige Körper abgetrennt werden, und zugleich ebensoviel andere derselben Natur an ihre Stelle treten, so wird das Individuum seine frühere Natur ohne irgend eine Änderung seiner Form beibehalten.

Beweis.

Denn die Körper unterscheiden sich (nach Hilfss. 1) nicht in bezug auf die Substanz; das aber, was die Form eines Individuums ausmacht, besteht (nach der vor. Begriffsbest.) in der Vereinigung von Körpern; diese jedoch wird (gemäß der Voraussetzung) beibehalten, mag auch ein beständiger Wechsel der Körper vor sich gehen: also wird das Individuum sowohl in bezug auf seine Substanz, wie seine Daseinsform die vorige Natur behalten. — W. z. b. w.

Hilfssatz 5.

Wenn die Teile, die ein Individuum bilden, größer oder kleiner werden, jedoch in dem Verhältnis, daß alle die gleiche Art der gegenseitigen Bewegung und Ruhe wie vordem bewahren, so wird gleichfalls das Individuum seine vorige Natur beibehalten ohne irgend welche Änderung seiner Form.

Beweis.

Die Beweisführung ist die nämliche wie die des vorigen Hilfssatzes.

Hilfssatz 6.

Wenn gewisse Körper, die ein Individuum zusammensetzen, gezwungen werden, die Bewegung, welche sie nach einer Richtung haben, nach einer anderen hinzulenken, jedoch so, daß sie ihre Bewegung fortsetzen und in derselben Art wie vorher einander mitzuteilen vermögen, so wird das Individuum gleichfalls seine Natur ohne eine Änderung seiner Form beibehalten.

Beweis.

Es ist dies durch sich selbst klar. Denn alles wird als beibehalten vorausgesetzt, was wir in der Begriffsbestimmung als seine Form bildend bezeichnet haben.

Hilfssatz 7.

Überdies behält ein so zusammengesetztes Individuum seine Natur, mag es als Ganzes sich bewegen oder ruhen, mag es nach dieser oder jener Richtung hin sich bewegen, falls nur jeder Teil seine Bewegung behält und sie wie vorher den anderen mitteilt.

Beweis.

Erhellt aus der Begriffsbestimmung des Individuums, die man vor Hilfssatz 4 nachsehen mag.

Erläuterung.

Hieraus sehen wir also, wie ein zusammengesetztes Individuum auf vielerlei Arten erregt werden und nichtsdestoweniger seine Natur bewahren kann.

Nun haben wir bisher an ein Individuum gedacht, welches nur aus Körpern, die sich bloß nach Bewegung und Ruhe, Geschwindigkeit und Langsamkeit voneinander unterscheiden, d. h. aus den einfachsten Körpern zusammengesetzt ist. Denken wir jetzt an ein anderes, das aus mehreren Individuen verschiedener Natur sich zusammensetzt, so werden wir finden, daß dasselbe noch auf viele andere Weise erregt werden und nichtsdestoweniger seine Natur bewahren kann. Denn da jeder Teil desselben aus mehreren Körpern zusammengesetzt ist, so wird (nach vor. Hilfss.) ein jeder Teil ohne jegliche Veränderung seiner Natur sich bald langsamer, bald schneller bewegen und folglich auch seine Bewegungen schneller oder langsamer den übrigen mitteilen. — Denken wir uns weiter noch eine dritte Gattung von Individuen, die aus diesen zweiten zusammengesetzt sein soll, so werden wir finden, daß sie auf viele andere Arten erregt werden kann, ohne irgend eine Veränderung ihrer Form zu erleiden. Und wenn wir so weiter ins Endlose fortfahren, werden wir leicht begreifen, daß die ganze Natur ein Individuum ist, dessen Teile, d. h. alle Körper, auf unendliche Weise verschieden sind ohne irgend welche Änderung des ganzen Individuums. — Dies hätte ich weitläufiger erklären und beweisen müssen, wäre es in der Hauptsache meine Absicht gewesen, den Körper zu behandeln. Doch habe ich bereits gesagt, daß ich etwas anderes beabsichtige und das Vorstehende nur anführe, weil ich daraus das, was ich zu beweisen mir vorgesetzt, leicht ableiten kann.

Voraussetzungen.

1. Der menschliche Körper ist aus überaus vielen Individuen (von verschiedener Natur) zusammengesetzt, von denen ein jedes seinerseits wieder sehr zusammengesetzt ist.

2. Von den Individuen, aus denen der menschliche Körper sich zusammensetzt, sind etliche flüssig, etliche weich, etliche hart.

3. Die Individuen, die den menschlichen Körper bilden, und folglich auch der menschliche Körper selbst, werden von äußeren Körpern auf sehr viele Weisen beeinflußt.

4. Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung sehr vieler anderer Körper, von denen er beständig gleichsam neu erzeugt wird.

5. Wenn ein flüssiger Teil des menschlichen Körpers von einem äußeren Körper bestimmt wird, auf einen anderen weichen oft einen Stoß auszuüben, so verändert er dessen Fläche und drückt ihm gleichsam gewisse Spuren des den Anstoß gebenden äußeren Körpers ein.

6. Der menschliche Körper kann die äußeren Körper auf sehr viele Arten bewegen und in sehr verschiedenen Weisen auf sie einwirken.

Vierzehnter Lehrsatz.

Der menschliche Geist ist befähigt, sehr vieles wahrzunehmen, und um so mehr befähigt, auf je mehr Arten auf seinen Körper eingewirkt werden kann.

Beweis.

Denn der menschliche Körper wird (nach den Vorauss. 3 und 6) auf vielerlei Weisen von äußeren Körpern erregt und veranlaßt, die äußeren Körper auf vielerlei Weisen zu erregen. Alles aber, was im menschlichen Körper geschieht, muß (nach Lehrs. 12 d. Ts.) der menschliche Geist wahrnehmen; also ist der menschliche Geist befähigt, sehr vieles wahrzunehmen und um so mehr befähigt, usw. — W. z. b. w.

Fünfzehnter Lehrsatz.

Die Idee, welche das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt.

Beweis.

Die Idee, welche das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist die Idee des Körpers (nach Lehrs. 13 d. Ts.), welcher (nach Vorauss. 1) aus sehr vielen und sehr zusammengesetzten Individuen gebildet wird. Von jedem Individuum aber, das den Körper bildet, gibt es notwendig in Gott eine Idee (nach Folges. zu Lehrs. 8 d. Ts.); folglich ist (nach Lehrs. 7 d. Ts.) die Idee des menschlichen Körpers aus diesen vielen Ideen der Teilkörper zusammengesetzt. — W. z. b. w.

Sechzehnter Lehrsatz.

Die Idee einer jeden Art, auf welche der menschliche Körper durch äußere Körper erregt (affiziert) wird, muß die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die Natur des äußeren Körpers in sich schließen.

Beweis.

Denn alle Arten, auf welche irgend ein Körper erregt wird, folgen aus der Natur des erregten Körpers und zugleich aus der Natur des erregenden Körpers (nach Grunds. 1 hinter dem Folges. zu Hilfss. 3): daher wird ihre Idee (nach Grunds. IV, T. I) notwendig die Natur beider Körper in sich schließen; und folglich schließt die Idee einer jeden Art, auf welche der menschliche Körper von einem äußeren Körper erregt wird, die Natur des menschlichen Körpers und des äußeren Körpers in sich. — W. z. b. w.

Folgesatz 1.

Hieraus folgt erstens, daß der menschliche Geist die Natur sehr vieler Körper zugleich mit der Natur seines Körpers auffaßt.

Folgesatz 2.

Es folgt zweitens, daß die Ideen, die wir von äußeren Körpern haben, mehr die Verfassung unseres Körpers als die Natur der äußeren Körper anzeigen; — wie ich im Anhang zum ersten Teile an vielen Beispielen entwickelt habe.

Siebzehnter Lehrsatz.

Wenn der menschliche Körper auf eine Weise erregt ist, welche die Natur irgend eines äußeren Körpers in sich schließt, so wird der menschliche Geist eben diesen äußeren Körper als tatsächlich existierend oder als gegenwärtig betrachten, so lange bis der

[menschliche] Körper in eine Erregung versetzt wird, welche die Existenz jenes [äußeren] Körpers oder seine Gegenwart ausschließt.

Beweis.

Das ist klar. Denn solange der menschliche Körper in dieser Weise erregt ist, so lange wird der menschliche Geist (nach Lehrs. 12 d. Ts). diese Erregung des Körpers betrachten; d. h. (nach vor. Lehrs.) er wird von der wirklich existierenden Art der Erregung eine Idee haben, welche die Natur des äußeren Körpers in sich schließt; d. h. eine Idee, welche die Existenz oder Gegenwart der Natur des äußeren Körpers nicht ausschließt, sondern sie setzt; und deshalb wird der Geist (nach Folges. 1 zu vor. Lehrs.) den äußeren Körper als tatsächlich existierend oder als gegenwärtig betrachten, so lange bis usw. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Der Geist kann die äußeren Körper, von denen der menschliche Körper einmal erregt gewesen ist, selbst wenn sie nicht mehr existieren oder nicht gegenwärtig sind, dennoch als wären sie gegenwärtig betrachten.

Beweis.

Bestimmen äußere Körper die flüssigen Teile des menschlichen Körpers derart, daß diese an die weicheren oft anstoßen, so verändern sie (nach Voraussetzung 5) deren Flächen; daher kommt es (s. Grunds. 2 hinter Folges. zu Hilfss. 3), daß sie von dort auf andere Art zurückprallen, als sie vorher zu tun pflegten, und daß sie auch nachher, wenn sie auf diese neuen Flächen in selbständiger Bewegung aufstoßen, in derselben Weise zurückprallen wie damals, als sie von äußeren Körpern gegen jene Flächen getrieben wurden; und folglich daß sie den menschlichen Körper, indem sie diese zurückprallende Bewegung fortsetzen, in der gleichen Weise erregen. Darüber wird der Geist wiederum nachdenken (nach Lehrs. 12 d. Ts.), d. h. (nach Lehrs. 17 d. Ts.) er wird den äußeren Körper wiederum als gegenwärtig betrachten; und dies so oft, als die flüssigen Teile des menschlichen Körpers in ihrer selbständigen Bewegung auf eben diese Flächen stoßen. Daher wird der Geist, selbst wenn die äußeren Körper, von denen der menschliche Körper einmal erregt gewesen ist, nicht mehr existieren, diese dennoch so oft als gegenwärtig betrachten, als diese Tätigkeit des Körpers sich wiederholt. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Wir sehen also, wie es möglich ist, daß wir solches, was nicht ist, als gegenwärtig betrachten, wie so oft geschieht. — Es kann dies auch aus anderen Ursachen vorkommen, aber es genügt mir hier, eine Ursache aufgewiesen zu haben, durch welche ich die Sache so zu erklären vermochte, als hätte ich sie auf ihre wahre Ursache zurückgeführt. Indessen glaube ich nicht von dieser wahren weit abgewichen zu sein, da alle die Voraussetzungen, die ich hingestellt habe, kaum etwas enthalten, was durch die Erfahrung nicht bestätigt würde, an der zu zweifeln uns nicht freisteht, nachdem wir zeigten, daß der menschliche Körper, so wie wir ihn empfinden, existiert (s. Folges. hinter Lehrsatz 13 d. Ts.). — Außerdem verstehen wir jetzt klar (aus vor. Folges. und Folges. 2 zu Lehrs. 16 d. Ts.), welches der Unterschied ist zwischen der Idee beispielsweise des Peter, die das Wesen des Geistes von Peter selbst ausmacht und zwischen der Idee von Peter, die in einem anderen Menschen, etwa in Paul, vorhanden ist. Jene nämlich erklärt unmittelbar das Wesen von Peters eigenem Körper und schließt die Idee der Existenz nur so lange ein, als Peter existiert; diese dagegen bezeugt vielmehr einen Zustand des Körpers von Paul, denn die Natur des Peter, und daher wird, solange jener Körperzustand des Paul dauert, der Geist des Paul den Peter, auch wenn er nicht existiert, als gegenwärtig betrachten.

Des weiteren wollen wir, um die gebräuchlichen Wörter beizubehalten, die Erregungen des menschlichen Körpers, deren Ideen uns die äußeren Körper vergegenwärtigen, als wären sie wirklich da, Vorstellungsbilder der Dinge nennen, auch wenn sie die Gestalten der Dinge nicht wiedergeben. Betrachtet der Geist die Körper auf diese Weise, so werden wir sagen, daß er vorstellt. Und hier möchte ich, um mit der Erklärung des Irrtums zu beginnen, darauf aufmerksam machen, daß die Vorstellungen des Geistes an und für sich betrachtet keinen Irrtum enthalten; oder daß der Geist dadurch, daß

er vorstellt, noch nicht irrt, sondern nur sofern er betrachtet wird als der Idee entbehrend, welche die Existenz jener Dinge, die er sich als gegenwärtig vorstellt, ausschließt. Denn wenn der Geist, während er nicht existierende Dinge als sich gegenwärtig vorstellt, zugleich wüßte, daß jene Dinge tatsächlich nicht vorhanden sind, so würde er sicherlich ein solches Vorstellungsvermögen einem Vorzug, nicht einem Fehler seiner Natur zuschreiben; zumal wenn diese Fähigkeit des Sich-Vorstellens von seiner Natur allein abhinge, d. h. (nach Begriffsbest. 7, T. I) wenn diese Vorstellungsfähigkeit des Geistes frei wäre.

Achtzehnter Lehrsatz.

Ist der menschliche Körper einmal von zwei oder mehreren Körpern zugleich erregt worden, so wird der Geist, sobald er später einen derselben sich vorstellt, sogleich auch der anderen sich erinnern.

Beweis.

Der Geist stellt sich (nach dem vor. Folges.) irgend einen Körper aus dem Grunde vor, weil nämlich der menschliche Körper von den Spuren eines äußeren Körpers auf die gleiche Weise erregt und beeinflußt wird, wie er erregt worden ist, als einige seiner Teile von dem äußeren Körper selbst einen Anstoß erhalten haben: nun war damals (der Annahme gemäß) der Körper so beeinflußt, daß der Geist zwei Körper zugleich sich vorstellte; also wird er auch jetzt zwei zugleich vorstellen, und sobald er einen von ihnen sich vorstellt, so wird er sofort auch des anderen sich erinnern. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Von da aus verstehen wir klar, was das Gedächtnis ist. Es ist nichts anderes als eine gewisse Verkettung von Ideen, welche die Natur der außerhalb des menschlichen Körpers befindlichen Dinge in sich schließen; eine Verkettung, die im Geiste sich vollzieht entsprechend der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menschlichen Körpers.

Ich behaupte nun erstens, es sei eine Verkettung nur solcher Ideen, welche die Natur der außerhalb des menschlichen Körpers befindlichen Dinge in sich schließen, nicht aber von Ideen, welche die Natur eben dieser Dinge erklären; denn es sind tatsächlich (nach Lehrs. 16 d. Ts.) die Ideen der Zustände des menschlichen Körpers, welche die Natur sowohl dieses als auch der äußeren Körper einschließen. — Ich sage zweitens, diese Verkettung vollziehe sich gemäß der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menschlichen Körpers, um diese von der Verkettung der Ideen zu unterscheiden, die sich vollzieht gemäß der Ordnung des Verstandes, nach der der Geist die Dinge nach ihren ersten Ursachen erfaßt, und die bei allen Menschen dieselbe ist. — Und von hier aus ferner verstehen wir deutlich, warum der Geist von den Gedanken eines Dinges sofort auf den Gedanken eines anderen gerät, der mit dem ersteren gar keine Ähnlichkeit hat; wie z. B. bei dem Gedanken des Wortes „Apfel" sofort der Gedanke der Frucht einfällt, die doch mit jenem artikulierten Laute keinerlei Ähnlichkeit noch sonst etwas gemein hat, außer daß der Körper des Menschen häufig von diesen beiden erregt worden ist, d. h. daß der Mensch oft das Wort „Apfel" gehört hat, während er zugleich die Frucht sah. So wird jeder von dem einen Gedanken auf den anderen verfallen, je nachdem die Gewohnheit eines jeden die Vorstellungsbilder der Dinge in seinem Körper geordnet hat. Der Soldat z. B., der im Sande Pferdespuren sieht, wird sofort von dem Gedanken des Pferdes auf den Gedanken eines Reiters kommen, von da auf den Gedanken des Krieges usf. Der Bauer dagegen wird von dem Gedanken des Pferdes auf den Gedanken eines Pfluges, Ackers usw. übergehen; und so wird jeder, je nachdem er gewohnt ist, die Vorstellungsbilder auf diese oder jene Weise zu verknüpfen und zu verketten, von dem einen Gedanken auf diesen oder jenen anderen verfallen.

Neunzehnter Lehrsatz.

Der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper und weiß, daß er existiert, nur durch die Ideen der Erregungen, in die der Körper versetzt wird.

Beweis.

Der menschliche Geist ist eben die Idee oder die Erkenntnis des menschlichen Körpers

selbst (nach Lehrs. 13 d. Ts.), die (nach Lehrs. 9 d. Ts.) in Gott ist, und zwar sofern er noch als von einer anderen Idee eines Einzeldinges erregt betrachtet wird; oder: weil (nach Vorauss. 4) der menschliche Körper sehr vieler Körper bedarf, von denen er beständig gleichsam neu erzeugt wird, und die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe ist wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (nach Lehrs. 7 d. Ts.), so wird diese Idee in Gott sein, sofern er als von den Ideen sehr vieler Einzeldinge erregt betrachtet wird; Gott hat daher die Idee des menschlichen Körpers, oder er erkennt den menschlichen Körper, sofern er von vielen anderen Ideen erregt ist, und nicht sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, d. h. (nach Folges. zu Lehrs. 11 d. Ts.) der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper nicht. Dagegen, die Ideen der Erregungen des Körpers sind in Gott, sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, oder der menschliche Geist erfaßt ebendiese Erregungen (nach Lehrs. 12 d. Ts.), und folglich (nach Lehrs. 16 d. Ts.) den menschlichen Körper selbst, und zwar (nach Lehrs. 17 d. Ts.) als wirklich existierend; nur insofern also erfaßt der menschliche Geist den menschlichen Körper selbst. — W. z. b. w.

Zwanzigster Lehrsatz.

Vom menschlichen Geiste gibt es auch in Gott eine Idee oder Erkenntnis, die in Gott auf dieselbe Weise folgt und sich in derselben Weise auf Gott bezieht, wie die Idee oder Erkenntnis des menschlichen Körpers.

Beweis.

Das Denken ist (nach Lehrs. 1 d. Ts.) ein Attribut Gottes; und daher muß es (nach Lehrs. 3 d. Ts.) notwendig sowohl von ihm wie von allen seinen Regungen und demzufolge auch (nach Lehrs. 11 d. Ts.) vom menschlichen Geiste eine Idee in Gott geben. Es folgt ferner nicht, daß es diese Idee oder Erkenntnis des Geistes in Gott gebe, sofern er unendlich ist, sondern sofern er noch von einer anderen Idee eines Einzeldinges bewegt ist (nach Lehrs. 9 d. Ts.). Aber die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist ein und dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (nach Lehrs. 7 d. Ts.); daher folgt diese Idee oder Erkenntnis des Geistes in Gott und bezieht sich auf Gott in derselben Weise wie die Idee oder Erkenntnis des Körpers. — W. z. b. w.

Einundzwanzigster Lehrsatz.

Diese Idee des Geistes ist auf dieselbe Weise mit dem Geiste vereinigt, wie der Geist selbst mit dem Körper vereinigt ist.

Beweis.

Daß der Geist mit dem Körper vereinigt ist, haben wir daraus erwiesen, daß der Körper der Gegenstand der Geistes ist (s. Lehrs. 12 und 13 d. Ts.): daher muß aus demselben Grunde die Idee des Geistes mit ihrem Gegenstande, d. h. mit dem Geiste selbst, auf dieselbe Weise vereinigt sein, wie der Geist selbst vereinigt ist mit dem Körper. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Dieser Lehrsatz läßt sich noch viel deutlicher einsehen auf Grund des in Erläut. zu Lehrs. 7 d. Ts. Gesagten; da haben wir nämlich gezeigt, daß die Idee des Körpers und der Körper, d. h. (nach Lehrs. 13 d. Ts.) der Geist und der Körper ein und dasselbe Individuum sind, das bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung gedacht wird; mithin ist die Idee des Geistes und der Geist selbst ein und dasselbe Ding, welches unter ein und demselben Attribute, nämlich dem des Denkens, begriffen wird. Es folgt, sage ich, mit derselben Notwendigkeit aus derselben Kraft des Denkens in Gott die Idee des Geistes und der Geist selbst. Denn tatsächlich ist die Idee des Geistes, d. h. die Idee der Idee [das Selbstbewußtsein], nichts anderes als die Wirklichkeit der Idee, sofern diese als eine Daseinsform des Denkens, ohne Beziehung auf einen Gegenstand, betrachtet wird; denn sobald jemand etwas weiß, so weiß er eben damit, daß er dieses weiß, und weiß auch zugleich, daß er weiß, daß er dies weiß, und so fort ins Endlose. — Doch hierüber später.

Zweiundzwanzigster Lehrsatz.

Der menschliche Geist erfaßt nicht nur die Erregungen des Körpers, sondern auch die Ideen dieser Erregungen.

Beweis.

Die Ideen von den Ideen der Erregungen folgen in Gott auf dieselbe Weise und beziehen sich auf Gott in derselben Weise wie die Ideen der Erregungen selbst; dies wird ebenso bewiesen wie Lehrs. 20 d. Ts. Nun aber sind die Ideen der Erregungen des Körpers (nach Lehrs. 12 d. Ts.) im menschlichen Geiste, d. h. (nach Folges. zu Lehrs. 11 d. Ts.) in Gott, sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht; folglich werden die Ideen dieser Ideen in Gott sein, sofern er die Erkenntnis oder Idee des menschlichen Geistes hat, d. h. (nach Lehrs. 21 d. Ts.) im menschlichen Geiste selbst, der darum nicht bloß die Erregungen des Körpers, sondern auch deren Ideen erfaßt. — W. z. b. w.

Dreiundzwanzigster Lehrsatz.

Der Geist erkennt sich selbst nur, sofern er die Ideen der Erregungen des Körpers erfaßt.

Beweis.

Die Idee oder die Erkenntnis des Geistes folgt in Gott (nach Lehrs. 20 d. Ts.) auf dieselbe Weise und wird auf Gott in derselben Weise bezogen wie die Idee oder die Erkenntnis des Körpers. Aber da (nach Lehrs. 19 d. Ts.) der menschliche Geist den menschlichen Körper selbst nicht erkennt, d. h. (nach Folges. zu Lehrs. 11 d. Ts.) da die Erkenntnis des menschlichen Körpers sich auf Gott nicht bezieht, sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, so bezieht sich also auch die Erkenntnis des Geistes nicht auf Gott, sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht; und daher (nach demselben Folges. zu Lehrs. 11 d. Ts.) erkennt der menschliche Geist insofern sich selbst nicht. Sodann schließen die Ideen der Erregungen, die der Körper erleidet, die Natur des menschlichen Körpers selbst in sich (nach Lehrs. 16 d. Ts.), d. h. (nach Lehrs. 13 d. Ts.) sie stimmen mit der Natur des Geistes überein; darum wird die Erkenntnis dieser Ideen die Erkenntnis des Geistes notwendig einschließen: nun aber ist (nach vor. Lehrs.) die Erkenntnis dieser Ideen im menschlichen Geiste, folglich kennt der menschliche Geist nur insofern sich selbst. — W. z. b. w.

Vierundzwanzigster Lehrsatz.

Der menschliche Geist schließt keine vollentsprechende (adäquate) Erkenntnis der Teile in sich, die den menschlichen Körper zusammensetzen.

Beweis.

Die Teile, die den menschlichen Körper zusammensetzen, gehören zum Wesen des Körpers selbst nur, sofern sie ihre Bewegungen in irgend einem bestimmten Verhältnisse einander mitteilen (s. die Begriffsbest. hinter Folges. zu Hilfss. 3), nicht aber sofern sie als Individuen, ohne Beziehung zum menschlichen Körper, betrachtet werden können. Denn die Teile des menschlichen Körpers sind (nach Vorauss. 1) überaus zusammengesetzte Individuen, deren Teile (nach Hilfss. 4) vom menschlichen Körper, ohne die geringste Änderung seiner Natur und Form, getrennt werden können, und die ihre Bewegungen (s. Grunds. 1 hinter Hilfss. 3) anderen Körpern in einem anderen Verhältnisse mitteilen können; und so wird (nach Lehrs. 3 d. Ts.) eine Idee oder Erkenntnis von einem jeden Teile in Gott sein, und zwar (nach Lehrs. 9 d. Ts.) sofern er betrachtet wird als erregt von noch einer anderen Idee eines Einzeldinges, welches Einzelding der Naturordnung nach früher ist als der Teil selbst (nach Lehrsatz 7 d. Ts.). Dasselbe gilt außerdem von einem jeden Teile des Individuums, das den menschlichen Körper mit zusammensetzt; und daher ist die Erkenntnis eines jeden solchen Teiles in Gott, sofern er von sehr vielen Ideen der Dinge erregt ist, nicht jedoch sofern er lediglich die Idee des menschlichen Körpers hat, d. h. (nach Lehrs. 13 d. Ts.) die Idee, welche die Natur des menschlichen Geistes bildet; also schließt (nach Folges. zu Lehrs. 11 d. Ts.) der menschliche Geist keine vollentsprechende Erkenntnis der den menschlichen Körper zusammensetzenden Teile in sich. — W. z. b. w.

Fünfundzwanzigster Lehrsatz.

Die Idee von irgend einem Zustande des menschlichen Körpers schließt die vollentsprechende Erkenntnis eines äußeren Körpers nicht in sich.

Beweis.

Wir haben gezeigt, daß die Idee eines Zustandes des menschlichen Körpers insofern die Natur des äußeren Körpers in sich schließt (s. Lehrs. 16 d. Ts.), als dieser äußere Körper den menschlichen Körper auf gewisse Weise beeinflußt. Sofern aber der äußere Körper ein Individuum ist, das sich auf den menschlichen Körper bezieht, ist seine Idee oder Erkenntnis in Gott (nach Lehrs. 9 d. Ts.), sofern Gott als erregt betrachtet wird durch die Idee noch eines anderen Dinges, welche (nach Lehrs. 7 d. Ts.) von Natur früher ist als der äußere Körper selbst. Daher ist eine vollentsprechende Erkenntnis des äußeren Körpers in Gott nicht, sofern er eine Idee der Erregung des menschlichen Körpers hat, oder: die Idee vom Zustande des menschlichen Körpers schließt die vollentsprechende Erkenntnis des äußeren Körpers nicht in sich. — W. z. b. w.

Sechsundzwanzigster Lehrsatz.

Der menschliche Geist erfaßt einen äußeren Körper als wirklich daseiend nur durch die Ideen der Erregungen seines eigenen Körpers.

Beweis.

Wenn der menschliche Körper von einem äußeren Körper auf keinerlei Weise erregt wird, so ist auch (nach Lehrs. 7 d. Ts.) die Idee des menschlichen Körpers, d. h. (nach Lehrs. 13 d. Ts.) der menschliche Geist, auf keine Weise durch die Idee der Existenz jenes Körpers erregt, oder er erfaßt das Dasein jenes äußeren Körpers auf keinerlei Weise. Aber sofern der menschliche Körper von einem äußeren Körper auf irgend eine Art erregt wird, insofern erfaßt er (nach Lehrs. 16 d. Ts. und seinem Folges.) den äußeren Körper. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Sofern der menschliche Geist einen äußeren Körper sich vorstellt, insofern hat er von ihm keine vollentsprechende Erkenntnis.

Beweis.

Wenn der menschliche Geist durch die Ideen der Erregungen seines Körpers die äußeren Körper betrachtet, so sagen wir: er stellt vor (s. Erläut. zu Lehrs. 17 d. Ts.); auf keine andere Weise vermag sich der Geist (nach dem vor. Lehrs.) die äußeren Körper als wirklich daseiend vorzustellen. Daher hat der menschliche Geist (nach Lehrs. 25 d. Ts.), sofern er äußere Körper vorstellt, keine vollentsprechende Erkenntnis von diesen. — W. z. b. w.

Siebenundzwanzigster Lehrsatz.

Die Idee von irgend einer Erregung des menschlichen Körpers schließt eine vollentsprechende Erkenntnis des menschlichen Körpers selbst nicht in sich.

Beweis.

Jede Idee irgend einer Erregung des menschlichen Körpers schließt die Natur des menschlichen Körpers insofern in sich, als der menschliche Körper selbst als auf gewisse Weise erregt betrachtet wird (s. Lehrs. 16 d. Ts.). Aber sofern der menschliche Körper ein Individuum ist, das auf viele andere Weisen erregt werden kann, schließt dessen Idee usw. — S. den Beweis zu Lehrs. 25 d. Ts.

Achtundzwanzigster Lehrsatz.

Sofern die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers nur auf den menschlichen Geist sich beziehen, sind sie nicht klar und deutlich, sondern verworren.

Beweis.

Denn die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers schließen (nach Lehrsatz 16 d. Ts.) die Natur sowohl der äußeren Körper, als auch die des menschlischen Körpers selbst in sich; sie müssen aber die Natur nicht bloß des menschlichen Körpers, sondern auch die seiner Teile einschließen. Denn die Erregungen sind (nach Voraussetzung 3) Arten, auf welche die Teile des menschlichen Körpers, und demzufolge auch der ganze Körper, erregt werden. Nun aber ist (nach Lehrs. 24 und 25 d. Ts.) eine vollentsprechende Erkenntnis der äußeren Körper, wie auch der den menschlichen Körper zusammensetzenden Teile, in Gott nicht sofern er als vom menschlichen Geiste, sondern sofern er als von anderen Ideen erregt betrachtet wird. Es sind also diese Ideen der Erregungen, sofern sie auf den menschlichen Geist allein bezogen werden, gleichsam Schlußsätze ohne Vordersätze, d. h. (wie durch sich selbst klar) verworrene Ideen. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Von der Idee, welche die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, wird auf dieselbe Weise bewiesen, daß sie, für sich selbst betrachtet, nicht klar und deutlich ist; desgleichen von der Idee des menschlichen Geistes und von den Ideen der Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers, sofern sie auf den Geist allein bezogen werden — was jedermann leicht einsehen kann.

Neunundzwanzigster Lehrsatz.

Die Idee der Idee von irgend einem Zustande des menschlichen Körpers schließt eine vollentsprechende Erkenntnis des menschlichen Geistes nicht in sich.

Beweis.

Denn die Idee einer Erregung des menschlichen Körpers schließt (nach Lehrs. 27 d. Ts.) die vollentsprechende Erkenntnis des Körpers selbst nicht ein, oder: drückt dessen Natur nicht vollentsprechend aus; d. h. (nach Lehrs. 13 d. Ts.) sie stimmt mit der Natur des Geistes nicht vollentsprechend überein; und somit drückt die Idee dieser Idee (nach Grundſ. VI, T. I) die Natur des menschlichen Geistes nicht vollentsprechend aus, oder: sie schließt die vollentsprechende Erkenntnis desselben nicht in sich. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß der menschliche Geist, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur [auf sinnliche Weise] auffaßt, weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von den äußeren Körpern eine vollentsprechende Erkenntnis besitzt, sondern nur eine verworrene und verstümmelte. Denn der Geist erkennt sich selbst nur, sofern er die Ideen der Erregungen des Körpers erfaßt (nach Lehrs. 23 d. Ts.). Seinen Körper aber erfaßt er (nach Lehrs. 19 d. Ts.) wiederum nur durch die Ideen der Erregungen, und auch die äußeren Körper erfaßt er nur durch sie (nach Lehrs. 26 d. Ts.); er hat also, sofern er jene hat, weder von sich selbst (nach Lehrs. 29 d. Ts.), noch von seinem Körper (nach Lehrs. 27 d. Ts.), noch von den äußeren Körpern (nach Lehrs. 25 d. Ts.) eine vollentsprechende Erkenntnis, sondern bloß (nach Lehrs. 28 d. Ts. mit seiner Erläut.) eine verstümmelte und verworrene.

Erläuterung.

Ich sage ausdrücklich, der Geist hat weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von den äußeren Körpern eine vollentsprechende, sondern bloß eine verworrene Erkenntnis, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur [auf sinnliche Weise] auffaßt, d. h. so oft er von außen, nämlich durch zufällige Begegnung mit den Dingen, bestimmt wird, dies oder jenes zu betrachten; nicht aber, so oft er von innen, nämlich dadurch, daß er mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, deren Übereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze zu verstehen; denn so oft er auf diese oder andere Weise innerlich bestimmt wird, betrachtet er die Dinge klar und deutlich, — wie ich unten zeigen werde.

Dreißigster Lehrsatz.

Wir können von der Dauer unseres Körpers nur eine ganz unvollständige Erkenntnis haben.

Beweis.

Die Dauer unseres Körpers hängt von dessen Wesen nicht ab (nach Grundſ. I d. Ts.) und auch nicht von der absoluten Natur Gottes (nach Lehrs. 21, T. I). Er wird vielmehr (nach Lehrs. 28, T. I) zum Dasein und Wirken von Ursachen bestimmt, die auch wieder von anderen auf gewisse und begrenzte Weise bestimmt sind und diese wiederum von anderen, und so fort ins Endlose. Es hängt also die Dauer unseres Körpers von der allgemeinen Ordnung der Natur und der Einrichtung der Dinge ab. Auf welche Weise aber die Dinge eingerichtet sind, davon gibt es eine vollentsprechende Erkenntnis in Gott, sofern er die Ideen von ihnen allen, nicht aber sofern er bloß die Idee des menschlichen Körpers hat (nach Folgeſ. zu Lehrs. 9 d. Ts.); deshalb ist die Erkenntnis der Dauer unseres Körpers in Gott höchst unvollständig, sofern er nur als die Natur des menschlichen Geistes ausmachend betrachtet wird; d. h. (nach Folgeſ. zu Lehrs. 11 d. Ts.) diese Erkenntnis ist in unserem Geiste höchst unvollständig. — W. z. b. w.

Einunddreißigster Lehrsatz.

Wir können von der Dauer der Einzeldinge, welche außer uns sind, nur eine höchst unvollständige Erkenntnis haben.

Beweis.

Denn jegliches Einzelding, wie der menschliche Körper, muß von einem anderen Einzelding zum Dasein und Wirken auf eine gewisse und begrenzte Weise bestimmt werden; und dieses wieder von einem anderen, und so weiter ins Endlose (nach Lehrs. 28, T. I). Da wir aber aus dieser allgemeinen Eigenschaft der Einzeldinge im vorigen Lehrsatze bewiesen haben, daß wir von der Dauer unseres Körpers nur eine höchst unvollständige Erkenntnis haben, so werden wir das gleiche hinsichtlich der Dauer der Einzeldinge schließen müssen, nämlich daß wir nur eine höchst unvollständige Erkenntnis von ihr haben können. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß alle Einzeldinge zufällig und vergänglich sind. Denn wir können von ihrer Dauer keine vollentsprechende Erkenntnis haben (nach vor. Lehrs.), und dies ist es gerade, was wir unter Zufälligkeit und Vergänglichkeit der Dinge verstehen müssen (s. Erläut. 1 zu Lehrs. 33, T. I). Außer diesem gibt es nichts Zufälliges (nach Lehrs. 29, T. I).

Zweiunddreißigster Lehrsatz.

Alle Ideen sind wahr, sofern sie auf Gott bezogen werden.

Beweis.

Denn alle Ideen, welche in Gott sind, stimmen mit ihren Gegenständen völlig überein (nach Folges. zu Lehrs. 7 d. Ts.); also sind sie (nach Grunds. VI, T. I) alle wahr. — W. z. b. w.

Dreiunddreißigster Lehrsatz.

In den Ideen ist nichts Positives, um dessentwegen sie falsch genannt werden.

Beweis.

Wer dies verneint, der denke sich — falls er's vermag — eine positive Art des Denkens, welche das Eigentümliche des Irrtums oder des Falschen ausmachen soll. Diese Art des Denkens kann nicht in Gott sein (nach vor. Lehrs.); aber auch außerhalb seiner kann sie weder sein noch begriffen werden (nach Lehrs. 15, T. 1). Daher kann es nichts Positives in den Ideen geben, um dessentwegen sie falsch genannt werden. — W. z. b. w.

Vierunddreißigster Lehrsatz.

Jede Idee, die in uns absolut oder vollentsprechend und vollkommen ist, ist wahr.

Beweis.

Wenn wir sagen, es gebe in uns eine vollentsprechende und vollkommene Idee, so sagen wir nichts anderes (nach Folges. zu Lehrs. 11 d. Ts.), als daß es in Gott, sofern er das Wesen unseres Geistes ausmacht, eine vollentsprechende und vollkommene Idee gibt; und folglich sagen wir damit (nach Lehrs. 32 d. Ts.) nichts anderes aus, als daß eine solche Idee wahr ist. — W. z. b. w.

Fünfunddreißigster Lehrsatz.

Der Irrtum besteht in dem Mangel an Erkenntnis, welchen die nichtentsprechenden oder verstümmelten und verworrenen Ideen in sich schließen.

Beweis.

Es gibt (nach Lehrs. 33 d. Ts.) in den Ideen nichts Positives, das das Eigentümliche der Falschheit ausmachte; aber im absoluten Mangel kann der Irrtum nicht bestehen — denn vom Geiste, nicht vom Körper, sagt man, er irre und täusche sich —, und ebensowenig in absoluter Unwissenheit, denn Nichtwissen und Irren ist zweierlei. Daher besteht er in einem Mangel an Erkenntnis, welchen die unvollständige Erkenntnis der Dinge oder die unvollständigen und verworrenen Ideen in sich schließen. — W. z. b. w.

Erläuterung.

In der Erläuterung zu Lehrs. 17 dieses Teiles habe ich auseinandergesetzt, inwiefern der Irrtum in einem Mangel an Erkenntnis besteht; doch will ich zu größerer Verdeutlichung der Sache ein Beispiel geben: Die Menschen täuschen sich nämlich darin, daß sie sich für frei halten; und diese Meinung beruht ausschließlich darauf, daß sie sich ihrer Handlungen bewußt sind und die Ursachen nicht kennen, von denen sie bestimmt werden. Das also ist die Idee ihrer Freiheit, daß ihnen keinerlei Ursache ihrer Handlungen bekannt ist. Denn wenn sie sagen, die menschlichen Handlungen hingen vom Willen ab, so sind das Worte, mit denen sie keine Idee verbinden. Was nämlich Wille ist, und wie er den Körper

bewege, wissen sie alle nicht, und die, welche sich brüsten, es zu wissen, und einen Sitz und Aufenthalt der Seele ersinnen, pflegen damit nur Lachen oder Unwillen hervorzurufen. — So stellen wir uns beim Anblick der Sonne vor, sie sei etwa zweihundert Fuß von uns entfernt; ein Irrtum, der nicht in eben dieser Vorstellung liegt, sondern vielmehr darin, daß wir, indem wir sie uns so vorstellen, ihre wahre Entfernung und die Ursache dieser Vorstellung nicht kennen. Denn wenn wir auch später zur Erkenntnis kommen, daß sie mehr als 600 Erddurchmesser von uns entfernt ist, so werden wir nichtsdestoweniger sie als nahe vorstellen: denn nicht aus dem Grunde stellen wir uns die Sonne so nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, sondern deswegen, weil der Zustand unseres Körpers das Wesen der Sonne in sich schließt, sofern er von ihr erregt wird.

Sechsunddreißigster Lehrsatz.

Die nichtentsprechenden und verworrenen Ideen folgen mit derselben Notwendigkeit wie die vollentsprechenden oder klaren und deutlichen Ideen.

Beweis.

Alle Ideen sind in Gott (nach Lehrs. 15, T. I), und sofern sie auf Gott bezogen werden sind sie wahr (nach Lehrs. 32 d. Ts.) und vollentsprechend (nach Folges. zu Lehrs. 7 d. Ts.). Daher sind sie nichtentsprechend und verworren nur, sofern sie auf jemandes Einzel-Geist bezogen werden (worüber man sehe Lehrs. 24 und 28 d. Ts.): somit folgen alle, die vollentsprechenden wie die nichtentsprechenden, mit der gleichen Notwendigkeit (nach Folges. zu Lehrs. 6 d. Ts.). — W. z. b. w.

Siebenunddreißigster Lehrsatz.

Was allen Dingen gemeinsam (s. darüber oben Hilfss. 2) und was gleicherweise im Teile wie im Ganzen ist, bildet nicht das Wesen eines Einzeldinges.

Beweis.

Verneint man dies, so nehme man — falls möglich — an, es mache dies trotzdem das Wesen eines Einzeldinges aus, etwa das Wesen von B. Es wird dann (nach Begriffsbest. 2 d. Ts.) ohne B weder sein noch begriffen werden können. Dies jedoch ist gegen die Annahme: also gehört dies nicht zum Wesen des B, noch auch macht es das Wesen eines anderen Einzeldinges aus. — W. z. b. w.

Achtunddreißigster Lehrsatz.

Was allen Dingen gemeinsam und gleicherweise im Teile wie im Ganzen ist, kann nicht anders begriffen werden als vollentsprechend.

Beweis.

A möge etwas sein, was allen Körpern gemeinsam und gleicherweise im Teile wie im Ganzen enthalten ist. Ich sage nun, A könne nur vollentsprechend begriffen werden. Denn die Idee desselben wird (nach Folges. zu Lehrs. 7 d. Ts.) notwendig in Gott vollentsprechend sein, nicht nur sofern er die Idee des menschlichen Körpers, sondern auch sofern er die Ideen von dessen Zuständen besitzt, welche (nach Lehrs. 16, 25 und 27 d. Ts.) sowohl die Natur des menschlichen Körpers als auch die der äußeren Körper teilweise in sich schließen; d. h. (nach Lehrs. 12 und 13 d. Ts.) diese Idee wird notwendig in Gott vollentsprechend sein, sofern er den menschlichen Geist ausmacht, oder sofern er Ideen hat, welche im menschlichen Geiste sich finden. Der Geist erfaßt also (nach Folges. zu Lehrs. 11 d. Ts.) A notwendig vollentsprechend, und zwar sowohl sofern er sich selbst, als auch sofern er seinen eigenen oder irgend einen äußeren Körper erfaßt; in anderer Weise kann A nicht gedacht werden. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß es gewisse Ideen oder Begriffe gibt, die allen Menschen gemein sind; denn alle Körper stimmen (nach Hilfss. 2) in gewissen Stücken überein, die (nach vor. Lehrs.) von allen vollentsprechend oder klar und deutlich erfaßt werden müssen.

Neununddreißigster Lehrsatz.

Was dem menschlichen Körper und gewissen äußeren Körpern, von denen der menschliche Körper erregt zu werden pflegt, und was sowohl dem Teile eines jeden dieser Körper wie dem Ganzen gemein-

sam und eigentümlich ist, davon wird auch im Geiste eine vollentsprechende Idee vorhanden sein.

Beweis.

A möge dasjenige sein, was dem menschlichen Körper und gewissen äußeren Körpern gemein und eigentümlich ist, und das ebenso im menschlichen Körper wie in jenen äußeren Körpern und gleicherweise im Teile wie im Ganzen eines jeden äußeren Körpers sich findet. Von A wird es in Gott eine vollentsprechende Idee geben (nach Folges. z. Lehrs. 7 ds. Ts.), sowohl sofern er die Idee des menschlichen Körpers, als auch sofern er die Ideen der betreffenden äußeren Körper zu eigen hat. Nun nehme man an, der menschliche Körper werde von einem äußeren Körper durch dasjenige erregt, was er mit ihm gemein hat, d. h. durch A: dann wird die Idee dieser Erregung die Eigenschaft A in sich schließen (nach Lehrs. 16 d. Ts.), und somit wird (nach dem gleichen Folges. zu Lehrs. 7 d. Ts.) die Idee dieser Erregung, sofern sie die Eigenschaft A in sich schließt, in Gott vollentsprechend sein, sofern er durch die Idee des menschlichen Körpers erregt ist; d. h. (nach Lehrs. 13 d. Ts.) sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht; also ist (nach Folges. z. Lehrs. 11 d. Ts.) diese Idee auch im menschlichen Geiste vollentsprechend. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß der Geist um so fähiger ist, vieles vollentsprechend zu erfassen, je mehr sein Körper mit anderen Körpern gemein hat.

Vierzigster Lehrsatz.

Welche Ideen immer im Geiste aus solchen Ideen folgen, die in ihm vollentsprechend sind, die sind nicht minder vollentsprechend.

Beweis.

Dies ist klar. Denn wenn wir sagen, im menschlichen Geiste folge eine Idee aus Ideen, die in ihm vollentsprechend sind, so sagen wir (nach Folges. z. Lehrs. 11 d. Ts.) nichts anderes aus, als daß es im göttlichen Verstande selbst eine Idee gebe, deren Ursache Gott ist, nicht sofern er unendlich ist, noch sofern er durch die Ideen sehr vieler Einzeldinge bewegt wird, sondern nur sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht.

Erläuterung 1.

Damit habe ich die Ursache derjenigen Begriffe dargelegt, welche Gemeinbegriffe genannt werden und welche die Grundlage bilden unseres Schließens. — Gewisse Grundsätze oder Begriffe haben aber noch andere Ursachen, die nach unserer Methode darzulegen von Vorteil wäre; denn es würde sich aus ihnen ergeben, welche Begriffe nützlicher als die übrigen, und welche dagegen kaum von irgend einem Nutzen sind. Ferner, welche Begriffe allgemein und andere, welche bloß Leuten, die nicht an Vorurteilen kranken, klar und deutlich, und endlich solche, welche schlecht begründet sind. Außerdem würde sich ergeben, woher jene Begriffe, die man Begriffe zweiter Ordnung nennt, und folglich auch die Grundsätze, die sich auf sie gründen, ihren Ursprung nahmen, und noch anderes, was ich über sie durch Nachdenken gefunden habe. Doch da ich dies für eine andere Abhandlung bestimmte, und auch um nicht durch allzu große Weitläufigkeit lästig zu werden, habe ich mich entschieden, hier darüber hinwegzugehen. — Um aber doch nichts fortzulassen, was zu wissen nötig wäre, möchte ich kurz die Gründe angeben, aus welchen die sogenannten transzendentalen Ausdrücke — wie: das Seiende, das Ding, Etwas — ihren Ursprung genommen haben.

Diese Ausdrücke entstehen daraus, daß der menschliche Körper, da er ja begrenzt ist, nur eine gewisse Zahl von Vorstellungsbildern (was Vorstellung ist, habe ich in Erläuterung zu Lehrs. 17 d. Ts. erklärt) zu gleicher Zeit deutlich in sich zu bilden vermag. Wird diese Zahl überschritten, so beginnen die Vorstellungsbilder sich zu verwirren, und wird die Anzahl von Vorstellungsbildern, die der Körper zu gleicher Zeit deutlich in sich zu bilden vermag, weit überschritten, so werden sich alle vollständig untereinander verwirren. Da sich dies nun so verhält, so ergibt sich aus Folges. zu Lehrs. 17 und aus Lehrs. 18 d. Ts., daß der menschliche Geist so viele Körper zu gleicher Zeit deutlich vorzustellen imstande sein wird, als sich gleichzeitig in seinem Körper Vorstellungsbilder formen

können. Sobald aber die Vorstellungsbilder im Körper sich vollständig verwirrt haben, wird auch der Geist alle Körper verworren, ohne irgend eine Unterscheidung, vorstellen und sie gleichsam unter einem Attribut zusammenfassen, nämlich unter dem Attribut des Seienden, des Dinges usw. Es kann dies auch daraus hergeleitet werden, daß die Vorstellungsbilder nicht immer gleich lebhaft sind, und aus anderen verwandten Ursachen, die hier nicht auseinandergesetzt zu werden brauchen; denn für das Ziel, auf das wir hinstreben, genügt es, bloß eine in Betracht zu ziehen. Laufen doch alle diese Untersuchungen darauf hinaus, daß jene Ausdrücke Ideen bezeichnen, die im höchsten Grade verworren sind.

Aus ähnlichen Gründen sind ferner jene Begriffe entstanden, die Gattungsbegriffe heißen, als: Mensch, Pferd, Hund usw. Weil nämlich im menschlichen Körper so viele Vorstellungsbilder, z. B. von Menschen, zu gleicher Zeit sich bilden, daß sie die Vorstellungskraft zwar nicht ganz, aber doch so weit übersteigen, daß der Geist die geringen Unterschiede der Einzelnen — eines jeden Farbe, Größe usw. — und ihre bestimmte Zahl sich nicht vorzustellen vermag, und nur dasjenige, worin alle — soweit der Körper von ihnen erregt wird — übereinstimmen, deutlich vorstellt: eben durch dieses ist ja der Körper am meisten von seiten jedes Einzelnen beeinflußt worden; und das drückt der Geist mit dem Namen „Mensch" aus und legt es unbegrenzt vielen Einzelnen bei; die bestimmte Zahl der Einzelnen vorzustellen, ist er, wie gesagt, nicht imstande. — Es ist indessen zu beachten, daß diese Begriffe nicht von allen auf gleiche Weise gebildet werden, sondern bei jedermann sind sie verschieden, je nachdem was auf seinen Körper häufiger oder weniger häufig eingewirkt hat, und was daher der Geist am leichtesten sich vorstellt oder ins Gedächtnis ruft. Wer beispielsweise des öfteren mit Bewunderung die Gestalt des Menschen betrachtet hat, wird unter dem Namen „Mensch" ein lebendes Wesen von aufrechter Gestalt verstehen; wer hingegen gewohnt ist, etwas anderes am Menschen ins Auge zu fassen, wird sich ein anderes allgemeines Vorstellungsbild von ihm machen, etwa: der Mensch ein lachendes Geschöpf; der Mensch ein federloser Zweifüßler; der Mensch ein vernünftiges Wesen, Und so wird auch bei allem übrigen jedermann je nach der Disposition seines Körpers die Gattungsvorstellungen der Dinge sich bilden. — Es ist sonach kein Wunder, daß unter den Philosophen, die die natürlichen Dinge durch die bloßen Vorstellungsbilder der Dinge zu erklären unternahmen, so viele Streitigkeiten sich erhoben haben.

Erläuterung 2.

Aus dem oben Gesagten geht klar hervor, daß wir vieles wahrnehmen und daß wir Gattungsbegriffe bilden:

1. Aus den Einzeldingen, die durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne Ordnung dem Verstande sich darstellen (s. Folges. zu Lehrs. 29 d. Ts.); deshalb pflege ich solche Wahrnehmungen eine Erkenntnis aus unsicherer Erfahrung zu nennen.

2. Aus Zeichen, z. B. daraus, daß wir beim Hören oder Lesen gewisser Worte uns der Dinge erinnern und uns von ihnen gewisse Ideen bilden, denen ähnlich, durch welche wir die Dinge vorstellen (s. Folges. zu Lehrs. 18 d. Ts.).

Diese beiden Arten, die Dinge zu betrachten, werde ich künftighin Erkenntnis der ersten Gattung, Meinung oder Vorstellung heißen.

3. Endlich daraus, daß wir Gemeinbegriffe und vollentsprechende Ideen von den Eigenschaften der Dinge haben (s. Folges. zu Lehrs. 38 und Lehrs. 39 mit seinem Folges. und Lehrs. 40 d. Ts.). — Diese Art werde ich Vernunft oder Erkenntnis der zweiten Gattung nennen.

Außer diesen beiden Erkenntnisgattungen gibt es, wie ich im folgenden zeigen werde, noch eine dritte, welche wir das anschauende (intuitive) [durch sich selbst einleuchtende] Wissen benennen wollen. Und diese Gattung des Erkennens schreitet fort von der vollentsprechenden Idee des wirklichen Wesens gewisser Attribute Gottes zur vollentsprechenden Erkenntnis des Wesens der Dinge.

Ich will das alles an einem Beispiele erläutern. Es seien drei Zahlen gegeben, um eine vierte zu finden, die sich zur dritten verhält wie die zweite zur ersten. Ein Kaufmann wird ohne weiteres die zweite mit der dritten multiplizieren und das

Produkt durch die erste dividieren, weil er entweder noch nicht vergessen hat, was er von seinem Lehrer ohne irgend einen Beweis übernommen hatte, oder weil er es oft bei ganz einfachen Zahlen erfahren hat, oder aber auf Grund des Beweises zu Lehrsatz 19 im 7. Buche des Euklid, nämlich aus der allgemeinen Eigenschaft der Proportionalzahlen. Bei ganz einfachen Zahlen jedoch ist dies alles nicht nötig. Sind z. B. die Zahlen 1, 2 und 3 gegeben, so sieht jeder sofort, daß die vierte Proportionalzahl 6 ist, und zwar um so klarer, als wir mit einem Blicke (intuitiv) aus dem Verhältnis zwischen der ersten und der zweiten Zahl die vierte erschließen.

Einundvierzigster Lehrsatz.

Die Erkenntnis der ersten Gattung ist die einzige Ursache des Irrtums, die der zweiten und dritten Gattung dagegen ist notwendig wahr.

Beweis.

Zur Erkenntnis der ersten Gattung — so bemerkten wir in der vorigen Erläuterung — gehören alle diejenigen Ideen, welche unvollständig und verworren sind; und daher ist (nach Lehrs. 35 d. Ts.) diese Erkenntnis die einzige Ursache des Irrtums. Zur Erkenntnis der zweiten und dritten Gattung, sagten wir weiter, gehören jene Ideen, welche vollentsprechend sind. Folglich ist sie (nach Lehrs. 34 d. Ts.) notwendig wahr. — W. z. b. w.

Zweiundvierzigster Lehrsatz.

Die Erkenntnis der zweiten und dritten, nicht die der ersten Gattung, lehrt uns das Wahre vom Falschen unterscheiden.

Beweis.

Dieser Satz erhellt aus sich selbst. Wer nämlich zwischen dem Wahren und Falschen zu unterscheiden weiß, muß eine vollentsprechende Idee des Wahren und Falschen haben, d. h. (nach Erläut. 2 zu Lehrs. 40 d. Ts.) er muß das Wahre und Falsche nach der zweiten oder dritten Erkenntnisgattung erkennen.

Dreiundvierzigster Lehrsatz.

Wer eine wahre Idee hat, der weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln.

Beweis.

Eine wahre Idee in uns ist eine solche, die in Gott, sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird, eine vollentsprechende ist (nach Folges. zu Lehrs. 11 d. Ts.). Gesetzt also, es gebe in Gott, sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird, eine vollentsprechende Idee A. Von dieser Idee muß es in Gott notwendig ebenfalls eine Idee geben, die sich auf Gott in derselben Weise bezieht wie die Idee A (nach Lehrs. 20 d. Ts., dessen Beweis ganz allgemein gilt). Nun aber wird von der Idee A angenommen, daß sie sich auf Gott beziehe, sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird; folglich muß sich auch die Idee der Idee A in derselben Weise auf Gott beziehen; d. h. (nach dem nämlichen Folges. zu Lehrs. 11 d. Ts.) diese vollentsprechende Idee der Idee A wird in eben dem Geiste sein, welcher die vollentsprechende Idee A hat. Wer daher eine vollentsprechende Idee hat, oder wer (nach Lehrs. 34 d. Ts.) ein Ding wahrhaft erkennt, muß zugleich eine vollentsprechende Idee oder eine wahre Erkenntnis seiner Erkenntnis haben; d. h. (wie von selbst einleuchtet) er muß zugleich dessen gewiß sein. — W. z. b. w.

Erläuterung.

In der Erläuterung zu Lehrs. 21 dieses Teiles habe ich auseinandergesetzt, was die Idee einer Idee ist; doch ist ja der vorige Lehrsatz schon an sich einleuchtend genug. Denn jeder, der eine wahre Idee besitzt, weiß, daß eine wahre Idee die höchste Gewißheit in sich schließt; eine wahre Idee haben, bedeutet eben nichts anderes, als ein Ding vollkommen oder aufs beste erkennen; und hieran kann sicherlich niemand zweifeln, er müßte denn glauben, eine Idee sei etwas Stummes, wie ein Gemälde auf einer Tafel, nicht aber eine Daseinsform des Denkens, nämlich das Erkennen selbst. Und ich bitte: Wer kann wissen, daß er ein Ding erkennt, wenn er nicht vorher das Ding erkannt hat? D. h.: Wer kann wissen, daß er über eine Sache Gewißheit hat, wenn er nicht vorher eben über diese Sache Gewißheit hat? Was kann es ferner Klareres und Gewisseres geben, um als Kennzeichen der

Wahrheit zu dienen, als eine wahre Idee? Fürwahr, wie das Licht sich selbst und auch die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit das Kennzeichen ihrer selbst und des Falschen.

Damit glaube ich folgende Fragen beantwortet zu haben, nämlich: Wenn eine wahre Idee von einer falschen sich nur insofern unterscheiden soll, als sie mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, so hat die wahre Idee vor der falschen an Realität oder Vollkommenheit nichts voraus (da sie sich ja bloß durch ein äußeres Moment unterscheiden), und folglich hätte auch der Mensch, der wahre Ideen hat, keinen Vorzug vor einem, der nur falsche hat. — Ferner: Woher kommt es, daß Menschen falsche Ideen haben? Und endlich: Woher kann jemand sicher wissen, daß er Ideen hat, die mit ihren Gegenständen übereinstimmen? — Diese Fragen glaube ich, wie gesagt, schon beantwortet zu haben. Denn was den Unterschied zwischen einer wahren und einer falschen Idee anlangt, so steht durch Lehrsatz 35 dieses Teiles fest, daß jene zu dieser sich verhält wie das Seiende zum Nichtseienden. Die Ursachen der Falschheit aber habe ich von Lehrs. 19 an bis 35 und dessen Erläuterung so klar wie möglich aufgezeigt. Woraus auch hervorgeht, wie ein Mensch, der wahre Ideen hat, sich unterscheidet von einem Menschen, der nur falsche hat. — Was endlich das letzte betrifft, nämlich woher denn der Mensch wissen könne, daß er eine Idee habe, die mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, so habe ich soeben genug und übergenug erwiesen, daß diese Überzeugung einzig daher entspringt, weil er eine Idee hat, die mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, oder weil die Wahrheit das Kennzeichen ihrer selbst ist. Dazu kommt noch, daß unser Geist, sofern er die Dinge wahrheitsgemäß erfaßt, ein Teil ist von Gottes unendlichem Erkennen (nach Folges. zu Lehrs. 11 d. Ts.); also müssen die klaren und deutlichen Ideen des Geistes notwendigerweise ebenso wahr sein wie die Ideen Gottes.

Vierundvierzigster Lehrsatz.

Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als notwendig zu betrachten.

Beweis.

Es liegt (nach Lehrs. 41 d. Ts.) in der Natur der Vernunft, die Dinge wahrheitsgemäß zu erfassen, nämlich (nach Grunds. VI, T. I) wie sie an sich sind, d. h. (nach Lehrs. 29, T. I) nicht als zufällig, sondern als notwendig. — W. z. b. w.

Folgesatz 1.

Hieraus folgt, daß es vom Vorstellen allein abhängt, wenn wir die Dinge sowohl hinsichtlich des Vergangenen wie des Zukünftigen als zufällig ansehen.

Erläuterung.

Wie dies aber geschieht, will ich mit einigen Worten erklären. Wir haben oben gezeigt (Lehrs. 17 d. Ts. mit seinem Folges.), wie der Geist sich Dinge, auch wenn sie nicht existieren, doch immer als gegenwärtig vorstellt, wenn nicht Ursachen eintreten, welche ihre gegenwärtige Existenz ausschließen. Weiter haben wir gezeigt (Lehrs. 18 d. Ts.), daß, wenn der menschliche Körper einmal von zwei äußeren Körpern zugleich erregt worden ist, der Geist, wenn er später einen von ihnen vorstellt, sich sogleich auch des anderen erinnern wird, d. h. beide als sich gegenwärtig betrachten wird, wenn nicht Ursachen eintreten, die deren gegenwärtiges Dasein ausschließen. Außerdem bezweifelt niemand, daß wir auch die Zeit vorstellen, nämlich auf Grund davon, daß wir uns gewisse Körper langsamer oder schneller, oder ebenso schnell wie andere bewegt vorstellen. — Nehmen wir einen Knaben, der gestern zuerst in der Morgenstunde den Peter gesehen, in der Mittagsstunde dann den Paul und in der Abendstunde den Simeon, und heute wiederum in der Morgenstunde den Peter. Aus Lehrs. 18 d. Ts. steht fest, daß, sobald er das Morgenlicht erblickt, er alsbald auch die Sonne, denselben Teil des Himmels wie am Tage zuvor durchlaufend, also den ganzen Tag vorstellen und zugleich mit der Morgenstunde den Peter, mit der Mittagszeit den Paul und mit der Abendstunde den Simeon, d. h. die Existenz des Paul und des Simeon mit Hinsicht auf die Zukunft vorstellen wird; und umgekehrt, wenn er zur Abendstunde den Simeon sieht, wird er den Paul und den Peter auf die Vergangenheit beziehen, indem er sie zugleich mit der Vergangenheit vorstellt; und zwar

wird dies um so regelmäßiger geschehen, je öfter er diese Personen in dieser Reihenfolge gesehen hat. Sollte es sich einmal treffen, daß er an einem anderen Abend statt des Simeon den Jakob sieht, so wird er am folgenden Morgen zugleich mit dem Gedanken an die Abendzeit bald den Simeon, bald den Jakob, nicht aber beide zugleich vorstellen; denn es wird vorausgesetzt, daß er nur einen von beiden, nicht aber beide zugleich zur Abendzeit gesehen habe. Seine Vorstellung wird also schwanken, und er wird mit dem Gedanken an die künftige Abendstunde bald diesen, bald jenen vorstellen, d. h. er wird keinen mit Bestimmtheit, sondern jeden nur zufällig als künftig betrachten. Dieses Schwanken der Vorstellung wird das gleiche sein, wenn die Vorstellung Dinge betrifft, die wir auf dieselbe Weise mit Beziehung auf die vergangene oder die gegenwärtige Zeit ansehen, und somit werden wir die sowohl auf die Gegenwart als auf die Vergangenheit oder Zukunft bezogenen Dinge als zufällige vorstellen.

Folgesatz 2.

Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge unter einem Gesichtswinkel der Ewigkeit [Allnotwendigkeit] (sub aeternitatis specie) zu erfassen.

Beweis.

Denn es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge als notwendig, nicht als zufällig zu betrachten (nach vor. Lehrs.). Diese Notwendigkeit der Dinge aber wird von ihr wahrheitsgemäß erfaßt (nach Lehrs. 41 d. Ts.), d. h. (nach Grunds. VI, T. I) wie sie an sich ist. Nun ist (nach Lehrs. 16, T. I) diese Notwendigkeit der Dinge die Notwendigkeit der ewigen Gottesnatur selbst. Folglich liegt es in der Natur der Vernunft, die Dinge unter diesem Gesichtswinkel der Ewigkeit zu betrachten. — Dazu kommt noch, daß die Grundlagen der Vernunft Begriffe sind (nach Lehrs. 38 d. Ts.), die dasjenige erklären, was allen Dingen gemeinsam ist, nicht aber (nach Lehrs. 37 d. Ts.) das Wesen eines Einzeldinges, und deswegen ohne eine Beziehung auf die Zeit unter einem Gesichtswinkel der Ewigkeit begriffen werden müssen. — W. z. b. w.

Fünfundvierzigster Lehrsatz.

Jegliche Idee eines jeglichen Körpers oder wirklich daseienden Einzeldinges schließt das ewige und unendliche Wesen Gottes notwendig in sich.

Beweis.

Die Idee eines wirklich daseienden Einzeldinges schließt notwendig sowohl das Wesen als auch die Existenz des Dinges selbst in sich (nach Folges. zu Lehrs. 8 d. Ts.). Aber die Einzeldinge können (nach Lehrs. 15, T. I) ohne Gott nicht begriffen werden, sondern weil sie (nach Lehrs. 6 d. Ts.) Gott zur Ursache haben, sofern er unter einem Attribut betrachtet wird, dessen Daseinsformen die Dinge selber sind, müssen notwendig ihre Ideen (nach Grunds. IV, T. I) den Begriff ihres Attributs, d. h. (nach Grunds. VI, T. I) Gottes ewiges und unendliches Wesen in sich schließen. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Unter Existenz verstehe ich hier nicht die Dauer, d. h. das Dasein sofern es abgesondert für sich und als eine gewisse Art der Größe aufgefaßt wird. Denn ich spreche von der Natur der Existenz selbst, welche den Einzeldingen deswegen beigelegt wird, weil aus der ewigen Notwendigkeit Gottes unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen folgt (s. Lehrs. 16, T. I). Ich spreche, wie gesagt, von der Existenz der Einzeldinge, sofern sie in Gott sind. Denn wennauch jedes Einzelding von einem anderen bestimmt wird, auf gewisse Weise zu existieren, so folgt doch die Kraft, durch welche jedes im Dasein verharrt, aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes. — Siehe darüber Folges. zu Lehrs. 24, T. I.

Sechsundvierzigster Lehrsatz.

Die Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, wie eine jede Idee sie in sich schließt, ist vollentsprechend und vollkommen.

Beweis.

Der Beweis des vorhergehenden Lehrsatzes ist allgemein, und, mag ein Ding als Teil oder als Ganzes angesehen werden, so schließt dessen Idee, mag sie die des Ganzen oder eines Teiles sein, (nach vor. Lehrs.) Gottes ewiges und unendliches Wesen in sich. Darum ist dasjenige, was uns die Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens

Gottes gibt, allen gemeinsam und gleicherweise im Teile wie im Ganzen; und folglich wird diese Erkenntnis (nach Lehrs. 38 d. Ts.) eine vollentsprechende sein. — W. z. b. w.

Siebenundvierzigster Lehrsatz.

Der menschliche Geist hat eine vollentsprechende Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes.

Beweis.

Der menschliche Geist hat (nach Lehrs. 22 d. Ts.) Ideen, vermöge deren er (nach Lehrs. 23 d. Ts.) sich und seinen Körper (nach Lehrs. 19 d. Ts.) und (nach Folges. 1 zu Lehrs. 16 und nach Lehrsatz 17 d. Ts.) die äußeren Körper als wirklich existierend erfaßt; und folglich hat er (nach Lehrs. 45 und 46 d. Ts.) eine vollentsprechende Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Hieraus ersehen wir, daß das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit allen bekannt ist. Da nun aber alles in Gott ist und durch Gott begriffen wird, so folgt, daß wir aus dieser Erkenntnis sehr viele vollentsprechende Erkenntnisse ableiten und so jene dritte Erkenntnisgattung bilden können, von welcher wir in Erläuterung 2 zu Lehrs. 40 dieses Teiles redeten und über deren Vorzug und Nutzen wir im fünften Teil zu sprechen haben werden. — Daß aber die Menschen keine ebenso klare Erkenntnis von Gott wie von den Gemeinbegriffen besitzen, kommt daher, weil sie Gott nicht wie die Körper vorzustellen vermögen, und weil sie den Namen „Gott" mit den Vorstellungsbildern von Dingen verknüpft haben, die sie zu sehen gewohnt sind; was die Menschen kaum vermeiden können, da sie beständig von äußeren Dingen beeinflußt werden. Und indertat bestehen die meisten Irrtümer nur darin, daß wir die Namen den Dingen nicht genau anpassen. Wenn z. B. jemand sagt, die vom Mittelpunkt eines Kreises zu dessen Peripherie gezogenen Linien seien ungleich, so versteht er offenbar — in diesem Augenblicke wenigstens — unter Kreis etwas anderes als die Mathematiker. Ebenso wenn die Menschen Rechenfehler machen, haben sie andere Zahlen im Kopfe, andere auf dem Papier. Darum, wenn man auf ihren Geist sieht, so irren sie keineswegs; dennoch scheinen sie zu irren, weil wir meinen, sie hätten die nämlichen Zahlen im Kopfe, die auf dem Papiere stehen. Wäre das nicht der Fall, so würden wir nicht glauben, daß sie irren; so wenig als ich glaubte, daß sich der Mann irrte, den ich kürzlich rufen hörte, sein Hof sei auf das Huhn seines Nachbars geflogen, — weil ich nämlich ganz wohl verstand, was er meinte.

Von daher rühren auch die meisten Streitigkeiten, indem die Menschen ihre Gedanken nicht richtig darstellen, oder die Gedanken des anderen falsch deuten. Denn tatsächlich, wenn sie einander am heftigsten widersprechen, denken sie entweder dennoch an das Gleiche oder an ganz Verschiedenes, so daß die Irrtümer und Ungereimtheiten, die sie bei dem anderen annehmen, gar nicht bestehen.

Achtundvierzigster Lehrsatz.

Es gibt im Geiste keinen absoluten [selbständigen] oder freien Willen; sondern der Geist wird zu diesem oder jenem Wollen von einer Ursache bestimmt, welche ebenfalls von einer anderen bestimmt wird und diese wiederum von einer anderen, und so weiter ins Endlose.

Beweis.

Der Geist ist eine gewisse und begrenzte Daseinsform des Denkens [des Bewußtseins] (nach Lehrs. 11 d. Ts.), und folglich kann er (nach Folges. 2 zu Lehrs. 17, T. I) keine freie Ursache seiner Handlungen sein, oder: er kann keine absolute Fähigkeit des Wollens oder Nichtwollens besitzen, sondern er muß zu diesem oder jenem Wollen (nach Lehrs. 28, T. I) von einer Ursache bestimmt werden, die ebenfalls von einer anderen bestimmt wird und diese wiederum von einer anderen, usw. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Auf dieselbe Weise wird bewiesen, daß es im Geiste keine absolute [selbständige] Fähigkeit gibt, zu verstehen, zu begehren, zu lieben usw. Woraus folgt, daß diese und ähnliche Fähigkeiten entweder rein aus der Luft gegriffen oder nichts weiter sind als metaphysische oder allgemeine Gedankendinge (Universalien), die wir aus den besonderen zu bilden pflegen. Es verhalten

sich also Verstand und Wille zu dieser oder jener Idee, beziehungsweise zu diesem oder jenem Wollen geradeso wie die „Steinheit" zu diesem oder jenem Stein, oder wie Mensch zu Peter und Paul. — Die Ursache aber, weshalb die Menschen glauben, frei zu sein, haben wir im Anhange zum ersten Teil auseinandergesetzt.

Bevor ich jedoch weitergehe, muß ich hier bemerken, daß ich unter Wille die Fähigkeit, zu bejahen und zu verneinen verstehe, nicht aber die Begierde; die Fähigkeit, sage ich, kraft welcher der Geist, was wahr und was falsch ist, bejaht oder verneint, nicht aber die Begierde, kraft welcher der Geist die Dinge erstrebt oder verabscheut.

Nachdem wir bewiesen haben, daß diese Fähigkeiten allgemeine Begriffe sind, die sich von den Einzelbegriffen, aus welchen wir sie bilden, nicht unterscheiden, ist nun zu untersuchen, ob das Wollen selbst noch etwas Besonderes sei neben den Ideen der Dinge. Wir müssen untersuchen, meine ich, ob es im Geiste noch eine andere Bejahung und Verneinung gibt als jene, welche die Idee als Idee in sich schließt; worüber man den folgenden Lehrsatz nachsehe, wie auch die Begriffsbestimmung 3 dieses Teiles, damit das Denken nicht zum bildlichen Vorstellen herabsinke. Denn ich verstehe unter Ideen nicht Vorstellungsbilder, wie sie auf dem Grunde des Auges und, wenn man will, inmitten des Gehirns sich formen, sondern Begriffe des Denkens.

Neunundvierzigster Lehrsatz.

Es gibt im Geiste kein Wollen — d. h. Bejahung und Verneinung — außer demjenigen, welches die Idee, sofern sie Idee ist, in sich schließt.

Beweis.

Es gibt im Geiste (nach vor. Lehrs.) keine absolute Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen, sondern nur einzelne Willensakte, nämlich diese und jene Bejahung und diese und jene Verneinung. Denken wir uns also ein einzelnes Wollen, nämlich eine Daseinsform des Denkens, kraft deren der Geist bejaht, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich sind zwei rechten. Diese Bejahung schließt den Begriff oder die Idee des Dreiecks in sich, d. h. ohne die Idee des Dreiecks kann sie nicht gedacht werden. Denn es ist einerlei, ob ich sage, daß A den Begriff B in sich schließen müsse, oder daß A ohne B nicht gedacht werden könne. Sodann kann diese Bejahung (nach Grundſ. III d. Ts.) ohne die Idee des Dreiecks auch nicht vorhanden sein. Es kann also diese Bejahung ohne die Idee des Dreiecks weder sein noch gedacht werden. Weiter muß die Idee des Dreiecks eben jene Bejahung in sich schließen, nämlich daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind. Daher kann auch umgekehrt die Idee des Dreiecks ohne diese Bejahung weder sein noch gedacht werden, und folglich gehört (nach Begriffsbest. 2 d. Ts.) diese Bejahung zum Wesen der Idee des Dreiecks und ist nichts anderes neben ihr. — Und was wir von diesem Wollen — das wir ja beliebig herausgriffen — gesagt haben, das gilt auch von jedem anderen Wollen, nämlich, daß es nichts anderes ist als die Idee. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Wille und Verstand sind ein und dasselbe.

Beweis.

Wille und Verstand sind nichts anderes als die einzelnen Willensakte und Ideen selbst (nach Lehrs. 48 d. Ts. nebst dessen Erläut.). Aber das einzelne Wollen und die einzelne Idee sind (nach vor. Lehrs.) ein und dasselbe; folglich sind auch Wille und Verstand ein und dasselbe. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Damit haben wir die Ursache, aus der man gemeiniglich den Irrtum entspringen läßt, hinweggeräumt. — Wir zeigten aber oben, daß die Falschheit in einem bloßen Mangel bestehe, den die verstümmelten und verworrenen Ideen in sich schließen. Eben darum schließt die falsche Idee, sofern sie falsch ist, die Gewißheit nicht in sich. Wenn wir also sagen, ein Mensch beruhige sich bei dem Falschen und zweifle nicht daran, so sagen wir deshalb keineswegs, daß er Gewißheit habe, sondern bloß, daß er nicht zweifle oder daß er sich bei dem Falschen beruhige, weil keine Ursachen gegeben sind, welche seine Vorstellung schwankend machen. Man sehe hierüber die Erläut. zu Lehrs. 44

d. Ts. Gesetzt also, ein Mensch hänge noch so sehr am Falschen, so werden wir doch niemals sagen dürfen, daß er dessen gewiß sei. Denn unter Gewißheit verstehen wir ein Positives (s. Lehrs. 43 d. Ts. und dessen Erläut.), nicht aber den Mangel des Zweifels. Unter Mangel an Gewißheit dagegen verstehen wir eben die Falschheit.

Zur näheren Erläuterung des vorigen Lehrsatzes bleibt jedoch noch einiges zu erinnern. Ferner habe ich auf die Einwürfe zu antworten, welche gegen diese unsere Lehre erhoben werden können. Und endlich, um alle Bedenken abzuweisen, habe ich es der Mühe wert erachtet, einiges über den Nutzen dieser Lehre anzuführen. „Einiges" sage ich, denn das Wichtigste läßt sich besser auf Grund des im fünften Teile Auszuführenden verstehen.

Ich beginne also mit dem ersten und erinnere die Leser daran, genau zu unterscheiden zwischen der Idee oder dem Begriff des Geistes und zwischen den Bildern der Dinge, die wir vorstellen. Sodann ist es notwendig, zu unterscheiden zwischen den Ideen und den Worten, mit denen wir die Dinge bezeichnen. Denn weil diese drei: Vorstellungsbilder, Worte und Ideen von vielen entweder ganz miteinander verwechselt oder nicht genau genug und nicht vorsichtig genug unterschieden werden, ist ihnen diese Lehre vom Willen, die doch zu wissen so durchaus notwendig ist sowohl zum reinen Denken wie zur weisen Einrichtung des Lebens, gänzlich unbekannt geblieben. Da nämlich alle, die da glauben, die Ideen bestünden in Bildern, die in uns aus dem Zusammentreffen mit Körpern entstehen, sich einreden, daß Ideen von solchen Dingen, von denen wir uns kein ähnliches Vorstellungsbild zu machen vermögen, keine Ideen wären, sondern nur Einbildungen, die wir aus freier Willkür ersinnen, darum betrachten sie die Ideen gleichsam als stumme Gemälde auf einer Tafel und sehen — durch dieses Vorurteil eingenommen — nicht, daß die Idee als Idee Bejahung oder Verneinung in sich schließt. Diejenigen ferner, welche die Worte mit der Idee oder mit der Bejahung selbst, welche die Idee in sich schließt, vermengen, glauben, sie könnten etwas wollen im Widerspruch zu dem, was sie empfinden, sobald sie nur etwas mit bloßen Worten im Widerspruch zu dem Empfundenen bejahen oder verneinen. Diese Vorurteile indessen wird derjenige leicht ablegen können, der auf die Natur des Denkens achtet, die den Begriff der Ausdehnung keineswegs in sich schließt, und so wird er klar einsehen, daß die Idee — da sie ja eine Daseinsform des Denkens ist — weder in dem Vorstellungsbilde eines Dinges noch in Worten besteht. Denn das Wesen der Worte und Vorstellungsbilder besteht in bloßen körperlichen Bewegungen, die den Begriff des Denkens durchaus nicht in sich schließen.

Diese wenigen Erinnerungen hierüber mögen genügen; ich gehe zu den angekündigten Einwänden über.

Der erste Einwurf besteht darin, daß man als ausgemacht annimmt, der Wille erstrecke sich weiter als der Verstand und sei daher von ihm verschieden. Der Grund aber für den Glauben, daß der Wille sich weiter erstrecke als der Verstand, liegt darin, daß man sagt, wir bedürften erfahrungsgemäß keiner größeren Fähigkeit der Zustimmung oder Bejahung und der Verneinung, als wir bereits haben, um noch unendlich vielen Dingen, die wir jetzt nicht erfassen, zuzustimmen; wohl aber bedürften wir dazu einer größeren Fähigkeit des Verstehens. Es unterschieden sich also Wille und Verstand, indem dieser endlich, jener unendlich sei.

Zweitens kann uns eingewendet werden, daß die Erfahrung nichts klarer zu lehren scheine, als daß wir imstande sind, unser Urteil aufzuschieben und den Dingen, die wir wahrnehmen, nicht beizustimmen; was auch dadurch bestätigt werde, daß man von niemand sagt, er täusche sich, sofern er etwas wahrnimmt, sondern nur sofern er beistimmt oder nicht beistimmt. Wer z. B. ein geflügeltes Pferd erdichtet, gibt damit noch nicht zu, daß es ein geflügeltes Pferd gebe, d. h. er täuscht sich deswegen noch nicht, falls er nicht zugleich annimmt, daß es ein solches gibt. Daher scheint die Erfahrung nichts klarer zu lehren, als daß der Wille oder die Fähigkeit, beizustimmen, frei und von der Fähigkeit des Verstandes verschieden sei.

Drittens kann man uns einwenden, daß eine Bejahung nicht mehr Wirklich-

keit zu enthalten scheine als eine andere; d. h. daß wir keines größeren Vermögens zu bedürfen scheinen, um zu bejahen, daß das wahr sei, was wahr ist, als zu bejahen, daß etwas wahr sei, was falsch ist. Dagegen wüßten wir sehr wohl, daß eine Idee mehr Wirklichkeit oder Vollkommenheit besitze als eine andere; denn um so viel ein Objekt vorzüglicher ist, als die anderen, um so viel ist auch dessen Idee vollkommener als die der anderen. Auch hieraus scheint ein Unterschied zwischen Wille und Verstand sich zu ergeben.

Viertens kann man einwerfen: wenn der Mensch nicht aus Freiheit des Willens handelt, was wird dann geschehen, wenn er im Gleichgewichte sich befindet, wie Buridans Esel? Wird er nicht vor Hunger und Durst umkommen? — Gebe ich dies zu, so wird es scheinen, als hätte ich einen Esel oder die Bildsäule eines Menschen im Sinne, nicht aber einen wirklichen Menschen; verneine ich aber, so wird es heißen: also bestimmt der Mensch sich selbst und hat folglich die Fähigkeit, zu gehen wohin und zu tun, was er will.

Außer diesem kann vielleicht noch mancherlei eingewendet werden; aber da ich nicht gehalten bin, alles beizubringen, was irgendeiner sich träumen mag, so werde ich nur die erwähnten Einwürfe zu beantworten suchen, und zwar so kurz als möglich.

In bezug auf den ersten gebe ich zu, daß der Wille sich weiter erstreckt als der Verstand, wenn man unter Verstand nur die klaren und deutlichen Ideen versteht; ich bestreite aber, daß er sich weiter erstreckt als die Wahrnehmungen oder die Fähigkeit des Begreifens; und ich sehe wahrlich nicht ein, warum die Fähigkeit des Wollens eher eine unendliche genannt werden sollte, als die Fähigkeit des Empfindens. Denn so wie wir unendlich vieles (will sagen eins nach dem anderen, denn unendlich Vieles kann man auf einmal nicht bejahen) mit derselben Fähigkeit des Wollens bejahen können, so auch können wir mit derselben Fähigkeit des Empfindens unendlich viele Körper — einen nach dem anderen — empfinden oder erfassen. Sagt man nun, es gebe unendlich Vieles, das wir nicht erfassen können, so erwidere ich, daß wir eben dieses überhaupt durch kein Denken und folglich auch durch keine Fähigkeit des Wollens zu erreichen vermögen. Man behauptet aber weiter, wenn Gott bewirken wollte, daß wir auch dieses erfassen, so müßte er uns zwar eine größere Fähigkeit des Auffassens, nicht aber eine größere Fähigkeit des Wollens geben, als er uns tatsächlich gab. Das ist genau so, als wenn man sagte: wenn Gott bewirken wollte, daß wir unendlich viele andere Wesen erkennten, so wäre es zwar nötig, daß er uns einen größeren Verstand gäbe, nicht aber eine umfassendere Idee des Seienden, als er uns gegeben hat, um diese unendlich vielen Wesen zu umfassen. Denn wir haben gezeigt, daß der Wille ein allgemeines Wesen oder eine Idee ist, mit welcher wir alle einzelnen Willensakte, d. h. das, was ihnen allen gemein ist, ausdrücken. Halten nun unsere Gegner diese allen Willensakten gemeinsame oder gattungsmäßige Idee für eine Fähigkeit, so ist es nicht verwunderlich, wenn sie behaupten, diese Fähigkeit erstrecke sich über die Grenzen des Verstandes hinaus ins Unendliche. Denn das Gattungsmäßige gilt wie von einem, so auch von mehreren und von unendlich vielen Individuen.

Auf die zweite Einrede antworte ich, indem ich bestreite, daß wir es in der freien Gewalt haben, mit unserem Urteile zurückzuhalten. Denn wenn wir sagen, jemand halte sein Urteil zurück, so behaupten wir nichts anderes, als daß der Betreffende merkt, daß er die Sache nicht vollentsprechend erfasse. Das Zurückhalten des Urteils ist also in Wahrheit eine Sache des Erfassens und nicht des freien Wollens. — Um das klarer einzusehen, wollen wir uns einen Knaben denken, der sich ein geflügeltes Pferd vorstellt, sonst aber nichts anderes erfährt. Da nun diese Vorstellung des Pferdes die [Idee der] Existenz in sich schließt (nach Folges. zu Lehrs. 17 d. Ts.) und der Knabe nichts anderes erfährt, was die Existenz des Pferdes aufhöbe, so wird er notwendig das Pferd als vorhanden seiend annehmen und wird an dessen Existenz nicht zweifeln können, obgleich er ihrer nicht gewiß ist. Dies erfahren wir ja täglich in unseren Träumen, und ich meine, es gibt niemanden, der da glaubt, er habe, während er träumt, die freie Wahl, mit seinem Urteil über das, was er träumt,

an sich zu halten und zu bewirken, daß er das, was er zu sehen träumt, nicht träume; dennoch kommt es vor, daß wir auch in den Träumen unser Urteil zurückhalten, nämlich wenn wir träumen, daß wir träumen. — Ich gebe ferner zu, daß niemand sich täuscht, sofern er etwas vorstellt, d. h. ich gebe zu, daß die Vorstellungen des Geistes, an sich betrachtet, keinen Irrtum in sich schließen (s. Erläut. zu Lehrs. 17 d. Ts.); aber ich bestreite, daß der Mensch, sofern er etwas vorstellt, nichts bejahe. Denn, was ist ein geflügeltes Pferd vorstellen anderes, als die Flügel in bezug auf das Pferd bejahen? Wenn nämlich der Geist außer dem geflügelten Pferde nichts anderes erführe, so würde er dasselbe als tatsächlich vorhanden seiend betrachten, und er hätte weder Veranlassung, an seiner Existenz zu zweifeln, noch auch die Fähigkeit, anderer Meinung zu sein; es müßte denn die Vorstellung eines geflügelten Pferdes mit einer Idee verbunden sein, welche die Existenz eines solchen Pferdes aufhebt, oder er müßte merken, daß die Idee eines geflügelten Pferdes, die er hat, nicht vollentsprechend sei und dann wird er entweder die Existenz eines solchen Pferdes verneinen, oder er wird notwendigerweise an ihr zweifeln.

Damit glaube ich auch auf den dritten Einwand geantwortet zu haben, nämlich: daß der Wille etwas Allgemeines ist, was von allen Ideen ausgesagt wird, und nur dasjenige bezeichnet, was allen Ideen gemein ist, nämlich die Bejahung, deren vollentsprechendes Wesen deshalb, sofern sie so abgesondert für sich gedacht wird, in einer jeden Idee sein muß, und zwar in gedachter Hinsicht in allen dasselbe; — nicht freilich, sofern sie als das Wesen der Idee ausmachend betrachtet wird, denn insofern unterscheiden sich die einzelnen Bejahungen ebenso untereinander wie die Ideen selbst. Z. B. die Bejahung, welche die Idee des Kreises in sich schließt, ist von der, welche die Idee des Dreiecks in sich faßt, ebenso verschieden wie die Idee des Kreises von der Idee des Dreiecks. Sodann verneine ich unbedingt, daß wir einer gleich großen Kraft des Denkens bedürften, um zu bejahen, daß wahr sei, was wahr ist, wie um zu bejahen, daß wahr sei, was falsch ist. Denn diese beiden Bejahungen verhalten sich, wenn man ihren Sinn ins Auge faßt, zu einander wie Sein zu Nichtsein; denn es ist in den Ideen nichts Positives, was die Falschheit ausmachte (s. Lehrs. 35 d. Ts. mit dessen Erläut. sowie die Erläut. zu Lehrs. 47 d. Ts.). Deshalb ist hier ganz besonders darauf aufmerksam zu machen, wie leicht wir uns täuschen, wenn wir das Gattungsmäßige mit dem Einzelnen, die Vernunftdinge und das für sich Abgesonderte mit dem Wirklichen [Realen] vermengen.

Was endlich den vierten Einwurf anbelangt, so erkläre ich, vollständig zuzugeben, daß ein Mensch in einer solchen Gleichgewichtslage (nämlich wenn er nichts anderes wahrnimmt als Hunger und Durst, und bestimmte Speise und bestimmten Trank in gleichweiter Entfernung von ihm) vor Hunger und Durst umkommen wird. Frägt man mich aber, ob ein solcher Mensch nicht eher für einen Esel als für einen Menschen zu halten sei, so sage ich, ich weiß es nicht, wie ich auch nicht weiß, wofür jemand zu schätzen sei, der sich erhängt, und wie Kinder, Toren, Wahnsinnige usw. zu beurteilen seien.

Es erübrigt noch zu erwähnen, wie viel die Kenntnis dieser Lehre zum Nutzen des praktischen Lebens beiträgt. Es ist dies leicht aus folgendem zu ersehen.

Erstens nämlich, sofern sie uns lehrt, daß unser Handeln nur nach dem Winke Gottes erfolgt und wir der göttlichen Natur teilhaftig sind und zwar um so mehr, je vollkommener unsere Handlungen sind, und je mehr und mehr wir Gott erkennen. Diese Lehre bewirkt also, abgesehen davon, daß sie das Gemüt vollständig ruhig stimmt, auch noch dies, daß sie uns zeigt, worin unser höchstes Glück oder die Glückseligkeit besteht: nämlich allein in der Erkenntnis Gottes, durch die wir angeleitet werden, bloß dasjenige zu tun, was Liebe und Frömmigkeit [Pflichtgefühl] erheischen. Von hier aus erkennen wir klar, wie weit von der wahren Schätzung der Tugend diejenigen entfernt sind, die für Tugend und gute Handlungen gleichwie für eine schwere Knechtschaft mit den höchsten Belohnungen von Gott ausgezeichnet zu werden hoffen, als ob Tugend und Gottes Dienst nicht selbst schon das Glück und höchste Freiheit wären.

Zweitens, sofern sie uns belehrt, wie wir uns gegen die Fügungen des Schicksals oder das, was nicht in unserer Macht steht, d. h. gegen die Dinge, die nicht aus unserer Natur folgen, zu verhalten haben: nämlich dieser wie jener Wendung des Schicksals mit Gleichmut entgegenzusehen und sie zu tragen, da ja alles aus dem ewigen Ratschlusse Gottes mit derselben Notwendigkeit folgt, wie aus dem Wesen eines Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel gleich sind zwei rechten.

Zum dritten fördert diese Lehre das Gemeinschaftsleben, sofern sie an die Hand gibt, niemanden zu hassen, zu verachten, zu verspotten, niemandem zu zürnen, niemand zu beneiden. Überdies, sofern sie lehrt, daß ein jeder mit dem Seinigen zufrieden und dem Nächsten behilflich sein soll, nicht aus weibischem Mitleid, aus Parteilichkeit oder Aberglauben, sondern lediglich nach Anleitung der Vernunft, je nachdem Zeit und Umstände es erfordern, — wie ich im dritten Teile zeigen werde.

Viertens endlich fördert diese Lehre nicht wenig das staatliche Gemeinwesen, sofern sie zeigt, auf welche Weise die Bürger zu regieren und zu leiten sind: nämlich so, daß sie nicht als Knechte dienen, sondern freiwillig tun, was das beste ist. —

So habe ich erledigt, was ich in dieser Erläuterung zu behandeln mir vorgenommen hatte, und schließe diesen zweiten Teil. Ich glaube darin die Natur des menschlichen Geistes und seine Eigenschaften ausführlich genug und, soweit es die Schwierigkeit des Gegenstands erlaubt, klar auseinandergesetzt und Einsichten mitgeteilt zu haben, aus denen viel Vortreffliches, höchst Nützliches und zu wissen Notwendiges abgeleitet werden kann, — wie sich zum Teil noch aus dem Folgenden ergeben wird.

III.

Von dem Ursprunge und der Natur der Affekte.

Die meisten, welche über die Affekte und die Lebensweise der Menschen geschrieben haben, scheinen nicht von natürlichen Dingen zu handeln, die den allgemeinen Naturgesetzen folgen, sondern von solchen, die außerhalb der Natur stehen. Ja sie scheinen den Menschen wie einen Staat im Staate aufzufassen. Denn sie glauben, daß der Mensch die Ordnung der Natur mehr störe, als ihr folgen müsse, und daß er über seine Handlungen eine absolute Macht habe und von nirgendsonst her als von sich selbst bestimmt werde. Des weiteren schreiben sie den Grund der menschlichen Ohnmacht und Unbeständigkeit nicht der allgemeinen Naturkraft zu, sondern ich weiß nicht welchem Gebrechen der menschlichen Natur, die sie deshalb beweinen, belachen, verachten oder, was am häufigsten zu geschehen pflegt, verwünschen. Und wer die Ohnmacht des menschlichen Geistes recht beredt und scharf herunterzumachen versteht, der wird wie ein göttliches Wesen angesehen. — Indessen hat es doch auch an ausgezeichneten Männern nicht gefehlt — und ich gestehe, daß ich ihrer Arbeit und ihrem Fleiße viel zu danken habe —, die über die rechte Lebensweise viel Vortreffliches geschrieben und den Sterblichen Ratschläge voller Klugheit gegeben haben; allein die Natur und die Kräfte der Affekte und was hinwiederum der Geist zu deren Bemeisterung vermag, das hat, soviel ich weiß, noch keiner festgestellt. Es ist mir wohl bewußt, daß der hochberühmte Cartesius — obschon auch er glaubte, der Geist habe über seine Handlungen eine unbedingte Macht — dennoch sich bemüht hat, die menschlichen Affekte nach ihren ersten Ursachen zu erklären und zugleich den Weg zu zeigen, auf dem der Geist über die Affekte eine unbedingte Herrschaft erlangen könne; er hat aber damit, nach meiner Ansicht wenigstens, nichts weiter gezeigt als lediglich den Scharfsinn seines großen Geistes, wie ich an geeigneter Stelle beweisen werde. — Doch will ich mich wieder zu jenen wenden, welche die Affekte und Handlungen der Menschen viel lieber verwünschen oder belachen denn verstehen wollen. Diesen wird es ohne Zweifel sonderbar vorkommen, daß ich mich anschicke, die Fehler und Torheiten der Menschen nach der geometrischen Weise zu untersuchen und daß ich vernunftgemäß Dinge beweisen will, die jene als der Vernunft widerstreitend, als eitel, widersinnig und abscheulich verschreien. Indessen habe ich dafür folgenden Grund: es geschieht nichts in der Natur, was ihr als Fehler angerechnet werden könnte; denn die Natur ist immer die gleiche und überall ist ihre Macht und Wirkungskraft ein und dieselbe; d. h.: die Gesetze und Regeln der Natur, nach welchen alles geschieht und alles aus einer Form in die andere sich umwandelt, sind überall und immer die gleichen, und daher muß es auch einen Weg der Erkenntnis der Natur der Dinge, welche immer es sein mögen, geben, nämlich: die allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur. Es folgen daher die Affekte des Hasses, des Zornes, des Neides usw., an sich betrachtet, aus derselben Notwendigkeit und Macht der Natur wie die übrigen Einzeldinge; sie setzen somit gewisse Ursachen voraus, durch die sie erkannt werden, und haben gewisse Eigenschaften, die unserer Erkenntnis ebenso würdig sind wie die Eigenschaften eines jeden anderen Dinges, an dessen bloßer Betrachtung schon wir uns erfreuen.

Ich werde also von der Natur und den Kräften der Affekte und von der Macht des Geistes über sie nach derselben Methode handeln, nach der ich im Vorhergehenden von Gott und dem Geiste gehandelt habe, und werde die menschlichen Handlungen und Begierden genau so betrachten, als handle es sich um Linien, Flächen oder Körper.

Begriffsbestimmungen.

1. Eine vollentsprechende (adäquate) Ursache nenne ich eine solche, deren Wirkung durch sie allein klar und deutlich erfaßt werden kann. Eine nichtentsprechende (inadäquate) oder Teil-Ursache aber nenne ich eine solche, deren Wirkung durch sie allein nicht verstanden werden kann.

2. Ich sage, daß wir handeln, wenn etwas in uns oder außer uns geschieht, wovon wir die vollentsprechende Ursache sind, d. h. (nach vor. Begriffsbest.) wenn aus unserer Natur etwas in uns oder außer uns folgt, das durch sie allein klar und deutlich verstanden werden kann. Dagegen sage ich, daß wir leiden, wenn in uns etwas geschieht, oder aus unserer Natur etwas folgt, wovon wir bloß eine Teil-Ursache sind.

3. Unter Affekt verstehe ich die Erregungen unseres Körpers, durch welche das Tätigkeitsvermögen eben dieses Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Erregungen.

Wenn wir also von einer dieser Erregungen die vollentsprechende Ursache sein können, dann verstehe ich unter Affekt eine Handlung, im anderen Falle ein Leiden.

Voraussetzungen [Grundsätze].

I. Der menschliche Körper kann auf viele Weisen erregt werden, durch die sein Tätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert wird, und ebenso auf andere Weisen, die sein Tätigkeitsvermögen weder größer noch geringer machen.

Diese Voraussetzung, oder dieser Grundsatz, stützt sich auf Vorauss. 1 und die Hilfssätze 5 und 7, die man hinter dem Lehrs. 13, T. II nachsehen möge.

II. Der menschliche Körper kann viele Veränderungen erleiden und nichtsdestoweniger die Eindrücke oder Spuren der Gegenstände (s. hierüber Vorauss. 5, T. II) und folglich auch dieselben Vorstellungsbilder der Dinge behalten; s. deren Begriffsbest. in Erläuterung zu Lehrs. 17, T. II.

Erster Lehrsatz.

Unser Geist tut manches, manches dagegen leidet er; sofern er nämlich vollentsprechende Ideen hat, insofern tut er notwendig manches, und sofern er nichtentsprechende Ideen hat, insofern leidet er notwendig manches.

Beweis.

Die Ideen eines jeden menschlichen Geistes sind teils vollentsprechend, teils verstümmelt oder verworren (nach Erläut. zu Lehrs. 40, T. II). Die Ideen nun, die in jemandes Geiste vollentsprechend sind, sind auch in Gott vollentsprechend, sofern er das Wesen eben dieses Geistes ausmacht (nach Folges. zu Lehrs. 11, T. II); die Ideen jedoch, die in einem Geiste nichtentsprechend sind, die sind in Gott (nach demselben Folges.) gleichwohl vollentsprechend, nicht sofern er das Wesen bloß dieses Geistes ausmacht, sondern sofern er zugleich die Geister der anderen Dinge in sich faßt. Ferner muß (nach Lehrs. 36, T. I) aus jeder gegebenen Idee notwendig irgend eine Wirkung folgen, von welcher Wirkung Gott die vollentsprechende Ursache ist (s. Begriffsbest. 1 d. Ts.), nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er als von jener gegebenen Idee erregt betrachtet wird (s. Lehrs. 9, T. II). Nun ist aber von einer Wirkung, die Gott zur Ursache hat, sofern er von einer Idee erregt ist, die in jemandes Geiste vollentsprechend sich findet, eben dieser Geist die vollentsprechende Ursache (nach Folges. zu Lehrs. 11, T. II). Also tut unser Geist (nach Begriffsbest. 2 d. Ts.) notwendig manches, sofern er vollentsprechende Ideen hat. Dies das erste. — Was ferner notwendig aus einer Idee folgt, die in Gott vollentsprechend ist, nicht sofern er nur den Geist eines Menschen, sondern sofern er die Geister der anderen Dinge zugleich mit dem Geiste dieses Menschen in sich hat, davon ist (nach demselben Folges. zu Lehrs. 11, T. II) der Geist jenes Menschen nicht die vollentsprechende, sondern nur eine Teil-Ursache. Und daher (nach Begriffsbest. 2 d. Ts.) leidet der Geist notwendig manches, sofern er nichtentsprechende

Ideen hat. Das war das zweite. — Also, unser Geist usw. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß der Geist um so mehr leidend ist, je mehr nichtentsprechende Ideen er hat, und umgekehrt, daß er um so mehr handelnd ist, je mehr vollentsprechende Ideen er besitzt

Zweiter Lehrsatz.

Der Körper kann weder den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung oder zur Ruhe oder zu etwas anderem (wenn es außer diesem noch etwas gibt) bestimmen.

Beweis.

Alle Daseinsformen des Denkens haben Gott zur Ursache, sofern er ein denkendes Wesen ist, nicht aber sofern er durch ein anderes Attribut erklärt wird (nach Lehrs. 6, T. II). Dasjenige also, was den Geist zum Denken bestimmt, ist eine Daseinsform des Denkens, nicht aber eine solche der Ausdehnung, d. h. (nach Begriffsbest. 6, T. II) es ist kein Körper. Das war das erste. — Sodann, die Bewegung und Ruhe des Körpers muß von einem anderen Körper herrühren, der auch wieder zur Bewegung oder Ruhe von einem anderen bestimmt worden ist, und überhaupt mußte alles, was im Körper vorgeht, von Gott herrühren, sofern er als durch eine Daseinsform der Ausdehnung, und nicht sofern er durch eine Daseinsform des Denkens erregt betrachtet wird (nach demselben Lehrs. 6, T. II), d. h. es kann nicht vom Geiste, der (nach Lehrs. 11, T. II) eine Daseinsform des Denkens ist, herrühren. Dies war das zweite. — Also kann weder der Körper den Geist usf. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Das läßt sich noch klarer verstehen aus dem in der Erläuterung zu Lehrsatz 7 des zweiten Teils Gesagten, wonach Geist und Körper ein und dasselbe Ding sind, das bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung gedacht wird. Daher kommt es, daß die Ordnung oder Verkettung der Dinge dieselbe ist, ob die Natur unter diesem oder unter jenem Attribute begriffen wird; folglich auch, daß die Ordnung der Tätigkeiten und der leidenden Zustände unseres Körpers von Natur aus gleichzeitig ist mit der Ordnung der Tätigkeiten und leidenden Zustände des Geistes. Dies erhellt auch aus der Art, wie wir den Lehrsatz 12 des zweiten Teiles bewiesen haben. Aber, obgleich die Dinge so liegen, daß kein Grund zum Zweifel übrigbleibt, glaube ich doch kaum die Menschen dahin bringen zu können, die Sache unbefangen zu erwägen, solange ich sie nicht durch die Erfahrung bestätigt habe; so fest sind sie überzeugt, daß der Körper auf einen bloßen Wink des Geistes bald sich bewege, bald ruhe und viele Handlungen verrichte, die allein vom Willen des Geistes und der Kunst sich etwas auszudenken abhängen. Freilich, was der Körper vermag, hat bisher noch niemand festgestellt, d. h. niemand hat sich bisher durch Erfahrung darüber unterrichtet, was der Körper nach den bloßen Gesetzen der Natur, sofern diese bloß als körperlich betrachtet wird, zu tun vermöge, und was er nicht vermöge, wenn er nicht vom Geiste dazu bestimmt wird. Denn bisher kennt noch niemand die Werkstätte des Körpers so genau, daß er alle seine Funktionen erklären könnte, ganz zu geschweigen, daß man bei Tieren vieles beobachtet, was die menschliche Sinnesschärfe weit überragt, und daß Nachtwandler im Schlafe mancherlei tun, was sie im wachen Zustande niemals wagen würden. Das zeigt zur Genüge, daß der Körper an sich nach den bloßen Gesetzen seiner Natur vieles kann, worüber sich sein eigener Geist verwundert. Sodann weiß niemand, auf welche Weise und durch welche Mittel der Geist den Körper bewege, noch wie viel Grade der Bewegung er dem Körper mitteilen könne, und mit welcher Geschwindigkeit er ihn zu bewegen imstande sei. — Daraus folgt, daß, wenn die Menschen sagen, diese oder jene Körpertätigkeit gehe vom Geiste aus, der die Herrschaft über den Körper habe, sie nicht wissen, was sie sagen und nichts anderes tun, als mit täuschenden Worten eingestehen, daß sie — ohne darüber in Verwunderung zu geraten — die wahre Ursache jener Tätigkeit nicht wissen.

Doch man wird sagen, ob man nun wisse oder nicht wisse, durch welche Mittel der Geist den Körper bewegt, so mache man doch die Erfahrung, daß der Körper nicht tätig sein könnte, wenn der menschliche Geist zum Denken nicht fähig wäre.

Man mache ferner die Erfahrung, daß es in der alleinigen Gewalt des Geistes stehe, zu reden und zu schweigen und noch vieles andere, was man infolgedessen von der Entschließung des Geistes abhängig glaubt.

Was nun das erste anlangt, so frage ich die Gegner, ob die Erfahrung nicht ebenfalls lehrt, daß auch umgekehrt, sobald der Körper untätig, der Geist ebenfalls zum Denken nicht fähig ist. Denn wenn der Körper im Schlafe ruht, bleibt zugleich der Geist mit ihm in Schlaf versenkt, und hat nicht, wie im wachen Zustande, das Vermögen, zu denken. Sodann, glaube ich, wird wohl jeder schon die Erfahrung gemacht haben, daß der Geist nicht immer gleich fähig ist, über denselben Gegenstand nachzudenken, sondern daß, je fähiger der Körper ist, das Vorstellungsbild dieses oder jenes Gegenstandes in sich entstehen zu lassen, um so fähiger auch der Geist ist, diesen oder jenen Gegenstand zu betrachten. — Nun wird man einwenden: aus den bloßen Gesetzen der Natur, sofern sie lediglich als körperliche angesehen wird, sei es doch unmöglich, die Ursachen von Gebäuden, Gemälden und anderen Dingen dieser Art, die bloß durch menschliche Kunst hervorgebracht werden, herzuleiten, und der menschliche Körper wäre doch nicht imstande, einen Tempel zu erbauen, wenn er nicht vom Geiste bestimmt und angeleitet würde. — Ich habe jedoch bereits gezeigt, daß die Gegner selbst nicht wissen, was der Körper vermag, und was aus der bloßen Betrachtung seiner Natur hergeleitet werden kann, und daß sie selbst vieles nach den bloßen Gesetzen der Natur geschehen sehen, wovon sie nie geglaubt hätten, daß es ohne die Leitung des Geistes geschehen könnte; wie etwa das, was die Nachtwandler im Schlafe tun, und worüber sie nachher im wachen Zustande sich selber wundern. Auch möchte ich hinweisen auf den Bau des menschlichen Körpers, der an Künstlichkeit alles weit übertrifft, was von menschlicher Kunst je hergestellt worden ist, zu geschweigen von dem, was ich oben erwiesen habe, daß aus der Natur, unter welchem Attribute immer man sie betrachten mag, unendlich Vieles folgt.

Was den zweiten Punkt betrifft, so würde es gewiß weit besser um die menschlichen Angelegenheiten stehen, wenn es gleichermaßen in der Gewalt des Menschen stünde, zu schweigen wie zu reden. Aber die Erfahrung lehrt genug und übergenug, daß die Menschen nichts so wenig in ihrer Gewalt haben wie ihre Zunge und nichts so wenig vermögen, wie ihre Triebe zu bemeistern; daher ist es gekommen, daß die meisten glauben, wir täten nur das freiwillig, was wir mäßig erstreben, weil der Trieb nach solchen Dingen leicht beschränkt werden kann durch die Erinnerung etwa an ein anderes Ding, dessen wir häufig gedenken; unfreiwillig dagegen täten wir dasjenige, was wir mit großem Affekt anstreben, der sich durch die Erinnerung an ein anderes Ding nicht beruhigen läßt. Ja, wenn sie nicht die Erfahrung gemacht hätten, daß wir vieles tun, was wir später bereuen, und daß wir oft, wenn entgegengesetzte Affekte uns bedrängen, das Bessere sehen und dem Schlechteren folgen, dann würde sie nichts hindern zu glauben, wir täten alles freiwillig. So glaubt das Kind, es begehre die Milch freiwillig, der erzürnte Knabe, er wolle die Rache, und der furchtsame, er wolle die Flucht. Desgleichen glaubt der Betrunkene, er rede aus freiem Entschlusse des Geistes, was er nachher im nüchternen Zustande gern verschwiegen haben möchte; so glaubt der Irrsinnige, der Geschwätzige, das Kind und viele ähnlicher Art, aus freier Entschließung des Geistes zu reden, während sie doch tatsächlich dem Drange zum Reden, den sie in sich haben, nicht zu widerstehen vermögen. So daß also die Erfahrung selbst nicht minder klar wie die Vernunft lehrt, daß die Menschen nur aus dem Grunde glauben, sie wären frei, weil sie ihrer Handlungen sich bewußt, der Ursachen aber, von welchen sie bestimmt werden, unkundig sind. Und des weiteren lehrt sie, daß die Entschlüsse des Geistes nichts anderes sind als die Triebe selbst, die ebendeswegen verschieden sind je nach der verschiedenen Disposition des Körpers. Denn jedermann wird regiert in allem von seinem Affekt, und die von entgegengesetzten Affekten heimgesucht werden, die wissen nicht, was sie wollen; die aber von keinem Affekt erregt sind, werden durch einen geringfügigen Anlaß dahin und dorthin bewegt.

Dies alles zeigt gewiß klar, daß sowohl der Entschluß des Geistes wie der Trieb und das Bestimmtwerden des Körpers

von Natur gleichzeitig, oder vielmehr eine und dieselbe Sache sind, die wir, wenn sie unter dem Attribute des Denkens betrachtet und durch es erklärt wird, Entschluß nennen, und wenn sie unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet und aus den Gesetzen der Bewegung und Ruhe abgeleitet wird, Bestimmung heißen. — Das wird noch klarer werden aus den folgenden Ausführungen.

Hier noch ein anderes, auf das ich besonders aufmerksam machen möchte, daß wir nämlich nichts, dessen wir uns nicht erinnern, auf einen bloßen Entschluß des Geistes hin tun können. Wir können beispielsweise ein Wort, dessen wir uns nicht erinnern, nicht aussprechen. Ferner steht es nicht in der freien Gewalt des Geistes, sich eines Dinges zu erinnern oder es zu vergessen. Daher meint man, es stehe nur in der Macht des Geistes, über eine Sache, deren wir uns erinnern, aus bloßem Entschluß des Geistes schweigen oder reden zu können. Jedoch wenn wir träumen, daß wir reden, so glauben wir aus freier Entschließung des Geistes zu reden, und doch reden wir nicht, oder wenn wir reden, so geschieht es durch eine selbsteigene Bewegung des Körpers. Wir träumen ferner auch, daß wir den Menschen allerlei verheimlichen und zwar nach demselben Entschlusse des Geistes, nach dem wir im wachen Zustande etwas verschweigen, das wir wissen. Wir träumen endlich auch, daß wir nach dem Entschlusse des Geistes allerlei tun, was wir im wachen Zustande zu tun nicht wagen würden. Und nun möchte ich gerne wissen, ob es im Geiste zweierlei Arten von Entschlüssen gebe: eingebildete und freie? — Wer sich bis zu diesem Widersinn nicht versteigen mag, muß notwendig zugeben, daß diese Entschließung des Geistes, die man für frei hält, sich von der eigentlichen Vorstellung oder der Erinnerung nicht unterscheidet und nichts ist als jene Bejahung, die die Idee, sofern sie Idee ist, in sich schließt (s. Lehrs. 49, T. II). Und folglich entstehen diese Beschlüsse des Geistes mit derselben Notwendigkeit im Geiste, wie die Ideen der wirklich existierenden Dinge. — Wer also glaubt, er rede oder schweige oder tue sonst etwas aus freier Entschließung seines Geistes, der träumt mit offenen Augen.

Dritter Lehrsatz.

Die Tätigkeiten des Geistes entspringen lediglich aus vollentsprechenden Ideen; die leidenden Zustände dagegen hängen bloß von nichtentsprechenden Ideen ab.

Beweis.

Das erste, was das Wesen der Seele ausmacht, ist nichts anderes als die Idee des wirklich daseienden Körpers (nach Lehrsatz 11 und 13, T. II), welche (nach Lehrsatz 15, T. II) aus vielen anderen sich zusammensetzt, von denen etliche (nach Folges. zu Lehrs. 38, T. II) vollentsprechend, etliche nichtentsprechend sind (nach Folges. zu Lehrsatz 29, T. II). Alles mithin, was aus der Natur des Geistes folgt, und wovon der Geist die nächste Ursache ist, durch die es verstanden werden muß, muß notwendig aus einer vollentsprechenden oder aus einer nichtentsprechenden Idee folgen. Sofern nun der Geist (nach Lehrs. 1 d. Ts.) nichtentsprechende Ideen hat, insofern ist er notwendig leidend; also folgen die Tätigkeiten des Geistes nur aus vollentsprechenden Ideen und der Geist leidet nur deshalb, weil er nichtentsprechende Ideen hat. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Wir sehen also, daß die leidenden Zustände sich auf den Geist nur insofern beziehen, als er etwas hat, was eine Verneinung in sich schließt, oder sofern er als ein Teil der Natur betrachtet wird, der für sich ohne andere Teile nicht klar und deutlich erfaßt werden kann. — Auf diese Weise könnte ich noch zeigen, daß die leidenden Zustände ebenso auf die Einzeldinge wie auf den Geist sich beziehen und nicht anders verstanden werden können; — indessen beabsichtige ich hier ja nur über den menschlichen Geist zu handeln.

Vierter Lehrsatz.

Kein Ding kann anders als durch eine äußere Ursache zerstört werden.

Beweis.

Dieser Satz versteht sich von selbst; denn die Begriffsbestimmung eines jeden Dinges bejaht das Wesen dieses Dinges, verneint es nicht; oder sie setzt das Wesen eines Dinges, hebt es nicht auf. Wenn wir also nur das Ding selbst, nicht seine äußeren Ursachen ins Auge fassen, werden

wir an ihm nichts finden können, was es zerstören könnte. — W. z. b. w.

Fünfter Lehrsatz.

Die Dinge sind insofern entgegengesetzter Natur, das heißt sie können nicht in ein und demselben Subjekte sein, sofern eines das andere zu zerstören imstande ist.

Beweis.

Wenn sie nämlich miteinander übereinstimmen, oder in ein und demselben Subjekte zugleich sein könnten, dann könnte es in demselben Subjekte etwas geben, was es zerstören könnte, und das ist (nach vor. Lehrs.) widersinnig. Also sind die Dinge usw. — W. z. b. w.

Sechster Lehrsatz.

Ein jedes Ding strebt, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu beharren.

Beweis.

Die Einzeldinge sind nämlich (nach Folges. zu Lehrs. 25, T. I) Daseinsformen, durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und begrenzte Weise ausgedrückt werden; d. h. (nach Lehrs. 34, T. I) Dinge, welche die Macht Gottes, durch welche Gott ist und handelt, auf bestimmte und begrenzte Weise ausdrücken; und kein Ding hat etwas in sich, wodurch es zerstört werden könnte, oder was seine Existenz aufhöbe (nach Lehrs. 4 d. Ts.); vielmehr setzt es umgekehrt allem, was seine Existenz aufzuheben vermag, Widerstand entgegen (nach vor. Lehrs.). Also strebt es, soweit es kann und an ihm liegt, in seinem Sein zu beharren. — W. z. b. w.

Siebenter Lehrsatz.

Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu beharren sucht, ist nichts als das wirkliche Wesen dieses Dinges selbst.

Beweis.

Aus dem gegebenen Wesen eines jeden Dinges folgt notwendig mancherlei (nach Lehrs. 36, T. I), und die Dinge vermögen nichts anderes, als was aus ihrer begrenzten Natur notwendig folgt (nach Lehrs. 29, T. I); daher ist das Vermögen oder Bestreben eines jeden Dinges, womit es entweder allein oder mit anderen etwas tut oder zu tun strebt, d. h. (nach Lehrs. 6 d. Ts.) das Vermögen oder Bestreben, womit es in seinem Sein zu beharren sucht, nichts anderes als das gegebene oder wirkliche Wesen des Dinges selbst. — W. z. b. w.

Achter Lehrsatz.

Das Bestreben, womit ein jedes Ding in seinem Sein zu beharren sucht, schließt keine begrenzte, sondern eine unbegrenzte Zeit in sich.

Beweis.

Wenn es nämlich eine begrenzte Zeit in sich schlösse, die die Dauer des Dinges bestimmte, so würde aus der bloßen Kraft selbst, wodurch das Ding existiert, folgen, daß das Ding nach Ablauf jener bestimmten Zeit nicht mehr existieren könnte, sondern zugrunde gehen müßte; nun ist dies aber (nach Lehrs. 4 d. Ts.) widersinnig: also schließt das Bestreben, wodurch ein Ding existiert, keine begrenzte Zeit in sich; sondern im Gegenteil: weil (nach demselben Lehrs. 4 d. Ts.) jedes Ding durch dieselbe Kraft, durch die es schon existiert, zu existieren immer fortfahren muß, falls es von keiner äußeren Ursache zerstört wird, so schließt dieses Bestreben eine unbegrenzte Zeit in sich. — W. z. b. w.

Neunter Lehrsatz.

Der Geist strebt, sowohl sofern er klare und deutliche, als auch sofern er verworrene Ideen hat, in seinem Sein auf unbegrenzte Dauer zu beharren, und ist sich dieses seines Strebens bewußt.

Beweis.

Das Wesen des Geistes besteht aus vollentsprechenden und nichtentsprechenden Ideen (wie wir im Lehrs. 3 d. Ts. gezeigt haben); daher strebt er (nach Lehrs. 7 d. Ts.) sowohl sofern er diese, als auch sofern er jene hat, in seinem Sein zu beharren, und zwar (nach Lehrs. 8 d. Ts.) auf unbegrenzte Dauer. Da nun der Geist (nach Lehrs. 23, T. II) vermittelst der Ideen der Körpererregungen sich seiner notwendig bewußt ist, so ist folglich (nach Lehrs. 7 d. Ts.) der Geist sich seines Strebens bewußt.

Erläuterung.

Dieses Streben wird, wenn es auf den Geist allein bezogen wird, Wille genannt, wird es aber auf Geist und Körper zugleich

bezogen, so heißt es Trieb, welcher also nichts anderes ist als das Wesen des Menschen selbst, aus dessen Natur das, was zu seiner Erhaltung dient, notwendig folgt; weshalb der Mensch bestimmt ist, es zu tun. Zwischen Trieb und Begierde sodann ist kein Unterschied, außer daß man „Begierde" meistenteils auf die Menschen anwendet, sofern sie ihres Triebes sich bewußt sind. Man kann deshalb die Begierde so erklären: Begierde ist ein Trieb mit dem Bewußtsein desselben. — Aus dem allen geht nun hervor, daß wir nicht streben, wollen, verlangen oder begehren, weil wir es als gut beurteilen, sondern umgekehrt, daß wir darum etwas als gut beurteilen, weil wir es erstreben, wollen, verlangen und begehren.

Zehnter Lehrsatz.

Eine Idee, die das Dasein unseres Körpers ausschließt, kann es in unserem Geiste nicht geben, sondern steht mit ihm im Widerspruch.

Beweis.

Was unseren Körper zu zerstören vermag, kann es in ihm nicht geben (nach Lehrs. 5 d. Ts.), also kann es auch keine Idee eines solchen Dinges in Gott geben, sofern er die Idee unseres Körpers hat (nach Folges. zu Lehrs. 9, T. II); d. h. (nach Lehrs. 11 und 13, T. II) es kann keine Idee eines solchen Dinges in unserem Geiste geben; vielmehr umgekehrt: weil (nach Lehrs. 11 und 13, T. II) das erste, was das Wesen des Geistes ausmacht, die Idee des wirklich existierenden Körpers ist, so ist (nach Lehrs. 7 d. Ts.) das erste und hauptsächlichste an unserem Geiste das Streben, das Dasein unseres Körpers zu bejahen; folglich ist eine Idee, welche das Dasein unseres Körpers verneint, im Widerspruch mit unserem Geiste usw. — W. z. b. w.

Elfter Lehrsatz.

Alles, was das Tätigkeitsvermögen unseres Körpers vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt, dessen Idee vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt das Denkvermögen [die Bewußtseinskraft] unseres Geistes.

Beweis.

Dieser Lehrsatz erhellt aus Lehr. 7 oder auch aus Lehrs. 14 des II. Teils.

Erläuterung.

Wir sehen daher, daß der Geist große Veränderungen erleiden und bald zu größerer, bald auch zu geringerer Vollkommenheit übergehen kann: diese leidenden Zustände erklären uns die Affekte der Freude [Lust] und der Traurigkeit [des Schmerzes]. Unter Freude verstehe ich demnach im folgenden den leidenden [passiven] Zustand, durch den der Geist zu größerer Vollkommenheit übergeht. Unter Traurigkeit dagegen den leidenden Zustand, durch welchen der Geist zu geringerer Vollkommenheit übergeht. Ferner nenne ich den Affekt der Freude, auf Geist und Körper zugleich bezogen, Lust oder Heiterkeit [Wohlbehagen]; den Affekt der Traurigkeit aber Schmerz oder Trübsinn. Doch ist zu bemerken, daß Lust und Schmerz auf den Menschen bezogen werden, wenn einer seiner Teile mehr erregt ist als die übrigen, Heiterkeit und Trübsinn dagegen, wenn alle Teile gleichmäßig erregt sind. Was ferner Begierde ist, habe ich in der Erläuterung zu Lehrs. 9 d. Ts. erklärt. Außer diesen dreien anerkenne ich keinen anderen Grundaffekt: daß alle übrigen aus diesen dreien entstehen, werde ich im folgenden aufzeigen. — Doch bevor ich weitergehe, möchte ich hier den Lehrs. 10 d. Ts. ausführlicher erläutern, damit man klarer einsehe, auf welche Weise eine Idee mit einer anderen im Widerspruche steht.

In der Erläuteruug zu Lehrs. 17, T. II haben wir gezeigt, daß die Idee, welche das Wesen des Geistes ausmacht, die Existenz des Körpers so lange in sich schließt, als der Körper selbst existiert. Sodann folgt aus dem, was wir in Folges. zu Lehrs. 8, T. II und in dessen Erläuterung nachgewiesen haben, daß die gegenwärtige Existenz unseres Geistes davon allein abhängt, daß der Geist die wirkliche Existenz des Körpers in sich schließt. Endlich haben wir gezeigt, daß das Vermögen des Geistes, wodurch er die Dinge vorstellt und sich ihrer erinnert, ebenfalls davon abhängt (s. Lehrs. 17 und 18, T. II und dessen Erläut.), daß er die wirkliche Existenz des Körpers in sich schließt. Hieraus folgt, daß die gegenwärtige Existenz des Geistes und sein Vorstellungsvermögen aufgehoben wird, sobald der Geist die gegenwärtige Existenz des Körpers zu bejahen aufhört.

Nun aber kann die Ursache, weshalb der Geist diese Existenz des Körpers zu bejahen aufhört, nicht der Geist selbst sein (nach Lehrs. 4 d. T.) und ebensowenig der Umstand, daß der Körper zu sein aufhört. Denn die Ursache, weshalb der Geist die Existenz des Körpers bejaht, ist (nach Lehrsatz 6, T. II) nicht die, daß der Körper zu existieren angefangen hat: somit hört er, aus demselben Grunde, auch nicht auf, die Existenz des Körpers zu bejahen, weil der Körper zu sein aufhört; vielmehr rührt dies (nach Lehrs. 17, T. II) von einer anderen Idee her, welche die gegenwärtige Existenz unseres Körpers und folglich auch unseres Geistes ausschließt, und die deshalb mit der Idee, welche das Wesen unseres Geistes ausmacht, im Widerspruch steht.

Zwölfter Lehrsatz.

Der Geist ist bestrebt, soviel er kann, dasjenige vorzustellen, was das Tätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder fördert.

Beweis.

Solange der menschliche Körper auf eine Weise erregt ist, welche die Natur eines äußeren Körpers in sich schließt, so lange wird der menschliche Geist (nach Lehrs. 17, T. II) eben diesen Körper als gegenwärtig betrachten, und folglich ist (nach Lehrs. 7, T. II), solange der menschliche Geist einen äußeren Körper als gegenwärtig betrachtet, d. h. (nach Erläut. zu eben jenem Lehrs. 17) ihn vorstellt, auch der menschliche Körper so lange auf eine Weise erregt, die die Natur eben dieses äußeren Körpers in sich schließt; und darum, solange der Geist sich dasjenige vorstellt, was das Tätigkeitsvermögen unseres Körpers vermehrt oder fördert, so lange ist der Körper auf eine Weise erregt, welche sein Tätigkeitsvermögen vermehrt oder fördert (s. Vorauss. I d. Ts.); folglich (nach Lehrs. 11 d. Ts.) wird auch so lange das Denkvermögen [Bewußtseinsvermögen] des Geistes vermehrt oder gefördert; und somit ist der Geist bestrebt (nach Lehrs. 6 oder 9 d. Ts.), soviel er vermag, ebensolches sich vorzustellen. — W. z. b. w.

Dreizehnter Lehrsatz.

Wenn der Geist sich Dinge vorstellt, welche das Tätigkeitsvermögen des Körpers vermindern oder hemmen, so ist er bestrebt, soviel er kann, sich solcher Dinge zu erinnern, welche das Dasein jener ausschließen.

Beweis.

Solange der Geist etwas Derartiges vorstellt, so lange wird das Vermögen des Geistes und Körpers vermindert oder gehemmt (wie wir im vor. Lehrs. bewiesen haben); und trotzdem wird der Geist dies so lange vorstellen, bis er etwas anderes vorstellt, was die tatsächliche Existenz von jenem ausschließt (nach Lehrs. 17, T. II), d. h. (wie soeben gezeigt) das Vermögen des Geistes und Körpers wird so lange vermindert oder gehemmt, bis der Geist etwas anderes vorstellt, was die Existenz von jenem ausschließt, und was daher der Geist (nach Lehrs. 9 d. Ts.), soviel er kann, vorzustellen oder ins Gedächtnis zu rufen bemüht sein wird. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß der Geist es verabscheut, sich etwas vorzustellen, was sein eigenes und seines Körpers Vermögen vermindert oder hemmt.

Erläuterung.

Daraus erkennen wir klar, was Liebe und was Haß ist. Liebe ist nichts anderes als Freude, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache; und Haß nichts anderes als Traurigkeit, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache. Wir sehen auch, daß einer, der liebt, notwendig bestrebt ist, das Ding, welches er liebt, gegenwärtig zu haben und zu erhalten; dahingegen der, welcher haßt, bemüht ist, das Ding, welches er haßt, zu entfernen und zu vernichten. — Doch hierüber im folgenden ausführlicher.

Vierzehnter Lehrsatz.

Wenn der Geist einmal von zwei Affekten zugleich erregt gewesen ist, und er später von einem derselben wieder erregt wird, dann wird er auch von dem anderen wieder erregt werden.

Beweis.

Wenn der menschliche Körper einmal von zwei Körpern zugleich erregt gewesen ist und er später einen derselben vorstellt, so wird er sogleich auch des anderen sich erinnern (nach Lehrs. 18, T. II). Nun zeigen aber die Vorstellungen des Geistes mehr

die Erregungen unseres Körpers an als die Natur der äußeren Körper (nach Folges. 2 zu Lehrs. 16, T. II): wenn also der Körper und folglich auch der Geist (s. Begriffsbest. 3 d. Ts.) einmal von zwei Affekten erregt worden ist und später von einem von ihnen wieder erregt wird, so wird er auch von dem anderen wieder erregt werden. — W. z. b. w.

Fünfzehnter Lehrsatz.

Ein jedes Ding kann durch Zufall die Ursache einer Freude, einer Traurigkeit oder einer Begierde sein.

Beweis.

Angenommen, der Geist werde von zwei Affekten zugleich erregt, und zwar von einem, der sein Tätigkeitsvermögen weder vermehrt noch vermindert, und von einem anderen, der es vermehrt oder vermindert (s. Vorauss. I d. Ts.). Aus dem vorigen Lehrsatze erhellt, daß, wenn der Geist später in jenen Affekt durch dessen wahre Ursache, die (nach unserer Annahme) an sich allein sein Denkvermögen weder vermehrt noch vermindert, versetzt wird, er sogleich auch von dem anderen, der sein Denkvermögen vermehrt oder vermindert, d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.) von Freude oder Traurigkeit erregt werden wird. So wird jenes Ding nicht durch sich selbst, sondern durch Zufall Ursache einer Freude oder Traurigkeit sein. Und auf diesem Wege kann auch leicht gezeigt werden, wie jenes Ding durch Zufall Ursache einer Begierde sein kann. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Wir können ein Ding schon allein deswegen lieben oder hassen, weil wir es mit dem Affekte der Freude oder Traurigkeit betrachtet haben, dessen bewirkende Ursache es selbst gar nicht ist.

Beweis.

Denn bloß daher kommt es (nach Lehrs. 14 d. Ts.), daß der Geist, indem er dieses Ding später vorstellt, von dem Affekte der Freude oder Traurigkeit erregt wird, d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.) daß das Vermögen des Geistes und Körpers vermehrt oder vermindert wird, usw. Und folglich (nach Lehrs. 12 d. Ts.), daß der Geist dasselbe vorzustellen begehrt oder (nach Folges. zu Lehrs. 13 d. Ts.) verabscheut; d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts) daß er es liebt oder haßt. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Von hier verstehen wir, wie es kommen mag, daß wir manches lieben oder hassen ohne eine uns bekannte Ursache, sondern lediglich — wie man sagt — aus Sympathie und Antipathie. Und hierher gehören auch die Gegenstände, die uns bloß deshalb mit Freude oder Traurigkeit erfüllen, weil sie mit Gegenständen irgend eine Ähnlichkeit haben, die uns mit eben diesen Affekten zu erfüllen pflegen, — wie ich im nächsten Lehrsatz zeigen werde. Ich weiß wohl, daß die Schriftsteller, die zuerst die Worte „Sympathie" und „Antipathie" eingeführt haben, gewisse geheimnisvolle Qualitäten der Dinge damit haben bezeichnen wollen; allein ich glaube, es wird uns gestattet sein, auch bekannte oder offenbare Qualitäten darunter zu verstehen.

Sechzehnter Lehrsatz.

Schon deshalb allein werden wir ein Ding lieben oder hassen, weil wir uns vorstellen, daß es mit einem Gegenstande, der den Geist mit Freude oder Traurigkeit zu erfüllen pflegt, irgend eine Ähnlichkeit hat, auch wenn dasjenige, worin das Ding dem Gegenstande ähnlich ist, nicht die bewirkende Ursache dieser Affekte ist.

Beweis.

Das, was an dem Gegenstande ähnlich ist, haben wir in dem Gegenstande selbst (nach der Annahme) mit dem Affekt der Freude oder Traurigkeit betrachtet. Wenn nun (nach Lehrs. 14 d. Ts.) der Geist durch ein Vorstellungsbild davon erfüllt wird, so wird er sogleich auch in diesen oder jenen Affekt versetzt werden, und folglich wird ein Ding, an dem wir eben dies als vorhanden wahrnehmen, (nach Lehrs. 15 d. Ts.) durch Zufall Ursache von Freude oder von Traurigkeit; also werden wir es (nach vor. Folges.) lieben oder hassen, selbst wenn dasjenige, worin es dem Gegenstande ähnlich ist, nicht die bewirkende Ursache dieser Affekte ist. — W. z. b. w.

Siebzehnter Lehrsatz.

Stellen wir uns vor, daß ein Ding, das uns mit dem Affekte der Traurigkeit zu erregen pflegt, irgend welche Ähnlichkeit mit einem anderen Dinge hat, das uns mit einem gleich großen Affekte der Freude zu erregen pflegt, so werden wir dasselbe zugleich hassen und lieben.

Beweis.

Denn dieses Ding ist (nach unserer Annahme) an sich Ursache der Traurigkeit und (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.), sofern wir es mit diesem Affekte vorstellen, hassen wir es; sofern wir uns außerdem vorstellen, daß es irgend welche Ähnlichkeit hat mit einem anderen Dinge, das uns mit einem gleich großen Affekte der Freude zu erregen pflegt, werden wir es mit gleich starkem Grade der Freude lieben (nach vor. Lehrs.); also werden wir es hassen und lieben zugleich. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Dieser Zustand des Geistes, der nämlich aus zwei entgegengesetzten Affekten entsteht, heißt Schwanken des Gemütes und verhält sich zum Affekt wie der Zweifel zur Vorstellung (s. Erläut. zu Lehrs. 44, T. II). Beide, das Schwanken des Gemüts und der Zweifel, unterscheiden sich voneinander nur nach dem Mehr oder Weniger.

Ich muß bemerken, daß ich im vorigen Lehrsatze diese Schwankungen des Gemütes aus Ursachen abgeleitet habe, von denen die eine durch sich allein Ursache des einen Affektes, die andere dagegen durch Zufall Ursache des anderen Affektes ist; ich habe dies deshalb getan, weil sie sich so aus dem Vorhergehenden leichter ableiten ließen, nicht aber weil ich verneinen möchte, daß die Schwankungen des Gemütes häufig von einem Gegenstande herrühren, der die bewirkende Ursache beider Affekte ist. Denn der menschliche Körper ist (nach Vorauss. 1, T. II) aus sehr vielen Individuen von verschiedener Natur zusammengesetzt und kann daher (nach Grundss. 1 hinter Hilfss. 3, den man hinter Lehrs. 13, T. II nachsehen möge) von ein und demselben Körper auf sehr viele und verschiedene Weisen erregt werden; und wird umgekehrt, weil ein und dasselbe Ding auf viele Weisen erregt werden kann, auch ein und denselben Körperteil auf viele und verschiedene Weisen erregen können. Woraus wir leicht begreifen, daß ein und derselbe Gegenstand die Ursache vieler entgegengesetzter Affekte sein kann.

Achtzehnter Lehrsatz.

Der Mensch wird durch das Vorstellungsbild eines vergangenen oder zukünftigen Dinges mit dem gleichen Affekte der Freude und Traurigkeit erregt, wie durch das Vorstellungsbild eines gegenwärtigen Dinges.

Beweis.

Solange der Mensch durch das Vorstellungsbild eines Dinges erregt ist, wird er das Ding, auch wenn es nicht existiert, als vorhanden betrachten (nach Lehrs. 17, T. II mit dessen Folges.), und er wird es als vergangen oder zukünftig nur vorstellen, sofern dessen Vorstellungsbild verknüpft ist mit dem Vorstellungsbilde der vergangenen oder zukünftigen Zeit (s. Erläut. zu Lehrs. 44, T. II). Das Vorstellungsbild eines Dinges ist daher, an sich allein betrachtet, dasselbe, ob es auf die zukünftige oder vergangene oder auf die gegenwärtige Zeit bezogen wird; d. h. (nach Folges. 2 zu Lehrs. 16, T. II) der Zustand oder Affekt des Körpers ist der gleiche, mag nun das Vorstellungsbild das eines vergangenen oder eines zukünftigen oder eines gegenwärtigen Dinges sein; und demnach ist auch der Affekt der Freude und Traurigkeit derselbe, ob das Vorstellungsbild das eines vergangenen oder zukünftigen oder gegenwärtigen Dinges ist. — W. z. b. w.

Erläuterung 1.

Ich nenne hier ein Ding insofern vergangen oder zukünftig, als wir von ihm erregt gewesen sind oder erst erregt werden. Z. B. sofern wir es gesehen haben oder sehen werden, sofern es uns erquickt hat oder erquicken wird, uns verletzt hat oder verletzen wird, usf. Sofern wir es uns nämlich so vorstellen, insofern bejahen wir seine Existenz; d. h. der Körper wird von keinem Affekte erregt, der die Existenz des Dinges ausschlösse, und demnach wird der Körper (nach Lehrs. 17, T. II) durch das Vorstellungsbild dieses Dinges auf dieselbe

Weise erregt, wie wenn das Ding selbst gegenwärtig wäre. Weil es indessen häufig vorkommt, daß diejenigen, welche vielerlei erfahren haben, schwanken, solange sie ein Ding als zukünftig oder vergangen betrachten, und über den Ausgang der Sache zumeist zweifelhaft sind (s. Erläut. zu Lehrs. 44, T. II), so geschieht es auch, daß die Affekte, die aus dergleichen Vorstellungsbildern der Dinge entstehen, nicht so anhaltend sind, sondern meistens von den Vorstellungsbildern anderer Dinge verdunkelt werden, bis daß die Menschen über den Ausgang der Sache Gewißheit erlangt haben.

Erläuterung 2.

Nach dem soeben Gesagten verstehen wir, was Hoffnung, Furcht, Zuversicht, Verzweiflung, Freudigkeit und Enttäuschung ist. Hoffnung ist nämlich nichts anderes als unbeständige Freude, entsprungen aus dem Vorstellungsbilde eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir im Zweifel sind. Furcht hingegen eine unbeständige Traurigkeit, gleichfalls entsprungen aus dem Vorstellungsbilde eines zweifelhaften Dinges. Wenn dann der Zweifel aus diesen Affekten schwindet, so wird aus der Hoffnung Sicherheit und aus der Furcht Verzweiflung: nämlich Freude oder Traurigkeit, entsprungen aus dem Vorstellungsbilde eines Dinges, das wir gefürchtet oder gehofft haben. Freudigkeit sodann ist eine Freude, entsprungen aus dem Vorstellungsbilde eines vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir zweifelhaft waren. Gewissensbisse [Enttäuschung] endlich eine Traurigkeit, die der Freudigkeit entgegengesetzt ist.

Neunzehnter Lehrsatz.

Wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, vernichtet wird, wird traurig werden; stellt er sich dagegen vor, daß es erhalten wird, so wird er sich freuen.

Beweis.

Der Geist strebt, soviel er kann, dasjenige vorzustellen, was das Tätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder fördert (nach Lehrs. 12 d. Ts.), d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.) dasjenige, was er liebt. Die Vorstellung aber wird von demjenigen gefördert, was die Existenz eines Dinges setzt, gehemmt hingegen von demjenigen, was die Existenz des Dinges ausschließt (nach Lehrs. 17, T. II); also fördern die Vorstellungsbilder der Dinge, die die Existenz des geliebten Dinges setzen, das Bestreben des Geistes, sich das geliebte Ding vorzustellen, d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.) sie versetzen den Geist in Freude. Die Vorstellungsbilder dagegen, die die Existenz des geliebten Dinges ausschließen, hemmen eben dieses Streben des Geistes, d. h. (nach derselben Erläut.) sie versetzen den Geist in Traurigkeit. Wer sich also vorstellt, daß das, was er liebt, vernichtet wird, wird traurig werden, usw. — W. z. b. w.

Zwanzigster Lehrsatz.

Wer sich vorstellt, daß das, was er haßt, vernichtet wird, der wird sich freuen.

Beweis.

Der Geist ist bestrebt (nach Lehrs. 13 d. Ts.) sich das vorzustellen, was das Dasein der Dinge, durch welche das Tätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder gehemmt wird, ausschließt; d. h. (nach Erläut. zu demselben Lehrs.) er ist bemüht, sich dasjenige vorzustellen, was das Dasein von Dingen, die er haßt, ausschließt; das Vorstellungsbild eines Dinges also, das die Existenz dessen, was der Geist haßt, ausschließt, fördert dieses Bestreben des Geistes, d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.) es erregt den Geist mit Freude. Folglich wird sich freuen, wer sich vorstellt, daß das, was er haßt, vernichtet wird. — W. z. b. w.

Einundzwanzigster Lehrsatz.

Wer sich das, was er liebt, als in Freude oder Traurigkeit versetzt vorstellt, der wird ebenfalls in Freude oder Traurigkeit versetzt werden; und jeder dieser beiden Affekte wird in dem Liebenden stärker oder schwächer sein, je nachdem der Affekt in dem geliebten Dinge stärker oder schwächer ist.

Beweis.

Die Vorstellungsbilder der Dinge, die die Existenz des geliebten Dinges setzen, fördern (wie wir in Lehrs. 19 d. Ts. be-

wiesen haben) das Bestreben des Geistes, womit er strebt, das geliebte Ding sich vorzustellen. Nun setzt aber die Freude die Existenz des freudigen Dinges, und das um so mehr, je stärker der Affekt der Freude ist: denn diese ist (nach Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.) der Übergang zu größerer Vollkommenheit. Also fördert das Vorstellungsbild der Freude des geliebten Dinges in dem Liebenden das Bestreben seines eigenen Geistes, d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.) es erfüllt den Liebenden mit Freude, und zwar um so mehr, je stärker dieser Affekt in dem geliebten Dinge vorhanden ist. Dies das erste. — Weiter, sofern ein Ding durch Traurigkeit erregt wird, insofern wird es zerstört, und zwar um so mehr, mit je größerer Traurigkeit es erregt wird (nach derselben Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.); daher wird (nach Lehrs. 19 d. Ts.), wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, mit Traurigkeit erfüllt ist, ebenfalls mit Traurigkeit erfüllt werden, und das mit um so größerer, je stärker dieser Affekt im geliebten Dinge sich findet. — W. z. b. w.

Zweiundzwanzigster Lehrsatz.

Wenn wir uns vorstellen, daß jemand ein Ding, das wir lieben, mit Freude erregt, so werden wir in Liebe zu ihm erregt werden. Wenn wir uns hingegen vorstellen, daß er dasselbe mit Traurigkeit erregt, so werden wir umgekehrt in Haß gegen ihn erregt werden.

Beweis.

Wer ein Ding, das wir lieben, in Freude oder Traurigkeit versetzt, der versetzt auch uns in Freude oder Traurigkeit, wenn wir uns nämlich das geliebte Ding mit jener Freude oder Traurigkeit erregt vorstellen (nach vor. Lehrs.). Diese Freude oder Traurigkeit aber ist, wie angenommen, uns gegeben in Verbindung mit der Idee einer äußeren Ursache; wenn wir uns also (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.) vorstellen, daß jemand ein Ding, das wir lieben, mit Freude oder Traurigkeit erregt, so werden auch wir gegen ihn in Liebe oder Haß erregt werden. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Der Lehrsatz 21 erklärt uns, was Mitleid ist: wir können es definieren als eine Traurigkeit, entsprungen aus dem Unglück eines anderen. Mit welchem Namen aber die Freude zu nennen wäre, die aus dem Wohlergehen eines anderen entsteht, weiß ich nicht. — Weiter wollen wir die Liebe zu demjenigen, der einem anderen wohlgetan, Gunst, hingegen den Haß gegen den, der einem anderen übelgetan, wollen wir Entrüstung nennen. — Schließlich ist noch zu bemerken, daß wir nicht bloß ein Ding bemitleiden, das wir lieben (wie wir in Lehrs. 21 gezeigt haben), sondern auch ein solches, für das wir vorher gar keinen Affekt hatten, wenn wir es nur als uns ähnlich beurteilen (wie ich unten zeigen werde); und darum sind wir auch demjenigen günstig gesinnt, der Unseresgleichen wohlgetan hat und dagegen entrüstet über einen, der Unseresgleichen Schaden zugefügt hat.

Dreiundzwanzigster Lehrsatz.

Wer sich vorstellt, daß das, was er haßt, in Traurigkeit versetzt ist, wird sich freuen; stellt er sich dagegen vor, daß dasselbe in Freude versetzt ist, so wird er traurig werden; und jeder dieser beiden Affekte wird stärker oder schwächer sein, je nachdem der entgegengesetzte in dem gehaßten Dinge stärker oder schwächer ist.

Beweis.

Sofern das gehaßte Ding von Traurigkeit erregt ist, insofern wird es zerstört, und zwar um so mehr, von je größerer Traurigkeit es erregt wird (nach Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.). Wer also (nach Lehrs. 20 d. Ts.) ein Ding, das er haßt, als von Traurigkeit erregt sich vorstellt, der wird umgekehrt von Freude erregt werden; und zwar von um so größerer, je größer die Traurigkeit ist, von der er das gehaßte Ding erregt sich vorstellt. Dies das erste. — Sodann setzt die Freude die Existenz des freudigen Dinges (nach derselben Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.), und zwar um so mehr, je größer die Freude gedacht wird. Wenn nun jemand den, welchen er haßt, in Freude versetzt sich vorstellt, so wird diese Vorstellung (nach Lehrs. 13 d. Ts.) sein Streben hemmen; d. h. (nach Folges. zu Lehrs. 11 d. Ts.) der, welcher haßt, wird in Traurigkeit versetzt werden usw. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Diese Freude kann kaum rein und ohne jeglichen Zwiespalt des Gemütes sein. Denn (wie ich sogleich in Lehrs. 27 d. Ts. zeigen werde) sofern sich jemand vorstellt, daß ein Ding seinesgleichen von dem Affekte der Traurigkeit erregt wird, insofern muß er traurig werden; und das Gegenteil, wenn er es von Freude erregt sich vorstellt. — Doch habe ich hier nur den Haß im Auge.

Vierundzwanzigster Lehrsatz.

Wenn wir uns vorstellen, daß jemand ein Ding, das wir hassen, mit Freude erregt, so werden wir gegen ihn ebenfalls von Haß erregt werden. Stellen wir uns dagegen vor, daß er ebendieses Ding mit Traurigkeit erregt, so werden wir von Liebe zu ihm erregt werden.

Beweis.

Bewiesen wird dieser Satz in derselben Weise wie Lehrs. 22 d. Ts., den man nachsehe.

Erläuterung.

Diese und ähnliche Affekte des Hasses gehören zur Mißgunst, die somit nichts anderes ist als der Haß selbst, sofern er betrachtet wird als den Menschen so bestimmend, daß er sich am Übel des anderen freut, und über dessen Wohl traurig wird.

Fünfundzwanzigster Lehrsatz.

Wir sind bestrebt, von uns und von einem geliebten Dinge alles zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder das geliebte Ding mit Freude erregt; und umgekehrt alles das zu verneinen, wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder das geliebte Ding mit Traurigkeit erregt.

Beweis.

Das, wovon wir uns vorstellen, daß es das geliebte Ding mit Freude oder mit Traurigkeit erregt, das erregt auch uns mit Freude oder Traurigkeit (nach Lehrs. 21 d. Ts.). Nun strebt aber der Geist (nach Lehrs. 12 d. Ts.), soviel er kann, sich das vorzustellen, was uns mit Freude erregt, d. h. (nach Lehrs. 17, T. II und dessen Folges.) es als wirklich vorhanden zu betrachten, und umgekehrt (nach Lehrs. 13 d. Ts.) die Existenz dessen auszuschließen, was uns mit Traurigkeit erregt. Daher streben wir, von uns und dem geliebten Dinge alles das zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder das geliebte Ding mit Freude erregt, und umgekehrt. — W. z. b. w.

Sechsundzwanzigster Lehrsatz.

Wir sind bestrebt, von einem Dinge, das wir hassen, alles das zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es jenes Ding mit Traurigkeit erregt und dagegen alles das zu verneinen, wovon wir uns vorstellen, daß es dasselbe mit Freude erregt.

Beweis.

Dieser Lehrsatz folgt aus Lehrs. 23, wie der vorige aus Lehrs. 21 d. Ts.

Erläuterung.

Hieraus sehen wir, wie leicht es geschieht, daß der Mensch von sich und dem geliebten Gegenstande eine größere Meinung hat, als recht ist, dagegen von einem Dinge, das er haßt, eine geringere, als recht ist. Diese Vorstellung heißt, soweit sie auf den Menschen selbst sich bezieht, der also von sich eine größere Meinung hat, als recht ist, Hochmut und ist eine Art des Wahnsinnes, weil ein solcher Mensch mit offenen Augen träumt, er vermöge all das, was er in der bloßen Vorstellung fertig bringt, und was er deshalb als wirklich ansieht, und was ihn übermütig macht, solange er sich dasjenige nicht vorstellen kann, was die Existenz seiner Einbildungen ausschließt und sein Tätigkeitsvermögen beschränkt. Hochmut ist also eine Freude, die daraus entspringt, daß der Mensch von sich eine größere Meinung hat, als recht ist. Die Freude sodann, die daraus entspringt, daß der Mensch von einem anderen eine größere Meinung hat, als recht ist, heißt Überschätzung, und endlich Unterschätzung die Freude, welche daraus entspringt, daß er von einem anderen eine geringere Meinung hat, als recht ist.

Siebenundzwanzigster Lehrsatz.

Wenn wir ein uns ähnliches Ding, für das wir noch keinen Affekt gehabt haben, von irgend

einem Affekte erregt vorstellen, so werden wir eben dadurch von einem ähnlichen Affekte erregt werden.

Beweis.

Die Vorstellungsbilder der Dinge sind Erregungen des menschlichen Körpers, deren Ideen uns die äußeren Körper darstellen, als ob sie uns gegenwärtig wären (nach Erläut. zu Lehrs. 17, T. II), d. h. (nach Lehrs. 16, T. II) deren Ideen die Natur unseres Körpers und zugleich die gegenwärtige Natur eines äußeren Körpers in sich schließen. Wenn also die Natur des äußeren Körpers der Natur unseres Körpers ähnlich ist, dann wird die Idee des äußeren Körpers, den wir vorstellen, eine der Erregung des äußeren Körpers ähnliche Erregung unseres Körpers in sich schließen; und folglich wird, wenn wir uns jemand, der uns ähnlich ist, von irgend einem Affekt erregt vorstellen, diese Vorstellung eine Erregung unseres Körpers ausdrücken, die diesem Affekte ähnlich ist. Somit werden wir dadurch, daß wir ein uns ähnliches Ding von irgend einem Affekt erregt vorstellen, von einem ähnlichen Affekte erregt werden wie eben dieses Ding. — Wenn wir aber ein uns ähnliches Ding hassen, dann werden wir insofern (nach Lehrs. 23 d. Ts.) von einem ihm entgegengesetzten Affekt erregt werden, nicht von einem ähnlichen. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Diese Nachahmung der Affekte heißt, wenn sie die Traurigkeit betrifft, Mitleid (s. darüber Erläut. zu Lehrs. 22 d. Ts.); betrifft sie die Begierde, so heißt sie Wetteifer, der somit nichts anderes ist als die Begierde nach irgend einem Dinge, die in uns dadurch erzeugt wird, daß wir uns vorstellen, andere unseresgleichen haben die gleiche Begierde.

Folgesatz 1.

Wenn wir uns vorstellen, daß jemand, für den wir noch keinen Affekt empfunden haben, ein uns ähnliches Ding mit Freude erregt, so werden wir von Liebe zu ihm erregt werden. Stellen wir uns dagegen vor, daß er es mit Traurigkeit erregt, so werden wir von Haß gegen ihn erregt werden.

Beweis.

Dieser Satz wird ebenso aus dem vorigen Lehrsatz bewiesen, wie Lehrs. 22 d. Ts. aus Lehrs. 21.

Folgesatz 2.

Ein Ding, das wir bemitleiden, können wir nicht deshalb hassen, weil sein Leid uns mit Traurigkeit erregt.

Beweis.

Wenn wir es nämlich deshalb hassen könnten, dann würden wir uns (nach Lehrsatz 23 d. Ts.) über seine Traurigkeit freuen, was gegen unsere Voraussetzung ist.

Folgesatz 3.

Wir sind bestrebt, ein Ding, das wir bemitleiden, von seinem Leide zu befreien, so viel wir können.

Beweis.

Dasjenige, was ein Ding, das wir bemitleiden, in Traurigkeit versetzt, erregt auch uns mit einer ähnlichen Traurigkeit (nach vor. Lehrs.); daher werden wir bestrebt sein, alles zu ersinnen, was die Existenz jenes Dinges aufhebt oder was es zerstört (nach Lehrs. 13 d. Ts.), d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 9 d. Ts.) wir werden verlangen, es zu zerstören oder werden zu seiner Zerstörung bestimmt werden; und somit werden wir bestrebt sein, ein Ding, das wir bemitleiden, von seinem Leiden zu befreien. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Dieser Wille oder Trieb wohlzutun, der daraus entspringt, daß wir das Ding, dem wir die Wohltat erweisen wollen, bemitleiden, heißt Wohlwollen, welches sonach nichts anderes ist, als eine aus Mitleid entsprungene Begierde. Was im übrigen Liebe und Haß gegen jemand, der einem Dinge, das wir als uns ähnlich vorstellen, Gutes oder Übles getan, betrifft, s. Erläut. zu Lehrs. 22 d. Ts.

Achtundzwanzigster Lehrsatz.

Alles das, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Freude beiträgt, sind wir zu verwirklichen bestrebt; was ihr aber widerstreitet oder, nach unserer Vorstellung, zur Traurigkeit hinführt, sind wir bestrebt zu entfernen oder zu zerstören.

Beweis.

Wovon wir uns vorstellen, daß es zur Freude beiträgt, das streben wir uns vorzustellen, soviel wir können (nach Lehrs. 12 d. Ts.); d. h. (nach Lehrs. 17 T. II) wir werden soviel wir können bestrebt sein, es als gegenwärtig oder als wirklich existierend zu betrachten. Nun ist aber des Geistes Streben oder Kraft im Denken von Natur gleich und gleichzeitig mit dem Bestreben des Körpers oder seiner Kraft im Handeln (wie klar hervorgeht aus Folges. zu Lehrs. 7 und Folges. zu Lehrs. 11, T. II): wir streben also unbedingt danach, daß es existiere, oder (was nach Folges. zu Lehrs. 9 d. Ts. dasselbe ist) wir verlangen und beabsichtigen dies. Das war das erste. — Sodann, wenn wir uns vorstellen, daß dasjenige, was wir für eine Ursache unserer Traurigkeit halten, d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.), was wir hassen, zerstört werde, so werden wir uns freuen (nach Lehrs. 12 d. Ts.); und daher werden wir es (nach dem ersten Teil dieses Beweises) zu zerstören, oder (nach Lehrs. 13 d. Ts.) von uns zu entfernen bestrebt sein, damit wir es nicht als gegenwärtig betrachten müssen. Dies das zweite. — Also werden wir alles, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Freude usw. — W. z. b. w.

Neunundzwanzigster Lehrsatz.

Wir werden auch bestrebt sein, alles zu tun, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen[1]) es mit Freude ansehen, und umgekehrt werden wir verabscheuen etwas zu tun, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen es verabscheuen.

Beweis.

Dadurch, daß wir uns etwas von den Menschen geliebt oder gehaßt vorstellen, werden wir es gleichfalls lieben oder hassen (nach Folges. 27 d. Ts.); d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.) wir werden eben dadurch über die Gegenwart dieses Dinges uns freuen oder traurig sein; und folglich werden wir (nach vor. Lehrs.) alles das zu tun bestrebt sein, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen es lieben oder mit Freude ansehen, usw. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Dieses Bestreben, etwas zu tun wie auch zu unterlassen, bloß aus dem Grunde, damit wir den Menschen gefallen, heißt Ehrgeiz, namentlich wenn wir so übermäßig der Menge zu gefallen bestrebt sind, daß wir etwas zu unserem eigenen oder eines anderen Schaden tun oder unterlassen; anderenfalls pflegt man es Menschenfreundlichkeit zu nennen. — Die Freude sodann, womit wir uns die Handlung eines andern vorstellen, durch die er uns zu erfreuen bestrebt war, nenne ich Lob; die Traurigkeit dagegen, mit der wir umgekehrt dessen Handlung verabscheuen, nenne ich Tadel.

Dreißigster Lehrsatz.

Wenn jemand etwas getan hat, wovon er sich vorstellt, daß es die übrigen in Freude versetzt, so wird er von Freude — begleitet von der Idee seiner selbst als deren Ursache — erregt werden, oder er wird sich selbst mit Freude betrachten. Wenn er dagegen etwas getan hat, wovon er sich vorstellt, daß es die übrigen in Traurigkeit versetzt, so wird er sich selbst mit Traurigkeit betrachten.

Beweis.

Wer sich vorstellt, daß er die anderen mit Freude oder Traurigkeit erregt, der wird eben dadurch (nach Lehrs. 27 d. Ts.) von Freude oder Traurigkeit erregt werden. Da aber der Mensch (nach Lehrs. 19 und 23, T. II) seiner selbst sich bewußt ist durch die Erregungen, von denen er zum Handeln bestimmt wird, so wird, wer etwas getan hat, wovon er sich vorstellt, daß es die übrigen in Freude versetzt, auch von Freude erregt werden mit dem Bewußtsein seiner selbst als deren Ursache, oder er wird sich selbst mit Freude betrachten, — und umgekehrt. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Da Liebe (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.) Freude ist, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache, und der Haß

[1]) Hier und im folgenden ist an solche Menschen zu denken, in bezug auf die wir noch von keinem Affekte bewegt waren. — Anm. d. Verf.

Traurigkeit, gleichfalls begleitet von der Idee einer äußeren Ursache, so wird demnach die hier gemeinte Freude und Traurigkeit eine Art der Liebe und des Hasses sein. Weil sich jedoch Liebe und Haß auf äußere Gegenstände beziehen, so wollen wir diese Affekte mit anderen Namen bezeichnen, und zwar wollen wir die von der Idee einer inneren Ursache begleitete Freude Ehre, und die ihr entgegengesetzte Traurigkeit Scham nennen: nämlich Freude oder Traurigkeit daraus entsprungen gedacht, daß der Mensch sich gelobt oder getadelt glaubt; anderenfalls nenne ich diese von der Idee einer inneren Ursache begleitete Freude Zufriedenheit mit sich selbst, die ihr entgegengesetzte Traurigkeit aber Reue. Weil es ferner (nach Folges. zu Lehrs. 17, T. II) geschehen kann, daß die Freude, mit der jemand die anderen zu erregen sich vorstellt, nur rein eingebildet ist, und (nach Lehrs. 25 d. Ts.) ein jeder von sich alles das vorzustellen strebt, wovon er sich vorstellt, daß es ihn mit Freude erregt, so kann es leicht kommen, daß der Ehrsüchtige übermütig wird und sich vorstellt, allen angenehm zu sein, während er doch allen lästig ist.

Einunddreißigster Lehrsatz.

Wenn wir uns vorstellen, jemand liebe oder begehre oder hasse etwas, das wir selbst lieben, begehren oder hassen, so werden wir ebendeshalb dasselbe um so beharrlicher lieben, usf. Stellen wir uns dagegen vor, daß er das, was wir lieben, verabscheut, oder umgekehrt, so werden wir ein Schwanken des Gemütes erleiden.

Beweis.

Dadurch allein schon, daß wir uns vorstellen, jemand liebe etwas, werden wir dasselbe auch lieben (nach Lehrs. 27 d. Ts.). Nun aber nehmen wir an, daß wir es auch ohnedies lieben: es tritt also zur Liebe eine neue Ursache hinzu, durch welche sie gefördert wird; und deshalb werden wir das, was wir lieben, um so beharrlicher lieben. Ferner werden wir dadurch, daß wir uns vorstellen, jemand verabscheue etwas, dasselbe auch verabscheuen (nach dem gleichen Lehrs.). Vorausgesetzt aber, daß wir es gleichzeitig lieben, so werden wir das nämliche zu gleicher Zeit lieben und verabscheuen, oder (s. Erläut. zu Lehrs. 17 d. Ts.) wir werden ein Schwanken des Gemüts erleiden. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus und aus Lehrs. 28 d. Ts. folgt, daß ein jeglicher, soviel er kann, danach strebt, alle mögen das lieben, was er selbst liebt, und alle hassen, was er selbst haßt; daher jenes Dichterwort:

Hoffen zugleich und fürchten zugleich muß jeder, der liebet;
Eifern ist, wer da liebt, das, was der andre verließ.

Erläuterung.

Dieses Bestreben, zu bewirken, daß alle einem beistimmen, wenn man etwas selbst liebt oder haßt, ist im letzten Grunde Ehrgeiz (s. Erläut. zu Lehrs. 29 d. Ts.); und so sehen wir, daß ein jeder von Natur aus verlangt, daß die übrigen nach seinem Sinne leben; indem nun alle in gleicher Weise dies verlangen, so sind sich alle gleicherweise im Wege, und indem alle von allen gelobt oder geliebt sein wollen, geraten sie alle in gegenseitigen Haß.

Zweiunddreißigster Lehrsatz.

Stellen wir uns vor, daß jemand sich eines Dinges erfreut, das nur einer allein besitzen kann, so werden wir zu bewirken suchen, daß jener dieses Ding nicht besitze.

Beweis.

Dadurch allein schon, daß wir uns vorstellen, jemand erfreue sich eines Dinges, werden wir (nach Lehrs. 27 d. Ts. und dessen 1. Folges.) dieses Ding lieben und uns seiner zu erfreuen wünschen. Nun stellen wir uns aber (nach unserer Annahme) vor, die Tatsache, daß jener dessen sich erfreut, stehe unserer Freude im Wege; folglich werden wir (nach Lehrs. 28 d. Ts.) bestrebt sein, daß jener dieses Ding nicht besitze. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Wir sehen also, daß es um die Natur der Menschen meistens so bestellt ist, daß sie diejenigen, denen es schlecht geht, bemitleiden, und die, denen es gut geht, beneiden, und zwar (nach vor. Lehrs.) mit

um so größerem Haß, je mehr sie das Ding lieben, von dem sie sich vorstellen, daß ein anderer es besitzt. Wir sehen ferner, daß aus derselben Eigenschaft der menschlichen Natur, aus welcher folgt, daß die Menschen mitleidig sind, auch andererseits folgt, daß sie neidisch und ehrgeizig sind. Wollen wir schließlich die Erfahrung selbst befragen, so werden wir finden, daß sie dies alles bestätigt, zumal wenn wir unsere frühen Lebensjahre ins Auge fassen. Denn bei Kindern, deren Körper ja gleichsam in beständigem Gleichgewichte sich befindet, machen wir die Erfahrung, daß sie bloß darum lachen oder weinen, weil sie andere lachen oder weinen sehen; auch suchen sie das, was sie andere tun sehen, sofort nachzuahmen und wünschen alles für sich, wovon sie sich vorstellen, daß andere daran sich ergötzen; nämlich deshalb, weil die Vorstellungsbilder der Dinge, wie wir sagten, die Erregungen des menschlichen Körpers selbst sind, oder die Arten, wie der menschliche Körper von äußeren Ursachen erregt und veranlaßt wird, dies oder jenes zu tun.

Dreiunddreißigster Lehrsatz.

Wenn wir ein uns ähnliches Ding lieben, so sind wir bestrebt, soviel wir können, zu bewirken, daß es uns wiederliebe.

Beweis.

Ein Ding, das wir lieben, suchen wir, soviel wir können, vor allen übrigen uns vorzustellen (nach Lehrs. 12 d. Ts.). Wenn also das Ding uns ähnlich ist, so werden wir es vor allen übrigen in Freude zu versetzen bestrebt sein (nach Lehrs. 29 d. Ts.), oder wir werden, soviel wir können, zu bewirken suchen, daß das geliebte Ding von Freude erregt werde, die begleitet ist von der Idee unserer selbst, d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.), daß es uns wiederliebe. — W. z. b. w.

Vierunddreißigster Lehrsatz.

Von einem je stärkeren Affekte wir das geliebte Ding für uns erregt vorstellen, um so stolzer werden wir sein.

Beweis.

Wir streben (nach vor. Lehrs.), soviel wir können, danach, daß das geliebte Ding uns wiederliebe, d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.), daß das geliebte Ding von Freude erregt werde, begleitet von der Idee unserer selbst. Je stärker wir uns also die Freude vorstellen, von der das geliebte Ding um unseretwegen erregt ist, desto mehr wird dieses Streben gefördert; d. h. (nach Lehrs. 11 d. Ts. mit dessen Erläut.) von desto größerer Freude werden wir erregt. Da wir uns aber darüber freuen, daß wir einen anderen unseresgleichen in Freude versetzt haben, so werden wir uns selbst mit Freude betrachten (nach Lehrs. 30 d. Ts.): also, je stärker wir uns den Affekt vorstellen, von dem das geliebte Ding für uns erregt ist, mit um so stärkerer Freude werden wir uns selbst betrachten, oder (nach Erläut. zu Lehrs. 30 d. Ts.) desto stolzer werden wir sein. — W. z. b. w.

Fünfunddreißigster Lehrsatz.

Wenn jemand sich vorstellt, daß das geliebte Ding mit einem gleichen oder einem noch engeren Bande der Freundschaft, als mit welchem er allein es im Besitz hatte, einem anderen sich verbindet, so wird er das geliebte Ding hassen und jenen anderen beneiden.

Beweis.

Je stärker sich einer die Liebe vorstellt, von welcher das geliebte Ding für ihn erregt ist, desto stolzer wird er sein (nach vor. Lehrs.), d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 30 d. Ts.) desto mehr wird er sich freuen; er wird daher (nach Lehrs. 28 d. Ts.), soviel er kann, bestrebt sein, sich vorzustellen, daß das geliebte Ding ihm aufs engste verbunden sei. Dieses Streben oder dieser Trieb wird noch gesteigert, wenn er sich vorstellt, daß ein anderer dasselbe Ding für sich begehrt (nach Lehrs. 31 d. Ts.). Nun nehmen wir aber an, daß dieses Bestreben oder dieser Trieb von dem Vorstellungsbilde des geliebten Dinges — begleitet von dem Vorstellungsbilde dessen, dem das geliebte Ding sich verbindet — gehemmt werde; dann wird jener (nach Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.) eben dadurch von Traurigkeit erfüllt werden, die begleitet ist von der Idee des geliebten Dinges als deren Ursache und zugleich von dem Vorstellungsbilde des anderen; d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.) er wird von Haß gegen das ge-

liebte Ding erregt werden und zugleich gegen jenen anderen (nach Folges. zu Lehrs. 15 d. Ts.), den er deswegen beneiden wird (nach Lehrs. 23 d. Ts.), weil er an dem geliebten Dinge Freude hat. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Dieser mit Neid verbundene Haß gegen das geliebte Ding wird Eifersucht genannt, die somit nichts anderes ist, als ein Schwanken des Gemüts, entsprungen aus Liebe und Haß zugleich, begleitet von der Idee eines anderen, den man beneidet. Außerdem wird dieser Haß gegen das geliebte Ding in seiner Stärke der Freude entsprechen, von welcher der Eifersüchtige durch die Gegenliebe des geliebten Dinges erregt zu werden pflegte, und auch dem Affekte, von welchem er gegen denjenigen erregt war, von dem er sich vorstellt, daß das geliebte Ding sich ihm verbindet. Denn wenn er ihn gehaßt hat, so wird er eben dadurch das geliebte Ding (nach Lehrs. 24 d. Ts.) hassen, weil er sich vorstellt, daß es dasjenige, was er selbst haßt, mit Freude erregt; und auch (nach Folges. zu Lehrs. 15 d. Ts.) deswegen, weil er gezwungen wird, das Vorstellungsbild des geliebten Dinges mit dem Vorstellungsbilde dessen, den er haßt, zu verbinden. — Dieses Verhältnis findet meistens statt bei der Liebe zum Weibe; denn wer sich vorstellt, daß eine Frau, die er liebt, sich einem anderen hingibt, der wird nicht bloß deshalb traurig werden, weil sein eigener Trieb gehemmt wird, sondern er wird jene auch deshalb verabscheuen, weil er genötigt ist, das Vorstellungsbild des geliebten Dinges mit den Schamteilen und Exkrementen des anderen in Verbindung zu bringen. Wozu endlich noch kommt, daß der Eifersüchtige nicht mit derselben Miene von dem geliebten Dinge empfangen wird, die es ihm sonst entgegenzubringen pflegte: dies ein weiterer Grund, weshalb der Liebende traurig sein wird, — wie ich gleich zeigen werde.

Sechsunddreißigster Lehrsatz.

Wer sich eines Dinges erinnert, woran er sich einmal erfreut hat, der begehrt dasselbe unter den gleichen Umständen wieder zu besitzen, als da er sich zum erstenmal daran erfreute.

Beweis.

Alles, was der Mensch zugleich mit dem Dinge, das ihn erfreute, gesehen hat, wird (nach Lehrs. 15 d. Ts.) durch Zufall Ursache von Freude sein; und darum wird er (nach Lehrs. 28 d. Ts.) alles dies zugleich mit dem Dinge, das ihn erfreute, zu besitzen begehren, oder: er wird das Ding unter den gleichen Umständen wieder zu besitzen begehren, als da er sich zum erstenmal daran erfreut hat. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Wenn also der Liebende die Erfahrung macht, daß einer dieser Umstände fehlt, so wird er sich betrüben.

Beweis.

Denn sofern er die Erfahrung macht, daß irgend ein Umstand fehlt, insofern stellt er sich etwas vor, was die Existenz dieses Dinges ausschließt. Da er aber nach diesem Dinge oder Umstande (nach vor. Lehrs.) aus Liebe begierig ist, so wird er (nach Lehrs. 19 d. Ts.), traurig werden, indem er sich vorstellt, daß ebendieses fehlt. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Die Traurigkeit im Hinblick auf die Abwesenheit dessen, was wir lieben, heißt Sehnsucht.

Siebenunddreißigster Lehrsatz.

Die Begierde, welche aus Traurigkeit oder Freude, aus Haß oder Liebe entspringt, ist um so stärker, je stärker dieser Affekt ist.

Beweis.

Die Traurigkeit vermindert oder hemmt (nach Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.) das Tätigkeitsvermögen des Menschen, d. h. (nach Lehrs. 7 d. Ts.) sie vermindert oder hemmt das Bestreben, wonach der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt; sie ist also (nach Lehrs. 5 d. Ts.) diesem Bestreben entgegengesetzt, und was immer ein von Traurigkeit erregter Mensch anstrebt, geht dahin, die Traurigkeit zu entfernen. Je größer nun aber die Traurigkeit ist, einem um so größeren Teile des menschlichen Tätigkeitsvermögens steht sie (nach der Begriffsbestimmung der Traurigkeit) notwendig entgegen; je größer sie also ist, mit desto größerem Tätigkeitsvermögen,

d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 9 d. Ts.) mit um so stärkerer Begierde oder um so stärkerem Triebe wird der Mensch bestrebt sein, die Traurigkeit zu entfernen. Ferner, da die Freude (nach Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.) das Tätigkeitsvermögen des Menschen vermehrt oder fördert, so ist auf demselben Wege leicht zu beweisen, daß der von Freude erregte Mensch nichts anderes begehrt, als diese zu erhalten, und zwar mit um so größerer Begierde, je größer seine Freude ist. Endlich, weil Haß und Liebe die Affekte der Freude oder Traurigkeit selbst sind, so folgt gleicherweise, daß das Streben, der Trieb oder die Begierde, die aus Haß oder Liebe entspringt, in ihrer Stärke dem Maße des Hasses und der Liebe entsprechen wird. — W. z. b. w.

Achtunddreißigster Lehrsatz.

Wenn jemand ein geliebtes Ding zu hassen begonnen hat, so daß die Liebe vollständig ausgetilgt wird, so wird er dasselbe bei gleicher Ursache mit größerem Hasse verfolgen, als wenn er es niemals geliebt hätte, und zwar mit um so größerem, je größer vorher seine Liebe war.

Beweis.

Denn wenn jemand ein Ding, das er liebt, zu hassen beginnt, so werden mehrere seiner Triebe gehemmt, als wenn er es nicht geliebt hätte. Denn Liebe ist eine Freude (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.), welche der Mensch, soviel er vermag (nach Lehrs. 28 d. Ts.), zu erhalten bemüht ist; und zwar (nach derselben Erläut.) dadurch, daß er das geliebte Ding als gegenwärtig betrachtet und ihm (nach Lehrs. 21 d. Ts.) soviel als möglich Freude antut; und dieses Streben ist (nach vor. Lehrs.) um so stärker, je größer die Liebe ist und je stärker auch das Bestreben, zu bewirken, daß das geliebte Ding ihn wiederliebe (s. Lehrs. 33 d. Ts.). Aber dieses Bestreben wird durch den Haß gegen das geliebte Ding gehemmt (nach Erläut. zu Lehrs. 13 und nach Lehrs. 23 d. Ts.); folglich wird der Liebende (nach Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.) auch aus dieser Ursache in Traurigkeit versetzt, und zwar in eine um so größere, je größer die Liebe gewesen war; d. h. neben der Traurigkeit, welche die Ursache des Hasses war, entspringt noch eine andere aus dem Umstande, daß er das Ding geliebt hat; und folglich wird er das geliebte Ding mit einem größeren Affekte der Traurigkeit betrachten, d. h. er wird (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.) es mit einem größeren Hasse verfolgen, als wenn er es nicht geliebt hätte, und zwar mit einem um so größeren, je größer seine Liebe gewesen war. — W. z. b. w.

Neununddreißigster Lehrsatz.

Wer jemanden haßt, wird ihm Übles zuzufügen bestrebt sein, falls er nicht fürchtet, daß ihm selbst daraus ein größeres Übel entstehen könnte; und umgekehrt, wer jemanden liebt, der wird bestrebt sein, ihm nach demselben Gesetze wohlzutun.

Beweis.

Jemanden hassen heißt (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.), sich jemanden als Ursache der Traurigkeit vorstellen; also wird (nach Lehrs. 28 d. Ts.) derjenige, der jemanden haßt, bestrebt sein, denselben zu entfernen oder zu vernichten. Wenn er aber fürchtet, daß ihm daraus etwas Trauriges oder (was dasselbe ist) ein größeres Übel erwachse, und er es dadurch verhüten zu können glaubt, daß er dem, den er haßt, das ihm zugedachte Übel nicht zufügt, so wird er (nach dem gleichen Lehrs. 28 d. Ts.) von dem Vorhaben, ihm Übles zuzufügen, abzulassen begehren; und zwar wird (nach Lehrs. 37 d. Ts.) dies Bestreben größer sein als dasjenige, welches ihn antrieb, ein Übel zuzufügen, und wird deswegen die Oberhand bekommen, wie wir behauptet haben. — Für den zweiten Teil wird der Beweis in gleicher Weise geführt. Folglich wird, wer jemanden haßt, usw. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Unter Gut verstehe ich hier jede Art von Freude und ferner alles, was zur Freude hinführt, und hauptsächlich dasjenige, was einen Wunsch befriedigt, welcher Art immer er sei. Unter Übel dagegen jede Art von Traurigkeit und hauptsächlich dasjenige, was die Befriedigung eines Wunsches vereitelt. Denn wir haben oben (in Erläut. zu Lehrs. 9 d. Ts.) gezeigt,

daß wir nicht etwas begehren, weil wir es als gut beurteilen, sondern umgekehrt: wir heißen gut dasjenige, was wir begehren, und nennen demgemäß schlecht, was wir verabscheuen; deshalb beurteilt oder schätzt ein jeder nach seinem Affekte, was gut, was schlecht, was besser, was schlechter und schließlich was das Beste und was das Schlechteste sei. So beurteilt der Geizige einen Haufen Geld für das Beste, dagegen den Mangel daran für das Schlimmste. Der Ehrgeizige wiederum begehrt nichts so sehr wie den Ruhm und fürchtet nichts so sehr wie die Schande. Dem Neidischen ist nichts angenehmer als eines anderen Unglück und nichts widerwärtiger als fremdes Glück; und so beurteilt ein jeder nach seinem Affekte ein Ding für gut oder schlecht, nützlich oder schädlich.

Übrigens heißt dieser Affekt, durch den der Mensch so beeinflußt wird, daß er das, was er möchte, nicht will, oder daß er das, was er nicht möchte, will, Angst, welche demnach nichts anderes ist als eine Furcht, sofern der Mensch von ihr dahin beeinflußt wird, ein Übel, das er als zukünftig voraussieht, durch ein geringeres zu vermeiden (s. Lehrs. 28 d. Ts.). Wenn aber das Übel, das er fürchtet, die Schande ist, dann nennt man die Angst Schüchternheit. Wenn endlich die Begierde, ein künftiges Übel zu vermeiden, durch die Angst vor einem anderen Übel gehemmt wird, so daß man nicht weiß, was man vorziehen soll, dann heißt die Furcht Bestürzung, namentlich wenn beide Übel, die man fürchtet, zu den schlimmsten gehören.

Vierzigster Lehrsatz.

Wer sich vorstellt, daß er von jemandem gehaßt wird, ohne daß er glaubt, ihm einen Grund zum Hasse gegeben zu haben, der wird denselben wiederhassen.

Beweis.

Wer sich vorstellt, daß jemand von Haß erregt ist, der wird eben dadurch auch von Haß erregt werden (nach Lehrs. 27 d. Ts.), d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.) von Traurigkeit, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache. Nun stellt er sich (nach der Annahme) keine andere Ursache der Traurigkeit vor als jenen, der ihn haßt; mithin wird er dadurch, daß er sich vorstellt, von jemandem gehaßt zu werden, von Traurigkeit erregt, die begleitet ist von der Idee dessen, der ihn haßt, oder (nach derselben Erläut.) er wird ebendiesen wiederhassen. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Stellt er sich aber vor, gerechte Ursache zum Haß gegeben zu haben, so wird er (nach Lehrs. 30 d. Ts. und dessen Erläut.) von Scham ergriffen werden. Obzwar dies selten vorkommt (nach Lehrs. 25 d. Ts.). — Übrigens kann die Gegenseitigkeit des Hasses auch daraus entspringen, daß auf den Haß das Bestreben folgt, dem Gehaßten Übles zuzufügen (nach Lehrs. 39 d. Ts.). Wer sich also vorstellt, daß er von jemand gehaßt wird, der wird sich diesen als Ursache eines Übels oder einer Traurigkeit vorstellen und wird folglich von Traurigkeit oder Furcht erregt werden, begleitet von der Idee dessen, der ihn haßt, als der Ursache, d. h. er wird von Gegenhaß erregt werden, wie oben gesagt.

Folgesatz 1.

Wer sich vorstellt, daß jemand, den er liebt, von Haß gegen ihn erregt sei, der wird von Haß und Liebe zugleich erfaßt werden. Denn sofern er sich vorstellt, daß er von ihm gehaßt wird, wird er (nach vor. Lehrs.) bestimmt, ihn wiederzuhassen. Aber nichtsdestoweniger liebt er ihn (nach unserer Annahme); also wird er von Haß und Liebe zugleich erfaßt werden.

Folgesatz 2.

Stellt sich jemand vor, daß ihm von einem anderen, gegen den er vorher keinen Affekt gehabt hat, aus Haß ein Übles zugefügt worden sei, so wird er ihm sofort dasselbe Übel wieder zuzufügen suchen.

Beweis.

Wer sich vorstellt, daß jemand von Haß gegen ihn erregt ist, der wird diesen wieder hassen (nach vor. Lehrs.) und wird (nach Lehrs. 26 d. Ts.) bestrebt sein, alles zu ersinnen, was ihn mit Traurigkeit erfüllen könnte, und es ihm (nach Lehrs. 39 d. Ts.) zuzufügen trachten. Nun ist aber (nach der Annahme) das ihm selbst zugefügte Übel das nächste dieser Art, das er sich vorstellt; folglich wird er eben dies dem anderen sofort zuzufügen streben. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Das Bestreben, einem, den wir hassen, Übles zuzufügen, heißt Zorn; das Bestreben ein uns zugefügtes Übel wiederzuvergelten, Rachsucht.

Einundvierzigster Lehrsatz.

Wenn einer sich vorstellt, von jemandem geliebt zu werden, ohne daß er glaubt einen Grund dazu gegeben zu haben (was nach Folges. zu Lehrs. 15 und nach Lehrs. 16 d. Ts. geschehen kann), der wird denselben wiederlieben.

Beweis.

Dieser Satz wird auf demselben Wege bewiesen wie der vorige. Siehe auch dessen Erläuterung.

Erläuterung.

Wenn er sich jedoch vorstellt, daß er eine gerechte Ursache zur Liebe gegeben habe, wird er (nach Lehrs. 30 d. Ts. mit seiner Erläut.) stolz sein; ein Fall, der (nach Lehrs. 25 d. Ts.) häufiger vorkommt, und dessen Gegenteil, wie wir sagten, dann eintritt, wenn einer sich vorstellt, von jemandem gehaßt zu werden (s. Erläut. zu vor. Lehrs.). — Diese gegenseitige Liebe und dementsprechend (nach Lehrs. 39 d. Ts.) das Bestreben, demjenigen wohlzutun, der uns liebt und (nach demselben Lehrs. 39 d. Ts.) uns wohlzutun strebt, heißt Dank oder Dankbarkeit. — Es erhellt hieraus, daß die Menschen weit bereitwilliger sind zur Rache, als zur Vergeltung von Wohltaten.

Folgesatz.

Wer sich vorstellt, von jemandem, den er haßt, geliebt zu werden, der wird von Haß und Liebe zugleich ergriffen werden. — Wird auf demselben Wege bewiesen wie der erste Folges. zum vor. Lehrs.

Erläuterung.

Überwiegt der Haß, so wird man demjenigen, von dem man geliebt wird, Übles zuzufügen bestrebt sein: ein Affekt, der Grausamkeit genannt wird, zumal wenn man überzeugt ist, daß der Liebende keine eigentliche Ursache zum Haß gegeben habe.

Zweiundvierzigster Lehrsatz.

Wer aus Liebe oder in der Hoffnung auf Ruhm jemandem eine Wohltat erwiesen hat, wird traurig werden, wenn er sieht, daß die Wohltat mit undankbarem Gemüte empfangen wird.

Beweis.

Wer ein ihm ähnliches Ding liebt, der ist bestrebt soviel er kann, zu bewirken, daß er von diesem wiedergeliebt werde (nach Lehrs. 33 d. Ts.). Wer also aus Liebe jemandem eine Wohltat erwiesen hat, der tut es mit dem Wunsche, wiedergeliebt zu werden, d. h. (nach Lehrs. 34 d. Ts.) in der Hoffnung auf Ruhm oder (nach Erläut. zu Lehrs. 30 d. Ts.) auf Freude; und daher wird er (nach Lehrs. 12 d. Ts.) bestrebt sein, die Ursache des Ruhmes, soviel er vermag, sich vorzustellen oder als tatsächlich existierend zu betrachten. Nun stellt er sich aber (nach der Annahme) etwas anderes vor, was die Existenz ebendieser Ursache ausschließt: also wird er (nach Lehrs. 19 d. Ts.) dadurch traurig werden. — W. z. b. w.

Dreiundvierzigster Lehrsatz.

Haß wird durch Gegenhaß verstärkt, durch Liebe dagegen kann er getilgt werden.

Beweis.

Wenn sich jemand vorstellt, daß derjenige, den er haßt, von Gegenhaß gegen ihn erregt sei, so entspringt daraus (nach Lehrs. 40 d. Ts.) ein neuer Haß, während der erste (nach der Annahme) noch fortdauert. Stellt er sich aber hingegen vor, daß jener in Liebe gegen ihn erregt sei, so betrachtet er, eben sofern er dies vorstellt, sich selbst (nach Lehrs. 30 d. Ts.) mit Freude, und wird insofern (nach Lehrs. 29 d. Ts.) jenem zu gefallen bemüht sein; d. h. (nach Lehrs. 41 d. Ts.) er strebt insofern, ihn nicht zu hassen und nicht mit Traurigkeit zu erregen; und dieses Streben wird (nach Lehrs. 37 d. Ts.) größer oder geringer sein je nach dem Maße des Affekts, aus dem es entspringt; ist es daher größer als jenes aus dem Haß entsprungene Bemühen, wonach er das Ding, das er (nach Lehrs. 26 d. Ts.) haßt, mit Traurigkeit zu erregen strebt, so wird es die Oberhand bekommen und den Haß aus dem Gemüte tilgen. — W. z. b. w.

Vierundvierzigster Lehrsatz.

Haß, der durch Liebe gänzlich besiegt wird, geht in Liebe über;

und die Liebe ist dann größer, als wenn der Haß nicht vorhergegangen wäre.

Beweis.

Der Beweis wird auf die nämliche Art geführt wie der des 38. Folgesatzes dieses Teils. Denn wer ein Ding, das er haßt, oder das er mit Traurigkeit zu betrachten pflegte, zu lieben anfängt, freut sich eben dadurch, daß er liebt; und zu dieser Freude, die die Liebe in sich schließt (s. deren Begriffsbest. in Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.), kommt dann noch jene hinzu, welche daraus entspringt, daß das Bestreben, die Traurigkeit zu entfernen, die der Haß in sich schließt (wie wir in Lehrs. 37 d. Ts. gezeigt haben), gerade noch gefördert wird durch die begleitende Idee desjenigen, den man gehaßt hatte, als Ursache.

Erläuterung.

Obgleich nun die Sache sich so verhält, so wird doch niemand darnach streben, ein Ding zu hassen oder in Traurigkeit versetzt zu werden, damit er dann um so größere Freude genieße; d. h. niemand wird in der Hoffnung auf Schadenersatz sich Schaden zufügen lassen wollen, noch wird jemand wünschen, krank zu werden in der Hoffnung auf Genesung. Denn ein jeder wird immer streben, sein Sein zu erhalten und die Traurigkeit, so viel er kann, zu entfernen. Wäre es hingegen denkbar, daß ein Mensch verlangen könnte, jemanden zu hassen, um ihm nachher mit desto größerer Liebe zugetan zu sein, so müßte er immerfort wünschen, jenen zu hassen. Denn je größer der Haß gewesen ist, desto größer wird die Liebe sein, und darum würde er immerfort wünschen müssen, daß der Haß mehr und mehr anwachse, und aus demselben Grunde würde er auch trachten müssen, mehr und mehr krank zu werden, um nachher an der wiederhergestellten Gesundheit um so mehr Freude zu erleben; also würde er immerwährend krank zu sein wünschen, — was (nach Lehrs. 6 d. Ts.) ungereimt ist.

Fünfundvierzigster Lehrsatz.

Wenn jemand sich vorstellt, daß ein ihm ähnlicher gegen ein ihm ähnliches Ding, das er liebt, von Haß erregt ist, so wird er ihn hassen.

Beweis.

Denn das geliebte Ding haßt den wieder, der es haßt (nach Lehrs. 40 d. Ts.): also wird der Liebende, der sich vorstellt, daß jemand das geliebte Ding haßt, sich eben damit vorstellen, daß auch das geliebte Ding von Haß, d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.) von Traurigkeit erfüllt ist, und wird folglich (nach Lehrs. 21 d. Ts.) selbst traurig werden, und zwar unter Begleitung der Idee desjenigen, der das geliebte Ding haßt, als der Ursache; d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.) er wird ihn hassen. — W. z. b. w.

Sechsundvierzigster Lehrsatz.

Wenn jemand von einem Angehörigen eines von dem seinigen verschiedenen Standes oder Volkes mit Freude oder Traurigkeit erregt worden ist, begleitet von dessen Idee — unter dem allgemeinen Namen des Standes oder Volkes — als Ursache: so wird er nicht nur jenen, sondern alle Angehörigen desselben Standes oder Volkes lieben oder hassen.

Beweis.

Der Beweis hierfür erhellt aus Lehrsatz 16 d. Ts.

Siebenundvierzigster Lehrsatz.

Die Freude, die daraus entspringt, daß wir uns vorstellen, ein gehaßtes Ding werde zerstört oder von einem anderen Übel befallen, entsteht nicht ohne einige Traurigkeit des Gemüts.

Beweis.

Erhellt aus Lehrs. 27 d. Ts. Denn sofern wir uns ein uns ähnliches Ding von Traurigkeit erregt vorstellen, werden wir selber traurig.

Erläuterung.

Dieser Lehrsatz läßt sich auch aus Folges. zu Lehrs. 17, T. II beweisen. So oft wir uns nämlich des Dinges erinnern, auch wenn es nicht wirklich existiert, betrachten wir es doch als gegenwärtig, und der Körper wird auf die gleiche Weise erregt. Sofern daher die Erinnerung an das Ding lebendig ist, insofern wird der Mensch bestimmt, es mit Traurigkeit zu betrachten, und diese Bestimmung wird,

solange das Vorstellungsbild des Dinges fortbesteht, durch die Erinnerung an jene Dinge, welche seine Existenz ausschließen, zwar gehemmt, aber nicht aufgehoben: der Mensch freut sich also nur insofern, als dieses Bestimmtwerden gehemmt wird. Daher kommt es, daß diese Freude, die aus dem Übel des Dinges, das wir hassen, entsteht, sich so oft wiederholt, als wir uns dieses Dinges erinnern. Denn, wie gesagt, sobald das Vorstellungsbild dieses Dinges erweckt wird, bestimmt es — als das Dasein des Dinges in sich schließend — den Menschen, das Ding mit derselben Traurigkeit zu betrachten, mit der er es zu betrachten pflegte, als es noch existierte. Aber weil er mit dem Vorstellungsbilde dieses Dinges andere verknüpft hat, die dessen Existenz ausschließen, darum wird diese Bestimmung zur Traurigkeit sofort gehemmt, und der Mensch freut sich von neuem, und zwar so oft, als diese Wiederholung stattfindet. — Dies ist auch die Ursache, weshalb die Menschen sich freuen, so oft sie sich eines bereits vergangenen Übels erinnern, und weshalb sie Gefahren, aus denen sie befreit worden sind, so gern erzählen. Denn, so wie sie sich die Gefahr vorstellen, betrachten sie dieselbe gleichsam als noch zukünftig und werden bestimmt, sie zu fürchten; diese Bestimmung jedoch wird von neuem gehemmt durch die Idee der Befreiung, die sie mit der Idee dieser Gefahr verknüpft hatten, als sie von ihr befreit worden waren, und die ihnen nun von neuem das Gefühl der Sicherheit gibt; und so freuen sie sich denn auch von neuem.

Achtundvierzigster Lehrsatz.

Liebe und Haß, z. B. gegen Peter, werden aufgehoben, wenn die Trauer, die dieser, und die Freude, die jene in sich schließt, mit der Idee einer anderen Ursache verknüpft wird; und beide werden insofern vermindert, als wir uns vorstellen, daß Peter nicht allein die Ursache des einen oder des anderen Affektes gewesen ist.

Beweis.

Erhellt aus der bloßen Begriffsbestimmung der Liebe und des Hasses, die man nachsehe in Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts. Denn die Freude heißt nur deswegen Liebe zu Peter und die Traurigkeit Haß gegen Peter, weil nämlich Peter als die Ursache dieser oder jener Wirkung betrachtet wird. Wird also diese Vorstellung ganz oder teilweise aufgehoben, dann hört auch der Affekt gegen Peter ganz oder teilweise auf. — W. z. b. w.

Neunundvierzigster Lehrsatz.

Liebe und Haß gegen ein Ding, das wir uns als frei vorstellen, müssen beide bei gleicher Veranlassung stärker sein, als gegen ein notwendiges [unfreies].

Beweis.

Ein Ding, das wir uns als frei vorstellen, muß (nach Begriffsbest. 7, T. I) durch sich allein, ohne andere, erfaßt werden. Wenn wir es uns also als Ursache einer Freude oder Traurigkeit vorstellen, werden wir es eben dadurch (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.) lieben oder hassen, und zwar (nach vor. Lehrs.) mit der höchsten Liebe oder dem stärksten Haß, die aus dem gegebenen Affekt entstehen können. Wenn wir uns aber das Ding, das die Ursache eben dieses Affektes ist, als notwendig vorstellen, dann werden wir (nach der nämlichen Begriffsbest. 7, T. I) uns vorstellen, daß es nicht allein, sondern zusammen mit anderen, Ursache dieses Affektes ist, und somit werden (nach vor. Lehrs.) Liebe und Haß gegen es geringer sein. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Hieraus folgt, daß die Menschen, weil sie sich für frei halten, größere Liebe oder Haß gegeneinander hegen als gegen andere Dinge; wozu noch die Nachahmung der Affekte kommt, worüber man die Lehrs. 27, 34, 40 und 43 d. Ts. nachsehe.

Fünfzigster Lehrsatz.

Ein jedes Ding kann durch Zufall Ursache einer Hoffnung oder Furcht werden.

Beweis.

Der Satz wird auf demselben Wege bewiesen wie Lehrs. 15 d. Ts., den man zugleich mit Erläut. zu Lehrs. 18 d. Ts. nachsehen möge.

Erläuterung.

Dinge, die durch Zufall Ursache einer Hoffnung oder Furcht sind, werden gute

oder schlechte Vorzeichen genannt. Sofern nun diese Vorzeichen Ursache einer Hoffnung oder Furcht sind, insofern sind sie (nach der Begriffsbest. von Hoffnung und Furcht, die man in Erläut. 2 zu Lehrs. 18 d. Ts. sehe) Ursache von Freude oder von Traurigkeit, und folglich (nach Folges. zu Lehrs. 15 d. Ts.) lieben oder hassen wir sie und sind bestrebt (nach Lehrs. 28 d. Ts.), sie gleichsam als Mittel zu dem, was wir hoffen, anzuwenden, oder sie als Hindernisse oder als Ursachen der Furcht aus dem Wege zu räumen. Außerdem folgt aus Lehrsatz 25 d. Ts., daß wir von Natur so beschaffen sind, daß wir leicht glauben, was wir hoffen, aber schwer glauben, was wir fürchten, und von beiden mehr oder weniger halten, als recht ist. Hieraus ist allerlei Aberglaube entstanden, in welchem die Menschen allerorten befangen sind.

Im übrigen halte ich es nicht der Mühe wert, die Schwankungen des Gemütes zu erörtern, die aus Hoffnung und Furcht entspringen, da ja schon aus der bloßen Begriffsbestimmung dieser Affekte folgt, daß es keine Hoffnung ohne Furcht und keine Furcht ohne Hoffnung gibt (wie wir seines Orts ausführlicher auseinandersetzen werden), und da wir ja überdies nur insofern etwas lieben oder hassen, als wir es hoffen oder fürchten, und deshalb jedermann alles, was wir von Liebe und Haß gesagt haben, leicht auf Hoffnung und Furcht anwenden kann.

Einundfünfzigster Lehrsatz.

Verschiedene Menschen können von einem und demselben Gegenstande auf verschiedene Weise erregt werden, und ein und derselbe Mensch kann von einem und demselben Gegenstande zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise erregt werden.

Beweis.

Der menschliche Körper wird (nach Vorauss. 3, T. II) von äußeren Körpern auf sehr viele Arten beeinflußt. Es können also zu derselben Zeit zwei Menschen auf verschiedene Weise erregt werden, und infolgedessen können sie (nach Grunds. 1 hinter Hilfss. 3, den man nachsehe hinter Lehrs. 13, T. II) von einem und demselben Gegenstande auf verschiedene Weise erregt werden. Ferner kann der menschliche Körper (nach derselben Vorauss.) bald auf diese, bald auf andere Weise, und folglich (nach dem nämlichen Grunds.) von einem und demselben Gegenstande zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise erregt werden. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Wir sehen also, wie es geschehen kann, daß der eine liebt, was der andere haßt, daß der eine fürchtet, was der andere nicht fürchtet, und daß ein und derselbe Mensch jetzt liebt, was er früher haßte, jetzt wagt, was er früher gefürchtet hat, usf. Da ferner jeder nach seinem Affekte beurteilt, was gut, was schlecht, was besser und was schlimmer sei (s. Erläut. zu Lehrs. 39 d. Ts.), so folgt, daß die Menschen sowohl in ihrem Urteile wie in ihrem Affekte voneinander abweichen können[1]); und daher kommt es, daß, wenn wir die einen mit den anderen vergleichen, wir sie nach der bloßen Verschiedenheit der Affekte unterscheiden, und daß wir die einen unerschrocken, andere furchtsam, wieder andere mit einem anderen Namen benennen. So werde ich beispielsweise denjenigen unerschrocken nennen, der ein Übel geringschätzt, das ich zu fürchten pflege; und bemerke ich außerdem, daß seine Begierde, demjenigen Übles zuzufügen, den er haßt, und demjenigen wohlzutun, den er liebt, durch die Furcht vor einem Übel, vor dem ich zurückzuschrecken pflege, nicht gehemmt wird, so werde ich ihn kühn heißen. Ferner wird mir einer als furchtsam erscheinen, der ein Übel fürchtet, das ich geringzuschätzen pflege; und achte ich darauf, daß seine Begierde durch Furcht vor einem Übel, das mich nicht zurückzuschrecken vermag, gehemmt wird, so werde ich sagen, er sei ängstlich; und so wird man allgemein urteilen.

Aus solcher Natur des Menschen und aus der Unbeständigkeit seines Urteils, wie auch weil er so oft nach dem bloßen Affekte über die Dinge urteilt, und überdies weil die Dinge, die nach seiner Meinung zu Freude oder Trauer beitragen, und die er darum (nach Lehrs. 28 d. Ts.) zu verwirklichen oder zu entfernen strebt, oft nur

[1]) Daß dies möglich sei, obwohl der menschliche Geist ein Teil der göttlichen Vernunft ist, haben wir gezeigt in Erläut. zum Lehrs. 13, T. II. — Anm. d. Verf.

eingebildete sind — ganz zu geschweigen anderer Umstände, die wir über die Ungewißheit der Dinge im II. Teile dargelegt haben —, aus all dem begreifen wir leicht, daß der Mensch oft selber die Ursache davon sein kann, sowohl daß er traurig wird, als auch daß er sich freut, oder daß er von Traurigkeit oder Freude, begleitet von der Idee seiner selbst als Ursache, bewegt wird; und so verstehen wir leicht, was Reue und was Zufriedenheit mit sich selbst bedeutet. Reue ist nämlich Traurigkeit, begleitet von der Idee seiner selbst als Ursache, und Zufriedenheit mit sich selbst ist Freude, wiederum begleitet von der Idee seiner selbst als Ursache; diese Affekte sind überaus heftig, weil die Menschen glauben, sie seien frei (s. Lehrs. 49 d. Ts.).

Zweiundfünfzigster Lehrsatz.

Einen Gegenstand, den wir früher mit anderen zugleich gesehen haben, oder der nach unserer Vorstellung nichts an sich hat, was nicht vielen gemein wäre, werden wir nicht so lange betrachten wie einen, der unserer Vorstellung nach etwas Besonderes an sich hat.

Beweis.

Sobald wir uns einen Gegenstand vorstellen, den wir mit anderen zusammen gesehen haben, erinnern wir uns sofort auch jener anderen (nach Lehrs. 18, T. II, s. auch dessen Erläut.), und geraten von der Betrachtung des einen sofort auf die Betrachtung des anderen. Und ebenso verhält es sich mit einem Gegenstande, der nach unserer Vorstellung nichts an sich hat, was nicht vielen gemeinsam wäre. Denn damit setzen wir ja voraus, daß wir nichts an ihm betrachten, was wir nicht vorher an anderen gesehen hätten. Nehmen wir aber an, daß wir an einem Gegenstande etwas Besonderes vorstellen, das wir vorher niemals gesehen haben, so sagen wir damit nichts anderes, als daß der Geist, während er jenen Gegenstand betrachtet, nichts innehat, auf dessen Betrachtung er von der Betrachtung jenes übergehen könnte; und somit ist er genötigt, jenen allein zu betrachten. Folglich werden wir einen Gegenstand, usw. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Diese Erregung des Geistes oder diese Vorstellung eines besonderen Dinges, sofern sie bloß im Geiste vorhanden ist, heißt Bewunderung; geht sie von einem Gegenstande aus, den wir fürchten, so wird sie Bestürzung genannt, weil die Verwunderung über ein Übel den Menschen ganz und gar in dessen Betrachtung gefangen hält, so daß er nicht imstande ist, an etwas zu denken, wodurch er jenes Übel vermeiden könnte. Ist aber das, was wir bewundern, eines Menschen Klugheit, Fleiß oder etwas dieser Art, indem wir sehen, daß er uns darin weit überragt, dann heißt die Bewunderung Hochachtung; anderenfalls heißt sie Abscheu, wenn wir uns über eines Menschen Zorn, Neid usw. verwundern. — Wenn wir ferner die Klugheit, den Fleiß usw. eines Menschen, den wir lieben, bewundern, so wird die Liebe dadurch (nach Lehrs. 12 d. Ts.) größer werden, und eine solche mit Bewunderung oder Hochachtung verbundene Liebe heißen wir Verehrung. Auf diese Weise können wir uns auch den Haß, die Hoffnung, die Sicherheit und andere Affekte mit der Bewunderung verknüpft denken; und so könnte man mehr Affekte ableiten, als man mit den gebräuchlichen Worten zu bezeichnen pflegt. Woraus erhellt, daß die Namen der Affekte vielmehr nach deren gewöhnlichem Vorkommen als nach der genauen Erkenntnis derselben gebildet worden sind.

Der Bewunderung steht die Verachtung gegenüber, deren Ursache meistens darin liegt, daß wir sehen, wie jemand ein Ding bewundert, liebt, fürchtet usw., oder daß ein Ding auf den ersten Anblick anderen Dingen, die wir bewundern, lieben, fürchten usw., ähnlich erscheint (nach Lehrs. 15 und dessen Folges., sowie Lehrs. 27 d. Ts.), und wir dadurch bestimmt werden, ebendieses Ding zu bewundern, zu lieben, zu fürchten usw. Sind wir aber dann in Gegenwart des Dinges selbst oder bei genauerem Hinsehen gezwungen, ihm alles abzusprechen, was Ursache der Bewunderung, der Liebe, Furcht usw. sein kann, dann bleibt der Geist durch die Gegenwart des Dinges genötigt, mehr an dasjenige zu denken, was in dem Gegenstande nicht ist, als an dasjenige, was in ihm ist; während er doch sonst umgekehrt bei Gegenwart

eines Gegenstandes hauptsächlich an das zu denken pflegt, was in ihm ist. — Ferner, gleichwie die Verehrung aus der Bewunderung eines Dinges, das wir lieben, entspringt, so der Spott aus der Verachtung eines Dinges, das wir hassen oder fürchten, und die Geringschätzung aus der Verachtung der Torheit, wie die Hochachtung aus der Bewunderung der Klugheit. — Endlich können wir die Liebe, die Hoffnung, den Ruhm und andere Affekte mit der Verachtung verbunden denken und daraus noch andere Affekte ableiten, die wir aber gleichfalls mit keinem besonderen Namen von den übrigen zu unterscheiden gewohnt sind.

Dreiundfünfzigster Lehrsatz.

Wenn der Geist sich selbst und sein Tätigkeitsvermögen betrachtet, so freut er sich; und um so mehr, je deutlicher er sich und sein Tätigkeitsvermögen vorstellt.

Beweis.

Der Mensch kennt sich selber nur durch die Erregungen seines Körpers und deren Ideen (nach Lehrs. 19 und 23, T. II). Geschieht es also, daß der Geist sich selbst zu betrachten vermag, so setzt dies voraus, daß er eben dadurch zu größerer Vollkommenheit übergeht, d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.) daß er von Freude erregt wird, und von um so größerer, je deutlicher er sich und sein Tätigkeitsvermögen vorzustellen imstande ist. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Diese Freude wird mehr und mehr genährt, je mehr der Mensch sich von anderen gelobt vorstellt. Denn je mehr er dies tut, um so größer stellt er sich auch die Freude vor, von welcher andere durch ihn erregt werden, und zwar begleitet von der Idee seiner selbst (nach Erläut. zu Lehrs. 29 d. Ts.); und so wird er selbst (nach Lehrs. 27 d. Ts.) von größerer Freude erregt, begleitet von der Idee seiner selbst. — W. z. b. w.

Vierundfünfzigster Lehrsatz.

Der Geist bemüht sich, nur dasjenige vorzustellen, wodurch sein Tätigkeitsvermögen gesetzt [bejaht] wird.

Beweis.

Das Streben oder das Vermögen des Geistes ist das Wesen des Geistes selbst (nach Lehrs. 7 d. Ts.): Das Wesen des Geistes aber bejaht (wie sich von selbst versteht) nur dasjenige, was der Geist ist und vermag; nicht aber das, was er nicht ist und nicht vermag; und daher ist er bemüht, nur dasjenige sich vorzustellen, was sein Tätigkeitsvermögen bejaht oder setzt. — W. z. b. w.

Fünfundfünfzigster Lehrsatz.

Sobald der Geist sein Unvermögen sich vorstellt, so wird er eben dadurch sich betrüben.

Beweis.

Das Wesen des Geistes bejaht nur das, was der Geist ist und vermag, oder: es liegt in der Natur des Geistes, sich nur dasjenige vorzustellen, was sein Tätigkeitsvermögen setzt (nach vor. Lehrs.). Sobald wir also sagen, daß der Geist, während er sich selbst betrachtet, sich sein Unvermögen vorstellt, so sagen wir nichts anderes, als daß, während er sich etwas vorzustellen strebt, was sein Tätigkeitsvermögen setzt, dieses sein Streben gehemmt wird, oder (nach Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.) daß er sich betrübt. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Diese Traurigkeit wird mehr und mehr genährt, wenn er sich von anderen getadelt vorstellt; was auf dieselbe Weise bewiesen wird wie der Folges. zu Lehrs. 53 d. Ts.

Erläuterung.

Diese von der Idee unserer Schwachheit begleitete Traurigkeit wird Demut genannt; die Freude hingegen, die aus der Betrachtung unserer selbst entspringt, heißt Selbstliebe oder Zufriedenheit mit sich selbst. Und da diese Freude ebenso oft wiederkehrt, als der Mensch seine Tugenden oder sein Tätigkeitsvermögen betrachtet, so ist es erklärlich, daß ein jeder so gern seine Taten erzählt und seine körperlichen sowohl wie geistigen Kräfte an den Tag legt, und daß die Menschen einander infolgedessen leicht lästig fallen. Hieraus folgt wiederum, daß die Menschen von Natur neidisch sind (s. Erläut. zu Lehrs. 24 und Erläut. zu Lehrs. 32 d. Ts.), oder daß sie sich

über die Schwächen von ihresgleichen freuen, über deren Tugenden hingegen sich betrüben. Denn so oft ein jeder sich seine Taten vorstellt, so oft wird er von Freude ergriffen (nach Lehrs. 53 d. Ts.), und dies um so mehr, je mehr Vollkommenheit seiner Vorstellung nach die Taten ausdrücken, und je deutlicher er sich dieselben vorstellt, d. h. (nach dem, was in Erläut. 1 zu Lehrs. 40, T. II gesagt wurde) je mehr er dieselben von anderen zu unterscheiden und als etwas Besonderes zu betrachten imstande ist. Deshalb wird jeder an der Betrachtung seiner selbst sich dann am meisten freuen, wenn er an sich etwas wahrnimmt, was er von anderen verneint. Wenn er aber das, was er von sich bejaht, als zur allgemeinen Idee des Menschen oder der Lebewesen überhaupt gehörig ansehen muß, so wird er sich nicht iu gleichem Maße freuen; er wird vielmehr traurig werden, wenn er sich vorstellt, daß seine Taten, mit denen anderer verglichen, geringer sind; und diese Traurigkeit wird er (nach Lehrs. 28 d. Ts.) zu tilgen suchen, und zwar dadurch, daß er die Taten von seinesgleichen falsch auslegt oder seine eigenen, soviel er kann, herausstreicht. — Es erhellt also, daß die Menschen von Natur zu Haß und Neid geneigt sind, wozu auch noch die Erziehung das ihrige beiträgt. Pflegen doch die Eltern ihre Kinder nur durch den Stachel der Ehre und des Neides zur Tugend anzueifern.

Vielleicht bleibt noch das Bedenken, daß wir nicht selten die Tugenden der Menschen bewundern und sie selbst hochschätzen. Zur Beseitigung dieses Bedenkens füge ich gleich einen Folgesatz bei.

Folgesatz.

Der Mensch beneidet nur seinesgleichen um eine Tugend.

Beweis.

Neid ist Haß (s. Erläut. zu Lehrs. 24 d. Ts.) oder (nach Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.) Traurigkeit, d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.) eine Erregung, durch welche das Tätigkeitsvermögen des Menschen oder sein Streben gehemmt wird. Nun strebt und begehrt der Mensch (nach Erläut. zu Lehrs. 9 d. Ts.) nichts zu tun, als was aus seiner gegebenen Natur folgen kann; also wird der Mnnsch nicht begehren, daß ihm ein Tätigkeitsvermögen, oder (was dasselbe ist) eine Tugend beigelegt werde, die der Natur eines anderen eigentümlich und der seinigen fremd ist; und deswegen kann seine Begierde nicht dadurch gehemmt werden, d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.) er kann nicht deshalb traurig werden, weil er an einem ihm Unähnlichen eine Tugend wahrnimmt, und folglich wird er ihn derentwegen auch nicht beneiden können. Wohl aber seinesgleichen, der der Voraussetzung nach eine der seinigen gleiche Natur hat. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Wenn wir also oben in der Erläuterung zu Lehrs. 52 dieses Teils sagten, daß wir einen Menschen deshalb hochachten, weil wir seine Klugheit, Tapferkeit usw. bewundern, so geschieht dies darum (wie aus dem Lehrsatze selbst erhellt), weil wir uns vorstellen, daß diese Tugenden ihm eigentümlich sind und nicht unserer Natur überhaupt angehören; daher werden wir ihn um dieselben nicht mehr beneiden, als etwa die Bäume um ihre Höhe, die Löwen um ihre Stärke, usw.

Sechsundfünfzigster Lehrsatz.

Von der Freude, der Traurigkeit, der Begierde und folglich auch von einem jeden aus diesen zusammengesetzten Affekte, wie dem Schwanken des Gemütes, oder einem von diesen abeleiteten, also von der Liebe, dem Haß, der Hoffnung, der Furcht usw., gibt es ebenso viele Arten, als es Arten von Gegenständen gibt, von denen wir erregt werden.

Beweis.

Die Freude und die Traurigkeit und folglich auch die aus ihnen zusammengesetzten oder aus ihnen abgeleiteten Affekte sind leidende Zustände (nach Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.); wir leiden aber notwendig (nach Lehrs. 1 d. Ts.), sofern wir nichtentsprechende Ideen haben, und wir leiden nur insofern, als wir solche haben (nach Lehrs. 3 d. Ts.), d. h. (s. Erläut. zu Lehrs. 40, T. II) wir leiden nur insofern notwendig, als wir vorstellen, oder (s. Lehrs. 17, T. II mit dessen Erläut.) als wir von einem Affekte erregt werden, der die Natur unseres Körpers und die Natur eines äußeren Körpers in sich schließt.

Die Natur also eines jeden leidenden Zustandes muß notwendig so erklärt werden, daß dadurch die Natur des Gegenstandes, von dem wir erregt werden, mit ausgedrückt wird. Die Freude, welche aus einem Gegenstande, beispielsweise A, entspringt, schließt die Natur eben dieses Gegenstandes A in sich, und die Freude, die aus dem Gegenstand B entspringt, schließt die Natur des Gegenstandes B in sich: so sind diese beiden Affekte der Freude ihrer Natur nach verschieden, weil sie aus Ursachen verschiedener Natur entspringen. So ist auch der Affekt der Traurigkeit, der aus dem einen Gegenstande entspringt, seiner Natur nach verschieden von der Traurigkeit, die aus einer anderen Ursache entsteht; das gleiche gilt von der Liebe, dem Hasse, der Hoffnung, der Furcht, dem Schwanken des Gemüts usw.: mithin gibt es notwendig so viele Arten von Freude, Traurigkeit, Liebe, Haß usf., als es Arten der Gegenstände gibt, von denen wir erregt werden.

Die Begierde aber ist eines jeden Wesen oder Natur selber, sofern diese als durch irgend einen gegebenen Zustand ihrer selbst zu einer Handlung bestimmt gedacht wird (s. Erläut. zu Lehrs. 9 d. Ts.). Je nachdem also jemand durch äußere Ursachen von dieser oder jener Art der Freude, der Traurigkeit, der Liebe, des Hasses usw. erregt wird, d. h. je nachdem seine Natur in diesen oder einen anderen Zustand gebracht wird, muß seine Begierde immer wieder eine andere sein, und die Natur der einen muß sich von der Natur der anderen notwendig um so viel unterscheiden, als die Affekte, aus denen jede entspringt, voneinander unterschieden sind. Also gibt es ebenso viele Arten der Begierde, als Arten der Freude, Traurigkeit, Liebe usw. vorhanden sind, und folglich (nach dem bereits Gezeigten) als Arten von Gegenständen da sind, von denen wir erregt werden. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Unter den Arten der Affekte, deren es (nach vor. Lehrs.) überaus viele geben muß, sind die wichtigsten: die Schwelgerei, die Trunksucht, die Wollust, die Geldgier und der Ehrgeiz, die nichts weiter sind als Begriffe der Liebe oder der Begierde, welche die Natur dieser beiden Affekte durch die Gegenstände erklären, auf die sie sich beziehen. Denn unter Schwelgerei, Trunksucht, Wollust, Geldgier und Ehrgeiz verstehen wir nichts anderes als die unmäßige Liebe oder Begierde zum Schmausen, zum Trinken, zum Begatten, zu Reichtum und Ruhm. Übrigens stehen diesen Affekten, sofern wir sie bloß durch den Gegenstand, worauf sie sich beziehen, von anderen unterscheiden, keine entsprechenden gegenüber. Denn die Mäßigkeit, die wir der Schwelgerei, die Nüchternheit, die wir der Trunksucht, die Keuschheit, die wir der Wollust gegenüberzustellen pflegen, sind keine Affekte oder leidende Zustände, sondern sie zeigen die Macht der Seele an, die diese Affekte zügelt.

Die übrigen Arten der Affekte kann ich hier nicht erklären, da es deren so viele gibt als Arten von Gegenständen, — und wenn ich es auch könnte, so wäre es doch unnötig. Denn für meinen Zweck, die Feststellung der Kräfte der Affekte und der Macht des Geistes über sie, genügt es, von jedem Affekt die allgemeine Begriffsbestimmung zu haben. Es genügt, sage ich, die gemeinsamen Eigenschaften der Affekte und des Geistes zu verstehen, um bestimmen zu können, wie beschaffen und wie groß die Macht des Geistes ist, die Affekte zu zügeln und zu hemmen. Obgleich daher zwischen diesem und jenem Affekte der Liebe, des Hasses oder der Begierde ein großer Unterschied besteht, z. B. zwischen der Liebe zu den Kindern und der Liebe zur Gattin, so haben wir doch nicht nötig, diese Verschiedenheiten zu kennen und Natur und Ursprung der Affekte noch weiterhin zu untersuchen.

Siebenundfünfzigster Lehrsatz.

Jeder Affekt eines jeglichen Individuums weicht von dem Affekte eines anderen um so viel ab, als das Wesen des einen vom Wesen des anderen sich unterscheidet.

Beweis.

Dieser Satz erhellt aus Grunds. 1, den man nach Hilfss. 3 zur Erläut. des Lehrs. 13, T. II nachsehen möge. Gleichwohl will ich ihn aus den Begriffsbestimmungen der drei ursprünglichen Affekte beweisen.

Alle Affekte beziehen sich auf Begierde, Freude oder Traurigkeit, wie die Begriffs-

bestimmungen, die wir von ihnen gegeben haben, zeigen. Die Begierde nun ist die Natur oder das Wesen eines jeden selbst (s. deren Begriffsbest. in Erläut. zu Lehrs. 9 d. Ts.); folglich weicht die Begierde eines jeden Individuums von der Begierde eines anderen um so viel ab, als die Natur oder das Wesen des einen von dem Wesen des anderen sich unterscheidet. Freude sodann und Traurigkeit sind leidende Zustände, durch welche das Vermögen oder Bestreben eines jeden in seinem Sein zu beharren vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird (nach Lehrs. 11 d. Ts. und dessen Erläut.). Unter dem Bestreben aber, in seinem Sein zu beharren, verstehen wir, sofern es auf Geist und Körper zugleich bezogen wird, den Trieb und die Begierde (s. Erläut. zu Lehrs. 9 d. Ts.); folglich sind Freude und Traurigkeit die Begierde oder der Trieb selbst, sofern er von äußeren Ursachen vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, d. h. (nach derselben Erläut.) sie sind eines jeden Natur selbst; und sonach weicht die Freude oder Traurigkeit eines jeden von der Freude oder Traurigkeit eines anderen um so viel ab, als die Natur oder das Wesen des einen vom Wesen des anderen verschieden ist; folglich weicht auch jeder Affekt eines jeden Individuums vom Affekt eines anderen um so viel ab, usw. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Hieraus folgt, daß die Affekte der Lebewesen, die vernunftlos genannt werden — denn daß die Tiere Empfindung haben, können wir durchaus nicht bezweifeln, nachdem wir den Ursprung des Geistes kennen gelernt haben —, von den Affekten der Menschen sich soweit unterscheiden, als ihre Natur von der menschlichen sich unterscheidet. So wird zwar das Pferd wie der Mensch von der Zeugungslust angetrieben; aber jenes von der einem Pferde gemäßen, dieser dagegen von der menschlichen. Ebenso müssen die Lüste und Triebe der Insekten, der Fische und Vögel voneinander verschieden sein. Obgleich daher jedes Individuum in seiner Natur, kraft deren es besteht, zufrieden lebt und sich ihrer freut, so ist doch eben dieses Leben, in dem ein jedes zufrieden ist, und der Lebensgenuß nichts anderes als die Idee oder die Seele des Individuums selbst, und deshalb weicht der Genuß des einen von demjenigen eines anderen der Natur nach um so viel ab, als das Wesen des einen vom Wesen des anderen sich unterscheidet. — Endlich folgt aus dem vorigen Lehrsatz, daß auch ein nicht geringer Unterschied besteht zwischen dem Genuß, von dem beispielsweise ein Trunkener fortgerissen wird, und demjenigen, den der Philosoph sich verschafft, — woran ich hier im Vorbeigehen erinnern möchte.

Soviel über die Affekte, die sich auf den Menschen beziehen, sofern er leidend ist. Es erübrigt noch, einiges hinzuzufügen über diejenigen, die sich auf ihn beziehen, sofern er tätig ist.

Achtundfünfzigster Lehrsatz.

Außer der Freude und der Begierde, die leidende Zustände sind, gibt es noch andere Affekte der Freude und der Begierde, die sich auf uns beziehen, sofern wir tätig sind.

Beweis.

Wenn der Geist an sich selbst und sein Tätigkeitsvermögen denkt, freut er sich (nach Lehrs. 53 d. Ts.): Der Geist aber betrachtet sich notwendig selbst, so oft er eine wahre oder vollentsprechende Idee erfaßt (nach Lehrs. 43, T. II). Nun hat der Geist etliche vollentsprechende Ideen (nach Erläut. 2 zu Lehrs. 40, T. II), folglich freut er sich auch, sofern als er solche Ideen besitzt, d. h. (nach Lehrs. 1 d. Ts.) sofern er tätig ist. Ferner strebt der Geist sowohl insofern er klare und deutliche, als auch sofern er verworrene Ideen hat, in seinem Sein zu beharren (nach Lehrs. 9. d. Ts.): nun aber verstehen wir unter Streben die Begierde (nach der Erläut. zu demselben Lehrs.), also bezieht sich Begierde auf uns auch sofern wir erkennen, oder (nach Lehrs. 1 d. Ts.) sofern wir tätig sind. — W. z. b. w.

Neunundfünfzigster Lehrsatz.

Unter allen Affekten, die den Geist, sofern er tätig ist, angehen, gibt es keine anderen als solche, die sich auf Freude oder Begierde beziehen.

Beweis.

Alle Affekte beziehen sich auf Begierde, Freude oder Traurigkeit, wie die Begriffsbestimmungen, die wir von ihnen gegeben

haben, zeigen. Unter Traurigkeit verstehen wir aber Verminderung oder Hemmung des Denkvermögens des Geistes (nach Lehrs. 11 d. Ts. und dessen Erläut.); daher wird der Geist, sofern er traurig wird, insofern in seinem Verstandes-, d. h. in seinem Tätigkeitsvermögen (nach Lehrs. 1 d. Ts.) gemindert oder gehemmt; und daher können keinerlei Affekte der Traurigkeit sich auf den Geist beziehen, sofern er tätig ist, sondern bloß die Affekte der Freude und der Begierde, die also (nach vor. Lehrs.) insofern auch auf den Geist sich beziehen. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Alle Tätigkeiten, welche aus Affekten folgen, die den Geist betreffen sofern er erkennt, rechne ich zur Geisteskraft, die ich in Willensstärke und Edelsinn einteile. Unter Willensstärke meine ich nämlich die Begierde, mit der jeder bestrebt ist, sein eigenes Sein nach dem bloßen Gebot der Vernunft zu erhalten. Unter Edelsinn aber verstehe ich die Begierde, mit der jeder bestrebt ist, nach dem bloßen Gebot der Vernunft die übrigen Menschen zu unterstützen und sich dieselben in Freundschaft zu verbinden. Die Handlungen also, die nur den Nutzen des Handelnden bezwecken, rechne ich zur Willensstärke und diejenigen, welche auch den Nutzen eines anderen zum Zwecke haben, zum Edelsinn. Mäßigkeit, Nüchternheit, Geistesgegenwart in Gefahren usw. sind also Arten der Willensstärke; Bescheidenheit dagegen, Milde usw. Arten des Edelsinns.

Damit glaube ich die wichtigsten Affekte und die Schwankungen der Seele, die aus der Verbindung der drei ursprünglichen Affekte, nämlich der Begierde, der Freude und Traurigkeit, entspringen, entwickelt und in ihren ersten Ursachen aufgezeigt zu haben. Es erhellt aus dem Dargelegten, daß wir von äußeren Ursachen auf vielerlei Arten in Aufregung versetzt werden und wie die Meereswellen, von widersprechenden Winden bewegt, dahin und dorthin wogen, unkundig unseres Ausgangs und Schicksals. Ich sagte aber, daß ich nur die hauptsächlichsten Seelenerregungen dargestellt habe, nicht alle, die es geben kann. Denn wir könnten, auf demselben Wege wie oben fortschreitend, leicht zeigen, daß die Liebe mit der Reue, der Verachtung, der Scham usw. sich verbindet. Ja, ich meine, einem jeden wird auf Grund des bisher Gesagten klar feststehen, daß die Affekte auf so vielerlei Weise sich miteinander zusammensetzen lassen, und hieraus so viele Verschiedenheiten entspringen, daß eine Zahl gar nicht angegeben werden kann. Für mein Vorhaben indessen genügt es, nur die wichtigsten aufgezählt zu haben; denn die übrigen, die ich unerwähnt ließ, sind mehr der Seltsamkeit denn des Nutzens wegen von Interesse.

Doch wäre über die Liebe noch folgendes zu bemerken: Es kommt nämlich sehr oft vor, daß wenn wir ein Ding, nach dem wir verlangt haben, genießen, der Körper durch diesen Genuß in einen neuen Zustand gerät, der ihn anders bestimmt und andere Vorstellungsbilder der Dinge in ihm wachruft, und zugleich der Geist sich etwas anderes vorzustellen und etwas anderes zu wünschen beginnt. Wenn wir uns z. B. etwas vorstellen, das uns durch seinen Geschmack zu ergötzen pflegt, begehren wir es zu genießen, nämlich es zu verzehren. Aber während wir es derart genießen, wird der Magen angefüllt und der Körper in einen anderen Zustand versetzt. Wenn nun bei diesem bereits veränderten Zustande des Körpers das Vorstellungsbild derselben Speise, weil sie selbst gegenwärtig ist, noch lebhafter wird und folglich auch das Bestreben oder die Begierde, sie zu verzehren, so wird dieser Begierde oder diesem Bestreben jener neue Zustand widerstreiten und infolgedessen die Gegenwart der Speise, nach der wir verlangt haben, verhaßt sein. Das ist dasjenige, was wir Überdruß oder Ekel nennen. —

Die äußeren Körpererregungen, die man bei den Affekten beobachtet, wie etwa das Zittern, das Erblassen, Schluchzen, Lachen usf., habe ich beiseite gelassen, weil sie den Körper allein, ohne Beziehung auf den Geist betreffen.

Schließlich wäre noch einiges über die Begriffsbestimmungen der Affekte anzuführen. Ich will sie deshalb der Reihe nach wiederholen und, was bei jedem noch zu beachten ist, einfügen.

Begriffsbestimmungen der Affekte.

1. Begierde ist des Menschen Wesen selbst, sofern dieses durch irgend

eine gegebene innere Erregung als zu einer Tätigkeit bestimmt gedacht wird.

Erklärung. Wir haben oben in Erläut. zu Lehrs. 9 d. Ts. gesagt, die Begierde sei ein Trieb mit dem Bewußtsein seiner selbst; Trieb aber sei des Menschen Wesen selbst, sofern es bestimmt ist, zu tun, was zu seiner Erhaltung dient. Doch habe ich in derselben Erläuterung auch erwähnt, daß ich in Wahrheit zwischen dem menschlichen Trieb und der Begierde keinen Unterschied anerkenne. Denn mag der Mensch sich seines Triebes bewußt sein oder nicht, so bleibt doch der Trieb ein und derselbe; und darum habe ich, um nicht offenbar eine Tautologie zu begehen, die Begierde nicht durch den Trieb erklären wollen, sondern mich bemüht, sie so zu fassen, daß ich damit alle Strebungen der menschlichen Natur, die wir mit dem Namen Trieb, Wille, Begierde oder Drang bezeichnen, in eins zusammenfasse. Ich hätte ja sagen können: die Begierde sei des Menschen Wesen selbst, sofern es als zu irgend einer Tätigkeit bestimmt gedacht wird. Aber aus dieser Begriffsbestimmung würde (nach Lehrs. 23, T. II) noch nicht folgen, daß der Geist seiner Begierde oder seines Triebes sich bewußt sein könne. Um daher die Ursache dieses Bewußtseins mit hineinzubringen, war es (nach demselben Lehrs.) nötig, hinzuzufügen: „durch irgend eine gegebene innere Erregung bestimmt". Denn unter Erregung des menschlichen Wesens verstehen wir jeglichen Zustand dieses Wesens, mag derselbe angeboren sein, mag er durch das bloße Attribut des Denkens oder durch das bloße Attribut der Ausdehnung begriffen werden, oder mag er beide zugleich angehen. Hier verstehe ich also unter dem Namen Begierde jegliches Bestreben, jeglichen Drang, Trieb, jegliches Wollen, die je nach dem verschiedenen Zustande desselben Menschen verschieden und nicht selten einander so entgegengesetzt sind, daß der Mensch nach verschiedenen Richtungen hin sich gezogen fühlt und nicht weiß, wohin er sich wenden soll.

2. Freude [Lust] ist Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit.

3. Traurigkeit [Schmerz] ist Übergang des Menschen von größerer zu geringerer Vollkommenheit.

Erklärung. Ich sage: „Übergang". Denn Freude ist nicht die Vollkommenheit selbst. Wenn nämlich der Mensch mit der Vollkommenheit, zu der er übergeht, geboren würde, so wäre er im Besitze derselben ohne den Affekt der Freude. Dies erhellt noch klarer aus dem Affekte der Traurigkeit, der jenem entgegengesetzt ist. Denn daß die Traurigkeit im Übergang zu geringerer Vollkommenheit besteht, nicht aber in der geringeren Vollkommenheit selbst, kann niemand bestreiten, da ja der Mensch insofern nicht traurig sein kann, als er irgend einer Vollkommenheit teilhaftig ist. Auch können wir nicht sagen, daß die Traurigkeit im Mangel größerer Vollkommenheit bestehe; denn Mangel ist nichts, der Affekt der Traurigkeit aber ist ein Vorgang, der ebendeshalb kein anderer sein kann als der des Übergehens zu geringerer Vollkommenheit, d. h. der Vorgang, durch welchen das Tätigkeitsvermögen des Menschen vermindert oder gehemmt wird (s. Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts.).

Die Begriffsbestimmungen der Heiterkeit, der Lust, des Trübsinns und des Schmerzes übergehe ich, weil sie hauptsächlich auf den Körper sich beziehen und nichts sind als Arten der Freude oder der Traurigkeit.

4. Bewunderung ist die Vorstellung eines Dinges, in welcher der Geist deswegen festgebannt bleibt, weil diese besondere Vorstellung keine Verbindung mit anderen Vorstellungen hat. — S. Lehrs. 52 d. Ts. nebst seiner Erläuterung.

Erklärung. In der Erläut. zu Lehrs. 18, T. II haben wir gezeigt, welches die Ursache sei, daß der Geist aus der Betrachtung des einen Dinges sofort auf den Gedanken eines anderen gerate: weil nämlich die Vorstellungsbilder dieser Dinge miteinander verkettet und so geordnet sind, daß das eine auf das andere folgt. Dies ist aber nicht denkbar, wenn das Vorstellungsbild eines Dinges neu ist, vielmehr wird dann der Geist in der Betrachtung eben dieses Dinges festgehalten, bis er von anderen Ursachen bestimmt wird, an etwas anderes zu denken. — Die Vor-

stellung eines neuen Dinges ist daher an sich betrachtet von gleicher Natur wie die übrigen, und aus diesem Grunde zähle ich die Bewunderung nicht unter die Affekte und sehe keinerlei Veranlassung dies zu tun, da ja diese Abgezogenheit des Geistes aus gar keiner positiven Ursache entspringt, die den Geist von anderen abzöge, sondern lediglich daraus, daß eine Ursache fehlt, durch welche der Geist bestimmt würde, bei der Betrachtung eines Dinges an andere zu denken. Ich anerkenne also (wie ich in Erläut. zu Lehrs. 11 d. Ts. erwähnt habe) nur drei ursprüngliche oder primäre Affekte, nämlich: Freude, Traurigkeit und Begierde; und ich habe nur deswegen von der Bewunderung geredet, weil es üblich geworden ist, gewisse Affekte, die aus den drei ursprünglichen abgeleitet sind, mit anderen Namen zu bezeichnen, wenn sie sich auf Gegenstände beziehen, die wir bewundern. Aus eben diesem Grunde will ich hier auch noch die Begriffsbestimmung der Verachtung anfügen.

5. **Verachtung ist die Vorstellung eines Dinges, die den Geist so wenig berührt, daß dieser durch die Gegenwart des Dinges vielmehr veranlaßt wird, dasjenige vorzustellen, was in dem Dinge nicht ist, als was in ihm ist. — S. Erläut. zu Lehrs. 52 d. Ts.**

Die Begriffsbestimmungen der Hochachtung und der Geringschätzung lasse ich beiseite, weil meines Wissens keinerlei Affekte ihren Namen von ihnen ableiten.

6. **Liebe ist Freude, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache.**

Erklärung. Diese Begriffsbestimmung entwickelt das Wesen der Liebe genügend klar. Die Begriffsbestimmung jener Schriftsteller dagegen, welche die Liebe als den Willen des Liebenden, sich mit dem geliebten Dinge zu vereinigen, erklären, drückt nicht das Wesen der Liebe, sondern nur eine Eigenschaft derselben aus; und weil das Wesen der Liebe nicht genügend von den Schriftstellern durchschaut wurde, konnten sie auch von ihrer Eigenschaft keinen klaren Begriff haben; daher ist es gekommen, daß man ihre Begriffsbestimmung gemeinhin als überaus dunkel empfunden hat. — Wenn ich nun sage, es sei eine Eigenschaft des Liebenden, daß er willens ist, sich mit dem geliebten Dinge zu vereinigen, so ist zu beachten, daß ich unter Willen nicht eine Zustimmung oder Überlegung oder einen freien Entschluß der Seele verstehe — denn daß dieser eine Einbildung sei, haben wir bewiesen in Lehrs. 48, T. II —, auch nicht etwa die Begierde, sich mit dem geliebten Dinge zu vereinigen, wenn es abwesend, oder in dessen Gegenwart zu verharren, wenn es gegenwärtig ist — denn es kann die Liebe auch ohne diese oder jene Begierde gedacht werden —, vielmehr verstehe ich hier unter Wollen die Befriedigung, welche im Liebenden vorhanden ist zufolge der Gegenwart des geliebten Dinges, durch welche die Freude des Liebenden verstärkt oder wenigstens genährt wird.

7. **Haß ist Traurigkeit, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache.**

Erklärung. Was hier zu bemerken wäre, kann dem in der Erklärung zur vorhergehenden Begriffsbestimmung Gesagten leicht entnommen werden. — S. außerdem die Erläut. zu Lehrs. 13 d. Ts.

8. **Zuneigung ist eine Freude, begleitet von der Idee eines Dinges, welches zufällig [durch einen Nebenumstand] Ursache der Freude ist.**

9. **Abneigung ist Traurigkeit, begleitet von der Idee eines Dinges, das zufällig Ursache der Traurigkeit ist. — S. darüber Erläut. zu Lehrsatz 15 d. Ts.**

10. **Verehrung ist Liebe zu einem, den wir bewundern.**

Erklärung. Daß die Bewunderung aus der Neuheit eines Dinges entspringe, haben wir gezeigt in Lehrs. 52 d. Ts. Geschieht es also, daß wir das, was wir bewundern, oft vorstellen, so hören wir auf, es zu bewundern; und somit nehmen wir wahr, daß der Affekt der Verehrung leicht in einfache Liebe sich verwandelt.

11. **Spott ist eine Freude, daraus entsprungen, daß wir uns vorstellen, es sei an einem gehaßten Dinge etwas, das wir verachten.**

Erklärung. Sofern wir ein Ding, das wir hassen, verachten, insofern sprechen wir ihm Existenz ab (s. Erläut. zu Lehrsatz 52 d. Ts.), und insofern (nach Lehr-

satz 20 d. Ts.) freuen wir uns. Da wir aber voraussetzen, daß der Mensch das, was er verspottet, auch haßt, so folgt, daß seine Freude keine reine Freude ist. — S. Erläut. zu Lehrs. 47 d. Ts.

12. **Hoffnung** ist eine unbeständige Freude, entsprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir in gewisser Hinsicht zweifelhaft sind.

13. **Furcht** ist eine unbeständige Traurigkeit, entsprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir in gewisser Hinsicht zweifelhaft sind. — S. hierüber Erläut. 2 zu Lehrs. 18 d. Ts.

Erklärung. Aus diesen Begriffsbestimmungen folgt, daß es Hoffnung ohne Furcht nicht gibt und ebensowenig Furcht ohne Hoffnung. Denn von jemand, der in Hoffnung schwebt und über den Ausgang eines Dinges im Zweifel ist, wird vorausgesetzt, daß er sich etwas vorstellt, was die Existenz eines zukünftigen Dinges ausschließt, und daß er daher insofern traurig ist (nach Lehrs. 19 d. Ts.) und folglich, während er in Hoffnung schwebt, fürchtet, das Ding möchte nicht eintreffen. Wer dagegen in Furcht sich befindet, d. h. über den Ausgang eines Dinges, das er haßt, zweifelhaft ist, stellt sich gleichfalls etwas vor, was die Existenz dieses Dinges ausschließt, und daher (nach Lehrs. 20 d. Ts.) freut er sich und hat also insofern Hoffnung, daß das Ding nicht eintreffen werde.

14. **Sicherheit** ist Freude, entsprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, bei dem die Ursache zum Zweifel aufgehoben ist.

15. **Verzweiflung** ist Traurigkeit, entsprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, bei dem die Ursache zum Zweifel aufgehoben ist.

Erklärung. Aus Hoffnung wird also Sicherheit und aus Furcht Verzweiflung, sobald die Ursache des Zweifels über den Ausgang der Sache aufgehoben ist, entweder weil der Mensch sich das vergangene oder zukünftige Ding als daseiend vorstellt und es als gegenwärtig betrachtet, oder weil er sich etwas anderes vorstellt, was das Dasein der Dinge, die ihm Zweifel erregt haben, ausschließt. Denn wenn wir auch über den Ausgang der Einzeldinge (nach Folges. zu Lehrs. 31, T. II) niemals gewiß sein können, so kann es doch kommen, daß wir über ihren Ausgang nicht im Zweifel sind. Denn ein anderes ist es, wie gezeigt (s. Erläut. zu Lehrs. 49, T. II), an einem Dinge nicht zweifeln, ein anderes, über ein Ding Gewißheit haben; und so kann es geschehen, daß wir durch das Vorstellungsbild eines vergangenen oder zukünftigen Dinges von dem gleichen Affekte der Freude oder Traurigkeit erregt werden wie durch das Vorstellungsbild eines gegenwärtigen Dinges — wie ich in Lehrs. 18 d. Ts. bewiesen habe, den man nebst seiner Erläuterung nachsehen möge.

16. **Freudigkeit** ist eine Freude, begleitet von der Idee eines vergangenen Dinges, welches unverhofft eingetroffen ist.

17. **Gewissensbisse [Enttäuschung, Niedergeschlagenheit]** ist Traurigkeit, begleitet von der Idee eines vergangenen Dinges, welches unerwartet eingetroffen ist.

18. **Mitleid** ist Traurigkeit, begleitet von der Idee eines Übels, das einem anderen, den wir uns als unseresgleichen vorstellen, begegnet ist. — S. Erläut. zu Lehrs. 22 und Erläut. zu Lehrs. 27 d. Ts.

Erklärung. Zwischen Mitleid und Barmherzigkeit scheint kein Unterschied vorhanden zu sein, außer vielleicht der, daß Mitleid den einzelnen Affekt bezeichnen soll, Barmherzigkeit hingegen die entsprechende Gemütsanlage.

19. **Gunst** ist Liebe zu jemand, der einem anderen wohlgetan hat.

20. **Entrüstung** ist Haß gegen jemand, der einem anderen Übles zugefügt hat.

Erklärung. Daß diese Namen im gewöhnlichen Sprachgebrauch eine andere Bedeutung haben, weiß ich wohl. Indessen ist es ja nicht mein Vorhaben, die Bedeutung der Wörter, sondern die Natur der Dinge zu erklären und sie mit solchen

Ausdrücken zu bezeichnen, deren gebräuchliche Bedeutung von derjenigen, in der ich sie für mich in Anspruch nehme, nicht ganz und gar abweicht. — Diese Erinnerung möge ein für allemal genügen. Im übrigen siehe hinsichtlich der Ursache dieser Affekte Folges. 1 zu Lehrs. 27 und Erläut. zu Lehrs. 22 d. Ts.

21. Überschätzung heißt: von jemand aus Liebe eine größere Meinung haben, als recht ist.

22. Unterschätzung: von jemand aus Haß eine geringere Meinung haben, als recht ist.

Erklärung. Es ist also die Überschätzung eine Wirkung oder Eigenschaft der Liebe, und die Unterschätzung eine solche des Hasses; und so läßt sich die Überschätzung auch erklären als Liebe, sofern sie den Menschen so beeinflußt, daß er von dem geliebten Dinge eine höhere Meinung hat, als recht ist, hingegen die Unterschätzung als Haß, sofern sie den Menschen so beeinflußt, daß er von dem, den er haßt, eine geringere Meinung hegt, als recht ist. — S. hierüber Erläut. zu Lehrsatz 26 d. Ts.

23. Neid ist Haß, sofern er den Menschen derart erfüllt, daß er über das Glück eines anderen traurig wird, und umgekehrt an dem Unglück eines anderen sich freut.

Erklärung. Dem Neide wird gemeiniglich die Barmherzigkeit gegenübergestellt, die daher — entgegen der wörtlichen Bedeutung — so erklärt werden kann:

24. Barmherzigkeit ist Liebe, sofern sie den Menschen bestimmt, über das Glück eines anderen sich zu freuen und dagegen über das Unglück eines anderen sich zu betrüben.

Erklärung. Übrigens sehe man über den Neid Erläut. zu Lehrs. 24 und Erläut. zu Lehrs. 32 d. Ts. —

Dies wären die Affekte der Freude und der Traurigkeit, begleitet von der Idee eines äußeren Dinges als ihrer eigentlichen oder ihrer gelegentlichen Ursache. — Ich gehe nun zu anderen Affekten über, die von der Idee eines inneren Dinges als Ursache begleitet sind.

25. Zufriedenheit mit sich selbst ist eine Freude, daraus entsprungen, daß der Mensch sich selbst und sein Tätigkeitsvermögen betrachtet.

26. Demut ist eine Traurigkeit, daraus entsprungen, daß der Mensch sein Unvermögen oder seine Schwäche betrachtet.

Erklärung. Zufriedenheit mit sich selbst ist der Demut entgegengesetzt, sofern wir unter ihr eine Freude verstehen, welche daraus entspringt, daß wir unser Tätigkeitsvermögen gewahr werden; sofern wir aber darunter auch eine Freude verstehen, die von der Idee einer Tat begleitet ist, welche wir aus freier Entschließung des Geistes vollbracht zu haben glauben, ist sie der Reue entgegengesetzt, die wir so erklären:

27. Reue ist Traurigkeit, begleitet von der Idee einer Tat, die wir aus freier Entschließung des Geistes vollbracht zu haben glauben.

Erklärung. Die Ursachen dieser Affekte habe ich in der Erläut. zu Lehrs. 51 d. Ts. und in den Lehrss. 53, 54 und 55 d. Ts. nebst dessen Erläut. aufgezeigt. Über den freien Entschluß des Geistes aber siehe Erläut. zu Lehrs. 35, T. II. Doch muß hier bemerkt werden, daß es nicht verwunderlich ist, daß überhaupt auf alle Taten, welche gewohnheitsmäßig „schlecht" heißen, Traurigkeit folgt, und auf solche, die man für „recht" hält, Freude. Es hängt dies nämlich hauptsächlich von der Erziehung ab, wie nach dem oben Gesagten leicht verständlich. Denn indem die Eltern die ersteren Handlungen tadelten und die Kinder ihretwegen häufig ausschalten, die anderen dagegen empfahlen und lobten, bewirkten sie, daß sich mit jenen die Regungen der Traurigkeit, mit diesen die der Freude verbanden. Dies bestätigt ja auch die Erfahrung. Denn Gewohnheit und Religion sind durchaus nicht bei allen Menschen die gleichen, vielmehr was den einen heilig ist, ist den anderen unheilig, und was den einen als ehrbar gilt, gilt den anderen als schimpflich. Je nachdem also ein jeder Mensch erzogen ist, danach bereut er entweder eine Tat, oder er rühmt sich derselben.

28. Hochmut heißt: aus Liebe zu sich selbst eine größere Meinung von sich haben, als recht ist.

Erklärung. Der Hochmut unterscheidet sich also dadurch von der Überschätzung, daß diese sich auf einen äußeren Gegenstand bezieht, der Hochmut aber auf den Menschen selbst, der eine größere Meinung von sich hat, als recht ist. Wie übrigens die Überschätzung eine Wirkung oder Eigenschaft der Liebe, so ist der Hochmut eine solche der Selbstliebe, und er läßt sich deswegen auch erklären als Liebe zu sich selbst oder Zufriedenheit mit sich selbst, sofern sie den Menschen so erfüllt, daß er von sich eine höhere Meinung hat, als recht ist (s. Erläut. zu Lehrs. 26 d. Ts.). — Zu diesem Affekte gibt es keinen Gegensatz. Denn niemand hat aus Haß gegen sich eine geringere Meinung von sich, als recht ist; ja selbst dann hat niemand eine geringere Meinung von sich, als recht ist, wenn er sich vorstellt, daß er dies oder jenes nicht könne. Denn wenn der Mensch sich vorstellt, daß er etwas nicht vermag, so stellt er sich dies notwendigerweise vor, und durch diese Vorstellung wird er so beeinflußt, daß er in der Tat das nicht zu tun imstande ist, wovon er sich vorstellt, daß er es nicht könne. Denn solange er sich vorstellt, er könne dies oder jenes nicht, so lange ist er nicht dazu bestimmt, es zu tun, und folglich ist es ihm so lange auch nicht möglich. Wenn wir allerdings das ins Auge fassen, was von der bloßen Meinung abhängt, so werden wir wohl als möglich denken können, daß ein Mensch weniger von sich hält, als recht ist: denn es ist möglich, daß einer, während er traurig seine Schwäche betrachtet, sich vorstellt, er werde von jedermann verachtet, während die anderen an nichts weniger denken als daran, ihn zu verachten. Außerdem kann ein Mensch weniger von sich halten, als recht ist, wenn er gegenwärtig etwas sich abspricht mit Bezug auf die Zukunft, deren er doch ungewiß ist; wie etwa wenn er behauptet, nichts Gewisses denken und nichts als Schlechtes oder Schändliches begehren oder tun zu können, usf. Weiter können wir sagen, jemand habe eine geringere Meinung von sich, als recht ist, wenn wir sehen, daß er aus zu großer Furcht vor Schande nicht wagt, was andere seinesgleichen wagen. Diesen Affekt also, den ich Kleinmut nennen werde, können wir dem Hochmut gegenüberstellen; denn wie aus der Zufriedenheit mit sich selbst Hochmut entspringt, so entsteht aus der Demut Kleinmut, den ich daher so erkläre:

29. **Kleinmut bedeutet: aus Traurigkeit eine geringere Meinung von sich haben, als recht ist.**

Erklärung. Doch pflegen wir häufig dem Hochmut die Demut gegenüberzustellen; dann haben wir aber mehr die Wirkung beider Affekte im Auge, als ihre Natur. Denn wir pflegen hochmütig denjenigen zu nennen, der sich übermäßig rühmt (s. Erläut. zu Lehrs. 30 d. Ts.), der von sich nur Vorzüge und von anderen nur Fehler erzählt, der allen vorgezogen sein möchte, und der so würdevoll und prunkvoll einherschreitet, wie Leute zu tun pflegen, die weit über ihm stehen. Dagegen nennen wir denjenigen demütig, der häufig errötet, der seine Fehler bekennt und die Vorzüge anderer erzählt, der allen Platz macht, mit gesenktem Haupte einhergeht und jeglichen Prunk verschmäht. — Übrigens sind diese Affekte, nämlich Demut und Kleinmut, sehr selten. Denn die menschliche Natur, an sich betrachtet, widerstrebt ihnen, soviel sie kann (s. Lehrs. 13 und 54 d. Ts.); und daher sind auch die, welche für ganz besonders kleinmütig und demütig gehalten werden, meistens ganz ausnehmend ehrgeizig und neidisch.

30. **Ruhm [Ehre] ist Freude, begleitet von der Idee einer von uns verrichteten Tat, die wir uns von anderen gepriesen vorstellen.**

31. **Scham ist Traurigkeit, begleitet von der Idee einer von uns verrichteten Tat, die wir uns von anderen getadelt vorstellen.**

Erklärung. Hierüber s. die Erläut. zu Lehrs. 30 d. Ts. — Aber hier ist auf den Unterschied zwischen Scham und Schüchternheit zu achten. Scham ist nämlich Traurigkeit, welche auf eine Handlung folgt, deren man sich schämt. Schüchternheit aber ist Furcht oder Angst vor Scham, durch welche der Mensch abgehalten wird, etwas Schimpfliches zu begehen. Der Schüchternheit pflegt die Schamlosigkeit gegenübergestellt zu werden, welche in Wahrheit kein Affekt ist, wie ich seines Ortes zeigen

werde. Allein die Namen der Affekte beziehen sich ja (wie schon erinnert) mehr auf ihren Gebrauch als auf ihre Natur.

Hiermit habe ich die Affekte der Freude und der Traurigkeit, die zu erklären ich mir vorgenommen hatte, erledigt. Ich schreite zu jenen fort, die ich auf die Begierde beziehe.

32. **Sehnsucht ist die Begierde oder der Trieb nach dem Besitze eines Dinges, genährt durch die Erinnerung an ebendieses Ding und gehemmt zugleich durch die Erinnerung an andere Dinge, welche das Dasein des erstrebten Dinges ausschließen.**

Erklärung. Erinnern wir uns an ein Ding, so werden wir, wie schon oft bemerkt, dadurch veranlaßt, es mit gleichem Affekte zu betrachten, als wäre es gegenwärtig; allein diese Geneigtheit oder dieses Streben wird, solange wir wach sind, meist zurückgedrängt durch die Vorstellungsbilder derjenigen Dinge, welche das Dasein des Dinges, dessen wir uns erinnern, ausschließen. Erinnern wir uns also eines Dinges, das uns mit irgend einer Art Freude erregt, so streben wir eben dadurch, es mit demselben Affekt der Freude anzusehen als wäre es gegenwärtig; welches Streben jedoch sofort zurückgedrängt wird durch die Erinnerung an Dinge, die das Dasein jenes ausschließen. Darum ist Sehnsucht eigentlich Traurigkeit, die jener Freude entgegengesetzt ist, welche aus der Abwesenheit eines Dinges, das wir hassen, entspringt, und über die man die Erläut. zu Lehrs. 47 d. Ts. nachsehen möge. Weil nun aber der Name Sehnsucht auf eine Begierde sich zu beziehen scheint, darum rechne ich diesen Affekt zu den Affekten der Begierde.

33. **Wetteifer ist die Begierde nach einem Dinge, die in uns dadurch entsteht, daß wir uns vorstellen, andere hätten dieselbe Begierde.**

Erklärung. Wenn jemand flieht, weil er andere fliehen sieht, oder wenn jemand sich fürchtet, weil er andere sich fürchten sieht; oder auch wenn jemand deshalb weil er sieht, daß einer sich die Hand verbrannt hat, seine eigene Hand zurückzieht und Körperbewegungen macht, als ob er seine eigene Hand verbrannt hätte, so sagen wir zwar, daß er den Affekt eines anderen nachahme, nicht aber, daß er mit jenem wetteifere; nicht etwa weil wir eine andere Ursache für den Wetteifer, eine andere für die Nachahmung kennen, sondern weil es durch den Gebrauch so gekommen ist, daß wir nur das Streben desjenigen Wetteifer nennen, welcher nachahmt, was wir als ehrbar, als nützlich oder angenehm beurteilen. — Im übrigen siehe über die Ursache des Wetteifers Lehrs. 27 d. Ts. nebst dessen Erläuterung. Warum aber mit diesem Affekt meistenteils Neid verbunden ist, darüber s. Lehrs. 32 d. Ts. mit dessen Erläuterung.

34. **Dank oder Dankbarkeit ist die Begierde oder das Bemühen der Liebe, durch das wir demjenigen wohlzutun bestrebt sind, der uns aus gleichem Liebesaffekt Wohltat erwiesen hat.** — S. Lehrs. 39 nebst Erläut. zu Lehrsatz 41 d. Ts.

35. **Wohlwollen ist die Begierde, demjenigen wohlzutun, den wir bemitleiden.** — S. Erläut. zu Lehrs. 27 d. Ts.

36. **Zorn ist eine Begierde, durch die wir aus Haß getrieben werden, demjenigen ein Übel zuzufügen, den wir hassen.** — S. Lehrs. 39 d. Ts.

37. **Rachsucht ist die Begierde, durch die wir aus gegenseitigem Haß angetrieben werden, demjenigen ein Übel anzutun, der uns aus gleichem Affekte einen Schaden zugefügt hat.** — S. 2. Folges. zu Lehrs. 40 d. Ts. mit dessen Erläuterung.

38. **Grausamkeit oder Wut ist eine Begierde, durch die jemand angestachelt wird, einem, den wir lieben, oder den wir bemitleiden, ein Übel zuzufügen.**

Erklärung. Der Grausamkeit wird die Milde gegenübergestellt, welche aber kein leidender Zustand ist, sondern eine Macht der Seele, durch die der Mensch Zorn und Rachsucht bemeistert.

39. **Angst ist die Begierde, ein größeres Übel, das wir fürchten, durch ein kleineres zu vermeiden.** — S. Erläut. zu Lehrs. 39 d. Ts.

40. **Kühnheit** ist eine Begierde, durch die jemand angetrieben wird, etwas zu unternehmen trotz der damit verbundenen Gefahr, welcher andere seinesgleichen sich zu unterziehen fürchten.

41. **Zaghaftigkeit** wird von demjenigen ausgesagt, dessen Begierde gehemmt wird durch die Furcht vor einer Gefahr, der andere seinesgleichen sich zu unterziehen wagen.

Erklärung. Die Zaghaftigkeit ist also nichts anderes als Furcht vor einem Übel, das die meisten nicht zu fürchten pflegen; darum rechne ich sie nicht den Affekten der Begierde zu. Doch wollte ich sie hier erklären, weil sie, sofern wir die Begierde im Auge haben, dem Affekte der Kühnheit tatsächlich entgegengesetzt ist.

42. **Bestürzung** wird von einem ausgesagt, dessen Begierde, ein Übel zu vermeiden, gehemmt wird durch das Erstaunen über ein Übel, das er fürchtet.

Erklärung. Die Bestürzung ist somit eine Art der Zaghaftigkeit. Weil aber die Bestürzung aus einer doppelten Angst entspringt, so kann sie treffender erklärt werden als eine Furcht, die den verblüfften oder den schwankenden Menschen derart erfaßt, daß er nicht imstande ist, das Übel abzuwehren. Ich sage den „verblüfften", sofern wir sehen, daß seine Begierde, das Übel abzuwenden, gehemmt wird durch das Erstaunen. Den „schwankenden" aber sage ich, sofern wir erfahren, daß diese Begierde durch die Angst vor einem anderen Übel, das ihn ebenso schreckt, gehemmt wird, so daß er nicht weiß, welches denn von beiden er abwenden soll. — S. hierüber Erläut. zu Lehrs. 39 und Erläut. zu Lehrs. 52 d. Ts. Über Zaghaftigkeit und Kühnheit s. im übrigen die Erläut. zu Lehrs. 51 d. Ts.

43. **Menschenfreundlichkeit** oder **Leutseligkeit** ist die Begierde, zu tun, was den Menschen wohlgefällt, und zu unterlassen, was ihnen mißfällt.

44. **Ehrgeiz** ist unmäßige Begierde nach Ruhm [Ehre].

Erklärung. Ehrgeiz ist eine Begierde, durch welche alle Affekte (nach Lehrs. 27 und 31 d. Ts.) genährt und verstärkt werden; darum ist dieser Affekt kaum zu überwinden. Denn solange der Mensch von irgend einer Begierde erfaßt ist, ist er notwendig zugleich auch von dieser erfaßt. „Gerade die Besten", sagt Cicero, „werden am meisten von Ruhmbegier geleitet. Sogar die Philosophen setzen ihren Namen vor Bücher, die sie über die Verächtlichkeit des Ruhmes schreiben, usw."

45. **Schwelgerei** ist die unmäßige Begierde oder auch Liebe zum Schmausen.

46. **Trunksucht** die unmäßige Begierde und Liebe zum Trinken.

47. **Geldgier** die unmäßige Begierde und Liebe zu Reichtümern.

48. **Wollust** ist Begierde und Liebe zu fleischlicher Vermischung.

Erklärung. Man pflegt diese Begierde zum Begatten Wollust zu nennen, mag sie nun Maß halten oder nicht.

Diese fünf Affekte haben (wie ich in Erläut. zu Lehrs. 56 d. Ts. erinnerte) keinen Gegensatz. Denn die Leutseligkeit ist eine Art des Ehrgeizes, über die man nachsehe Erläut. zu Lehrs. 29 d. Ts.; daß sodann Mäßigkeit, Nüchternheit und Keuschheit eine Macht des Geistes, nicht aber einen leidenden Zustand anzeigen, habe ich auch bereits erwähnt. Und mag es auch vorkommen, daß ein geldgieriger, ehrgeiziger oder furchtsamer Mensch sich des Übermaßes im Essen, Trinken und im Geschlechtsverkehr enthält, so sind doch Geldgier, Ehrgeiz und Angst keine Gegensätze zu Schwelgerei, Trunksucht und Wollust. Denn der Geldgierige [Geizige] wünscht meistens an fremder Tafel zu schwelgen. Der Ehrgeizige aber wird, falls er nur hoffen darf, daß es verborgen bleibt, in keiner Sache sich mäßigen und wenn er unter Trunkenbolden und Wollüstlingen sich aufhält, wird er, eben weil er ehrgeizig ist, um so mehr diesen Lastern sich zuneigen. Der Furchtsame endlich tut, was er nicht tun möchte. Denn wenn er auch, um dem Tode zu entgehen, seine Reichtümer ins Meer wirft, so bleibt er dennoch geldgierig; und wenn der Wollüstling traurig ist, weil er seinem Hange zu frönen nicht in der Lage ist, so hört er deswegen nicht auf ein Wollüstling zu sein. Über-

haupt beziehen sich diese Affekte nicht sowohl auf die eigentlichen Handlungen des Schmausens, Trinkens usw. als vielmehr auf den Trieb und die Liebe selbst. Es kann also diesen Affekten nichts gegenübergestellt werden als der Edelsinn und die Willensstärke — worüber im folgenden.

Die Begriffsbestimmungen der Eifersucht und der übrigen Gemütsschwankungen übergehe ich sowohl deswegen, weil sie durch Zusammensetzung der bereits erklärten Affekte entstehen, als auch darum, weil die meisten keine Namen haben: ein Beweis, daß es für das praktische Leben genügt, dieselben bloß der Gattung nach zu kennen. Im übrigen geht aus den Begriffsbestimmungen der Affekte, die wir erläutert haben, klar hervor, daß sie alle aus der Begierde, der Freude oder der Traurigkeit entspringen, oder vielmehr, daß es nichts außer diesen dreien gibt, deren jedes mit verschiedenen Namen belegt zu werden pflegt, je nach den mannigfachen Beziehungen desselben und den äußeren Merkmalen.

Wenn wir nun diese ursprünglichen Affekte und das, was wir oben über die Natur des Geistes sagten, ins Auge fassen wollen, so werden wir die Affekte, sofern sie allein auf den Geist bezogen werden, so erklären können:

Allgemeine Begriffsbestimmung der Affekte.

Der Affekt, ein Leiden der Seele genannt, ist eine verworrene Idee, durch die der Geist von seinem Körper oder einem Teile desselben eine größere oder geringere Daseinskraft bejaht als vorher, und durch deren Gegebenheit der Geist selbst bestimmt wird, mehr an dies als an jenes zu denken.

Erklärung. Ich sage zuerst, ein Affekt oder Leiden der Seele sei eine „verworrene Idee". Denn ich habe gezeigt (s. Lehrs. 3 d. Ts.), daß der Geist nur insofern leidet, als er nichtentsprechende oder verworrene Ideen hat. — Ich sage weiter, „durch die der Geist von seinem Körper oder einem Teile desselben eine größere oder geringere Daseinskraft bejaht als vorher". Denn alle Ideen, die wir von Körpern haben, zeigen (nach Folges. 2 zu Lehrs. 16, T. II) mehr den tatsächlichen Zustand unseres Körpers an, als die Natur des äußeren Körpers. Diejenige Idee nun, welche die Art des Affektes ausmacht, muß den Zustand des Körpers oder eines Teiles desselben anzeigen oder ausdrücken, den der Körper selbst oder einer seiner Teile in Folge davon hat, daß sein Tätigkeitsvermögen oder seine Daseinskraft vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird. — Jedoch ist zu beachten, daß, wenn ich sage „größere oder geringere Daseinskraft als vorher", ich nicht darunter verstehe, daß der Geist den gegenwärtigen Zustand des Körpers mit dem vergangenen vergleiche, sondern daß die Idee, welche die Art des Affektes ausmacht, vom Körper etwas bejaht, was in der Tat mehr oder weniger Wirklichkeit (Realität) in sich schließt als vorher. Und weil das Wesen des Geistes darin besteht (nach Lehrs. 11 und 13, T. II), daß er das wirkliche Dasein seines Körpers bejaht, und wir unter Vollkommenheit das Wesen eines Dinges selbst verstehen, so folgt, daß der Geist zu größerer oder geringerer Vollkommenheit übergeht, sobald es geschieht, daß er von seinem Körper oder einem Teile desselben etwas bejaht, was mehr oder weniger Wirklichkeit in sich faßt als vorher. Wenn ich also oben sagte, das Denkvermögen des Geistes werde vermehrt oder vermindert, so wollte ich darunter nichts anderes verstanden wissen, als daß der Geist von seinem Körper oder einem Teile desselben eine Idee gebildet hat, welche mehr oder weniger Wirklichkeit ausdrückt, als der Geist von seinem Körper vorher bejaht hatte. Denn die Vorzüglichkeit der Ideen und das wirkliche Denkvermögen wird nach der Vorzüglichkeit des Gegenstandes geschätzt.

Endlich habe ich noch hinzugefügt: „Durch deren Gegebenheit der Geist selbst bestimmt wird, mehr an dies als an ein anderes zu denken", um außer der Natur der Freude und der Traurigkeit, die der erste Teil der Begriffsbestimmung darlegt, auch noch die Natur der Begierde auszudrücken.

IV.

Von der menschlichen Unfreiheit oder von der Macht der Affekte.

Vorwort.

Die menschliche Ohnmacht im Mäßigen und Bezwingen der Affekte nenne ich Unfreiheit; denn der den Affekten unterworfene Mensch befindet sich nicht in seiner eigenen Gewalt, sondern in der des Schicksals, in dessen Macht er so gefangen ist, daß er oft gezwungen wird, dem Schlechteren zu folgen, obgleich er das Bessere einsieht. Die Ursache hiervon und was außerdem die Affekte Gutes oder Schlechtes haben, gedenke ich in diesem Teile auseinanderzusetzen. Bevor ich jedoch beginne, möchte ich einiges über Vollkommenheit und Unvollkommenheit, sowie über Gut und Schlecht vorausschicken.

Wenn jemand sich vorgenommen hat, irgend ein Ding herzustellen, und er hat es vollendet, so wird nicht nur er selbst, sondern auch ein jeder, der den Geist des Verfertigers jenes Werkes und sein Ziel genau kennt oder zu kennen glaubt, sagen, sein Ding sei nun vollkommen. Wenn beispielsweise jemand ein Werk — von dem ich voraussetze, daß es noch nicht fertig ist — gesehen hat und er weiß, das Ziel des Verfertigers jenes Werkes sei, ein Haus zu bauen, so wird er das Haus für unvollkommen erklären; für vollkommen dagegen, sobald er das Werk zu dem Ende gediehen sieht, welches dessen Verfertiger ihm zu geben sich vorgesetzt hat. Sieht aber jemand ein Werk, dessengleichen er noch niemals gesehen hat, und kennt er auch den Geist des Werkmeisters nicht, so wird er natürlich nicht wissen können, ob jenes Werk vollkommen oder unvollkommen sei. Dies scheint die erste Bedeutung dieser Wörter gewesen zu sein. Nachdem aber die Menschen angefangen hatten, allgemeine Ideen zu bilden und Musterbilder von Häusern, Gebäuden, Türmen und dergl. zu erdenken und die einen als Musterbilder den anderen vorzuziehen, ist es gekommen, daß jeder dasjenige vollkommen nannte, was er mit der allgemeinen Idee, die er von den Dingen gleicher Art gebildet hatte, übereinstimmen sah, hingegen dasjenige unvollkommen, was er mit dem angenommenen Musterbilde weniger übereinstimmen sah, auch wenn es nach der Ansicht des Werkmeisters ganz und gar vollendet war. Und aus keinem anderen Grunde scheint man auch die Naturdinge, die gar nicht von Menschenhand gemacht sind, gemeinhin vollkommen oder unvollkommen zu heißen; denn die Menschen pflegen von den natürlichen Dingen ebenso wie von den künstlichen Allgemeinideen zu bilden, die sie gleichsam für Musterbilder der Dinge halten, und von denen sie glauben, daß die Natur — die nach ihrer Ansicht nichts ohne einen Zweck tut — auf sie hinsehe und sie als Musterbilder sich vorsetze. Wenn sie daher etwas in der Natur entstehen sehen, was mit dem angenommenen Musterbilde, das sie von den Dingen dieser Art haben, nicht ganz übereinstimmt, so glauben sie, daß dann die Natur selbst gefehlt oder ein Versehen begangen und jenes Ding unvollkommen gelassen habe. — Wir sehen daher, die Menschen sind gewöhnt, die natürlichen Dinge mehr aus einem Vorurteil vollkommen oder unvollkommen zu nennen, als aus der wahren Erkenntnis derselben. Im Anhang zum ersten Teile habe ich ja gezeigt, daß die Natur nicht um eines Zweckes willen handelt; denn jenes ewige und unendliche Sein, das wir Gott oder Natur nennen, handelt mit derselben Notwendigkeit, mit der es existiert. Denn aus derselben Naturnotwendigkeit, aus der es existiert, handelt es auch, — wie wir gezeigt haben

(Lehrs. 16, T. I). Der Grund also oder die Ursache, weshalb Gott oder die Natur handelt und weshalb sie existiert, ist ein und dieselbe. Wie sie um keines Zweckes willen existiert, so handelt sie auch um keines Zweckes willen; vielmehr, wie für ihre Existenz, so hat sie auch für ihr Handeln keinen Anfangsgrund und keinen Endzweck. — Was man aber Zweckursache nennt, ist nichts anderes als das menschliche Verlangen selbst, sofern es als der Anfangsgrund oder die erste Ursache eines Dinges angesehen wird. Sagen wir z. B., das Bewohnen sei die Zweckursache dieses oder jenes Hauses gewesen, so verstehen wir darunter gewiß nichts anderes, als daß der Mensch darum, weil er sich die Annehmlichkeiten des häuslichen Lebens vorstellte, das Verlangen hatte, ein Haus zu bauen. Daher ist das Bewohnen, sofern es als Zweckursache betrachtet wird, nichts, als dieses besondere Verlangen, welches in Wahrheit die bewirkende Ursache ist, die als erste angenommen wird, weil die Menschen die Ursachen ihres Verlangens gemeinhin nicht kennen. Denn sie sind, wie ich schon oft bemerkt habe, zwar ihres Tuns und Verlangens sich bewußt, aber unkundig der Ursachen, von denen sie bestimmt werden, etwas zu verlangen. — Was sonst noch gewöhnlich geredet wird, die Natur begehe bisweilen Fehler oder Versehen und bringe unvollkommene Dinge hervor, zähle ich unter die Einbildungen, über die ich im Anhang zum ersten Teile gehandelt habe.

Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind also in Wahrheit nur Daseinsformen des Denkens, nämlich Begriffe, die wir dadurch zu bilden pflegen, daß wir die Individuen derselben Art oder Gattung miteinander vergleichen: und aus diesem Grunde habe ich oben (Begriffsbest. 6, T. II) gesagt, daß ich unter Wirklichkeit und Vollkommenheit dasselbe verstehe. Denn wir pflegen alle Individuen der Natur auf eine Gattung zurückzuführen, die man die allgemeinste nennt, nämlich auf den Begriff des Seins, welcher allen Individuen der Natur überhaupt zukommt. Sofern wir daher die Individuen der Natur auf diese Gattung zurückführen und miteinander vergleichen und erfahren, daß die einen mehr Sein oder Wirklichkeit haben als die anderen, insofern sagen wir, daß die einen vollkommener sind als die anderen. Und sofern wir ihnen etwas beilegen, was eine Verneinung einschließt, wie: Grenze, Ende, Ohnmacht und dergl., insofern nennen wir sie unvollkommen, weil sie unseren Geist nicht ebenso beeinflussen wie jene, die wir vollkommen heißen; nicht aber darum, weil ihnen selbst etwas fehlte, was zu ihnen gehört, oder weil die Natur ein Versehen begangen hätte. Denn nichts kommt der Natur eines Dinges zu, als was aus der Naturnotwendigkeit der wirkenden Ursache folgt, und alles, was immer aus der Naturnotwendigkeit der wirkenden Ursache folgt, das geschieht notwendig.

Was nun das Gute und Schlechte anlangt, so bezeichnen auch diese Namen nichts Positives in den Dingen, sobald diese an sich selbst betrachtet werden, und sind nichts als Daseinsformen des Denkens, oder Begriffe, die wir dadurch bilden, daß wir die Dinge miteinander vergleichen. Denn ein und dasselbe Ding kann zu derselben Zeit gut und schlecht und auch gleichgültig [indifferent] sein. Z. B. die Musik ist für den Schwermütigen „gut", für den Trauernden „schlecht", für den Tauben weder gut noch schlecht. Allein, mag auch immer die Sache sich so verhalten, wir müssen diese Wörter doch beibehalten. Denn weil wir eine Idee des Menschen zu bilden wünschen, auf die wir als auf ein Musterbild der menschlichen Natur hinschauen können, wird es uns von Nutzen sein, diese selben Wörter im erwähnten Sinne beizubehalten. — Unter „gut" werde ich daher im folgenden dasjenige verstehen, wovon wir sicher wissen, daß es ein Mittel ist, dem Musterbilde der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, mehr und mehr uns zu nähern. Unter „schlecht" dagegen dasjenige, wovon wir sicher wissen, daß es uns hindert, diesem Musterbilde zu entsprechen. — Ferner werde ich die Menschen vollkommener oder unvollkommener nennen, je nachdem sie diesem Musterbilde mehr oder weniger nahe kommen. Denn es muß darauf besonders aufmerksam gemacht werden, daß, wenn ich sage, jemand gehe von geringerer zu größerer Vollkommenheit über und umgekehrt, ich nicht meine, daß er aus einer Wesenheit

oder Art in eine andere umgewandelt werde — denn ein Pferd beispielsweise hört auf ein Pferd zu sein, ob es sich nun in einen Menschen oder in ein Insekt verwandelte —, sondern, daß wir sein Tätigkeitsvermögen, sofern unter seiner eigenen Natur eben dieses verstanden wird, in Steigerung oder Abnahme begriffen denken.

Endlich werde ich unter Vollkommenheit im allgemeinen, wie gesagt, die Wirklichkeit verstehen, d. h. das Wesen eines jeden Dinges, sofern es auf gewisse Weise existiert und wirkt, ohne auf die Dauer Rücksicht zu nehmen. Denn kein Einzelding kann deswegen vollkommener heißen, weil es längere Zeit im Dasein verharrt hat: kann doch die Dauer der Dinge aus ihrem Wesen nicht bestimmt werden, weil das Wesen der Dinge keine sichere und begrenzte Zeit des Daseins in sich schließt; jedes Ding vielmehr, mag es mehr oder weniger vollkommen sein, wird mit derselben Kraft, mit der es zu existieren angefangen hat, immer im Dasein beharren können, so daß in dieser Hinsicht alle Dinge einander gleich sind.

Begriffsbestimmungen.

1. Unter gut verstehe ich dasjenige, von dem wir sicher wissen, daß es uns nützlich ist.

2. Unter schlecht [oder bös] dagegen dasjenige, von dem wir sicher wissen, daß es uns hindert, irgend eines Gutes teilhaft zu werden. (S. hierüber das vorstehende Vorwort gegen Schluß.)

3. Ich nenne die Einzeldinge zufällig, sofern wir bei Beachtung ihres bloßen Wesens nichts finden, was ihr Dasein notwendig setzen, oder was es notwendig ausschließen würde.

4. Dieselben Einzeldinge nenne ich möglich, sofern wir, die Ursachen, von denen sie hervorgebracht werden sollen, in Erwägung ziehend, nicht wissen, ob diese wirklich bestimmt sind, sie hervorzubringen.

(In der 1. Erläut. zu Lehrs. 33, T. I habe ich zwischen möglich und zufällig keinen Unterschied gemacht, weil es dort nicht nötig war, dies genau auseinanderzuhalten.)

5. Unter entgegengesetzten Affekten werde ich im folgenden solche verstehen, welche den Menschen nach verschiedenen Richtungen hinziehen, wenn sie auch derselben Gattung angehören sollten, wie etwa Schwelgerei und Geiz, welche Arten der Liebe, und nicht von Natur, sondern durch einen Nebenumstand Gegensätze sind.

6. Was ich unter Affekt in Beziehung auf ein zukünftiges, gegenwärtiges und vergangenes Ding verstehe, habe ich in Erläut. 1 und 2 zu Lehrs. 18, T. III auseinandergesetzt.

(Doch muß hier noch bemerkt werden, daß wir uns die zeitliche Entfernung ebenso wie die räumliche nur bis zu einer gewissen Grenze deutlich vorzustellen vermögen. D. h. so wie wir alle jene Gegenstände, welche über 200 Fuß von uns entfernt sind, oder deren Abstand von unserem Standort die Entfernung überschreitet, die wir uns deutlich vorstellen können, als in gleicher Entfernung von uns und auf derselben Ebene befindlich anzunehmen pflegen, ebenso scheinen auch die Gegenstände, deren Zeit durch eine längere Strecke von der Gegenwart getrennt ist, als wir deutlich vorzustellen gewohnt sind, sämtlich gleich weit von der Gegenwart entfernt, und wir verlegen sie gleichsam in einen einzigen Zeitpunkt.)

7. Unter Zweck, um dessentwillen wir etwas tun, verstehe ich den Trieb danach.

8. Unter Tugend und Vermögen [Kraft, Fähigkeit] verstehe ich ein und dasselbe, d. h. (nach Lehrs. 7, T. III) die Tugend, sofern sie auf den Menschen bezogen wird, ist des Menschen Wesen oder Natur selbst, sofern er die Macht hat, etwas zu bewirken, was aus den bloßen Gesetzen seiner eigenen Natur verstanden werden kann.

Grundsatz.

Es gibt in der Natur kein Einzelding, das nicht von einem anderen mächtigeren und stärkeren übertroffen würde. Es gibt vielmehr immer noch ein anderes mächtigeres als das jeweils ge-

gegebene, von dem dieses vernichtet werden kann.

Erster Lehrsatz.

Nichts von dem, was eine falsche Idee an Positivem enthält, wird durch die Gegenwart des Wahren, sofern es wahr ist, aufgehoben.

Beweis.

Die Falschheit besteht (nach Lehrs. 35, T. II) in dem bloßen Mangel an Erkenntnis, den die nichtentsprechenden Ideen in sich schließen, und diese haben nichts Positives, wegen dessen sie falsch heißen (nach Lehrs. 33, T. II); sondern im Gegenteil, sofern sie auf Gott bezogen werden, sind auch sie wahr (nach Lehrs. 32, T. II). Wenn also dasjenige, was die falsche Idee Positives hat, durch die Gegenwart des Wahren, sofern es wahr ist, aufgehoben würde, so würde demnach die wahre Idee durch sich selbst aufgehoben, was (nach Lehrs. 4, T. III) widersinnig ist. Folglich wird nichts von dem, was eine falsche Idee usw. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Dieser Lehrsatz läßt sich noch klarer verstehen auf Grund des 2. Folges. zu Lehrs. 16, T. II. Denn die Vorstellung ist eine Idee, welche mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers als die Natur des äußeren Körpers anzeigt; nicht zwar deutlich, sondern verworren. Daher kommt es, daß man sagt, der Geist irrt. Schauen wir beispielsweise die Sonne an, so stellen wir uns vor, sie sei ungefähr zweihundert Fuß von uns entfernt; worin wir uns so lange täuschen, als wir ihre wahre Entfernung nicht kennen. Durch die Erkenntnis dieser Entfernung wird nun zwar der Irrtum behoben, nicht aber die Vorstellung, d. h. die Idee der Sonne, die deren Natur nur insofern erklärt, als der Körper von ihr erregt wird; also, selbst wenn wir ihre wahre Entfernung kennen, werden wir uns nichtsdestoweniger vorstellen, sie sei uns nahe. Denn, wie wir in Erläut. zu Lehrs. 35, T. II sagten, stellen wir uns die Sonne nicht deswegen so nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht wissen, sondern weil unser Geist die Größe der Sonne insofern wahrnimmt, als der Körper von ihr erregt wird. So auch, wenn Sonnenstrahlen auf eine Wasserfläche fallen und von da in unser Auge reflektiert werden, haben wir die Vorstellung, als wäre die Sonne im Wasser, obgleich uns ihr wahrer Ort wohl bekannt ist. Und so sind auch die übrigen Vorstellungen, durch die der Geist getäuscht wird, — mögen sie den natürlichen Zustand des Körpers oder eine Vermehrung oder Verminderung seines Tätigkeitsvermögens anzeigen — dem Wahren nicht entgegengesetzt, noch werden sie zunichte in dessen Gegenwart. Zwar geschieht es, daß, wenn wir fälschlich ein Übel fürchten, die Furcht verschwindet, sobald wir vom Rechten benachrichtigt worden sind; umgekehrt aber geschieht es auch, daß, wenn wir ein Übel, das sicher kommen wird, fürchten, die Furcht gleichfalls schwindet, wenn wir eine falsche Nachricht erhalten. — Mithin hören die Vorstellungen durch die Gegenwart des Wahren nicht auf, sofern dieses wahr ist, sondern weil ihnen andere stärkere entgegentreten, welche das gegenwärtige Dasein der vorgestellten Dinge ausschließen, — wie ich in Lehrs. 17, T. II gezeigt habe.

Zweiter Lehrsatz.

Wir sind in einem leidenden [passiven] Zustande insofern, als wir ein Teil der Natur sind, der für sich allein und ohne andere nicht begriffen werden kann.

Beweis.

Wir werden leidend genannt, wenn etwas in uns entsteht, wovon wir nur eine Teilursache sind (nach Begriffsbest. 2, T. III), d. h. (nach Begriffsbest. 1, T. III) etwas, das aus den bloßen Gesetzen unserer Natur nicht abgeleitet werden kann. Wir sind also in einem leidenden Zustande, sofern wir ein Teil der Natur sind, der für sich allein ohne Zuhilfenahme anderer nicht begriffen werden kann. — W. z. b. w.

Dritter Lehrsatz.

Die Kraft, mit welcher der Mensch im Dasein beharrt, ist eine begrenzte und wird von dem Vermögen der äußeren Ursachen unendlich übertroffen.

Beweis.

Dies erhellt aus dem Grundsatze dieses Teils. Denn, ist ein Mensch gegeben, so gibt es immer auch etwas anderes, etwa A, das mächtiger ist, und ist A gegeben, so gibt es wiederum etwas anderes, etwa B, mächtiger als A, und so ins Endlose; und folglich wird das Vermögen des Menschen durch das Vermögen eines anderen Dinges begrenzt und von dem Vermögen der äußeren Ursachen unendlich übertroffen. — W. z. b. w.

Vierter Lehrsatz.

Es ist unmöglich, daß der Mensch kein Teil der Natur sei, und daß er keine anderen Veränderungen erleiden könne als solche, die aus seiner Natur allein verstanden werden könnten, und deren vollentsprechende Ursache er wäre.

Beweis.

Das Vermögen, wodurch die Einzeldinge und folglich auch der Mensch sein Sein erhält, ist die Kraft Gottes oder der Natur selbst (nach Folges. zu Lehrs. 24, T. I), nicht sofern sie unendlich ist, sondern sofern sie durch das wirkliche menschliche Wesen erklärt werden kann (nach Lehrs. 7, T. III). Also ist das Vermögen des Menschen, sofern es durch dessen wirkliches Wesen ausgedrückt wird, ein Teil des unendlichen Vermögens, d. h. (nach Lehrs. 34, T. I) Wesens Gottes oder der Natur. Dies das erste. — Sodann, wenn es möglich wäre, daß der Mensch keine anderen Veränderungen zu erleiden vermöchte als solche, die aus seiner Natur allein verstanden werden können, so würde daraus folgen (nach Lehrs. 4 und 6, T. III), daß er nicht sterben könnte, sondern notwendig immer existieren müßte. Dies müßte aus einer Ursache folgen, deren Kraft endlich oder unendlich ist: nämlich entweder aus dem bloßen Vermögen des Menschen, der dann imstande wäre, alle Veränderungen, die von äußeren Ursachen herrühren, von sich fernzuhalten; oder aus dem unendlichen Vermögen der Natur, von der alles Einzelne so geleitet würde, daß der Mensch keine anderen Veränderungen erleiden könnte als solche, die zu seiner Erhaltung dienen. Nun ist aber das erste (nach vor. Lehrs., dessen Beweis ein allgemeiner und auf alle Einzeldinge anwendbarer ist) ungereimt. Wäre es also möglich, daß der Mensch keine anderen Veränderungen erlitte als solche, die durch die Natur des Menschen allein sich verstehen lassen, und daß er folglich (wie wir eben gezeigt haben) notwendigerweise immer existierte, so müßte dies aus Gottes unendlicher Macht folgen, und daher müßte (nach Lehrs. 16, T. I) aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur, sofern sie als durch die Idee eines Menschen bewegt betrachtet wird, die ganze Naturordnung, sofern sie unter den Attributen der Ausdehnung und des Denkens gedacht wird, hergeleitet werden; und so würde folgen (nach Lehrs. 21, T. I), daß der Mensch unendlich wäre, was (nach dem ersten Teile unseres Beweises) widersinnig ist. Es ist also unmöglich, daß der Mensch keine anderen Veränderungen erleide als nur solche, deren vollentsprechende Ursache er selbst wäre. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß der Mensch notwendig immer leidenden Zuständen unterworfen ist, und daß er der gemeinsamen Naturordnung folgt und ihr gehorcht, und sich ihr anpaßt, soweit es die Natur der Dinge erfordert.

Fünfter Lehrsatz.

Die Kraft und das Wachstum eines jeglichen leidenden Zustandes und sein Beharren im Dasein wird nicht durch das Vermögen erklärt, womit wir im Dasein zu beharren streben, sondern durch das Vermögen der äußeren Ursache, verglichen mit dem unserigen.

Beweis.

Das Wesen eines leidenden Zustandes kann nicht durch unser Wesen allein ausgedrückt werden (nach Begriffsbest. 1 und 2, T. III), d. h. (nach Lehrs. 7, T. III) die Macht des Leidens kann nicht erklärt werden durch das Vermögen, womit wir in unserem Sein zu beharren streben, sondern muß (wie in Lehrs. 16, T. II gezeigt) notwendig durch das Vermögen der äußeren Ursache, verglichen mit dem unserigen, verstanden werden. — W. z. b. w.

Sechster Lehrsatz.

Die Kraft irgend eines leidenden Zustandes oder Affektes kann die übrigen Handlungen des Menschen oder sein Vermögen derart übersteigen, daß der Affekt dem Menschen hartnäckig anhaftet.

Beweis.

Die Kraft und das Wachstum eines jeglichen leidenden Zustandes und sein Beharren im Dasein erklärt sich aus dem Vermögen einer äußeren Ursache, verglichen mit dem unserigen (nach vor. Lehrs.); sie kann daher (nach Lehrs. 3 d. Ts.) das Vermögen des Menschen derart übersteigen, usw. — W. z. b. w.

Siebenter Lehrsatz.

Ein Affekt kann nur gehemmt oder aufgehoben werden durch einen entgegengesetzten und stärkeren, als der zu hemmende ist.

Beweis.

Ein Affekt ist, sofern er auf den Geist bezogen wird, eine Idee, durch welche der Geist eine größere oder geringere Daseinskraft als vorher von seinem Körper bejaht (nach der allgemeinen Begriffsbestimmung der Affekte, die sich am Schlusse des dritten Teiles findet). Wenn der Geist also von irgend einem Affekte heimgesucht wird, so wird zugleich der Körper von einer Erregung erfaßt, durch welche sein Tätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert wird. Nun empfängt diese Körpererregung (nach Lehrs. 5 d. Ts.) die Kraft, in ihrem Sein zu beharren, von ihrer Ursache und kann daher nur durch eine solche körperliche Ursache gehemmt oder aufgehoben werden (nach Lehrs. 6, T. II), die den Körper in eine der ersten entgegengesetzte (nach Lehrsatz 5, T. III) und stärkere (nach dem Grunds. d. Ts.) Erregung versetzt. Dementsprechend wird der Geist (nach Lehrs. 12, T. II) von der Idee einer stärkeren und der früheren entgegengesetzten Erregung ergriffen, d. h. (nach der allgem. Begriffsbest. der Affekte) der Geist wird von einem stärkeren und dem früheren entgegengesetzten Affekte erregt, der also das Dasein des früheren ausschließt oder aufhebt; somit kann ein Affekt nur aufgehoben oder gehemmt werden durch einen entgegengesetzten und stärkeren.

Folgesatz.

Ein Affekt, sofern er auf den Geist bezogen wird, kann nicht gehemmt oder aufgehoben werden, außer durch die Idee einer entgegengesetzten Körpererregung, die stärker ist als die Erregung, die wir erleiden. Denn ein Affekt, den wir erleiden, kann (nach dem vor. Lehrs.) nur gehemmt oder aufgehoben werden durch einen stärkeren und ihm entgegengesetzten, d. h. (nach der allgem. Begriffsbest. der Affekte) nur durch die Idee einer Körpererregung, welche stärker und derjenigen entgegengesetzt ist, die wir erleiden.

Achter Lehrsatz.

Die Erkenntnis des Guten und Schlechten ist nichts anderes als der Affekt der Freude oder der Traurigkeit, sofern wir uns seiner bewußt sind.

Beweis.

Wir nennen dasjenige gut oder schlecht, was der Erhaltung unseres Seins nützt oder schadet (nach Begriffsbest. 1 und 2 d. Ts.), d. h. (nach Lehrs. 7, T. III) was unser Tätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt. Sofern wir daher (nach der Begriffsbest. der Freude und der Traurigkeit, die man in der Erläut. zu Lehrs. 11, T. III nachsehe) wahrnehmen, daß irgend ein Ding uns in Freude oder in Traurigkeit versetzt, nennen wir es gut oder schlecht; und somit ist die Erkenntnis des Guten oder Schlechten nichts anderes als die Idee der Freude oder Traurigkeit, die aus dem Affekte der Freude oder Traurigkeit selbst notwendig folgt (nach Lehrs. 22, T. II). Diese Idee ist aber in derselben Weise mit dem Affekte verknüpft, wie der Geist mit dem Körper vereinigt ist (nach Lehrs. 21, T. II); d. h. (wie in Erläut. desselben Lehrs. gezeigt wurde) diese Idee unterscheidet sich in Wahrheit von dem Affekte selbst, oder (nach der allgem. Begriffsbest. der Affekte) von der Idee der Körpererregung durch gar nichts als durch den bloßen Begriff. Folglich ist diese Erkenntnis des Guten und Schlechten nichts anderes als der Affekt selbst, sofern wir uns desselben bewußt sind. — W. z. b. w.

Neunter Lehrsatz.

Ein Affekt, dessen Ursache wir als uns gegenwärtig vorstellen,

ist stärker, als wenn wir uns vorstellen, sie sei nicht gegenwärtig.

Beweis.

Die Vorstellung ist eine Idee, durch welche der Geist ein Ding als gegenwärtig betrachtet (s. ihre Begriffsbest. in Erläut. zu Lehrs. 17, T. II), die jedoch mehr den Zustand des menschlichen Körpers als die Natur des äußeren Dinges anzeigt (nach Folges. 2 zu Lehrs. 16, T. II). Ein Affekt ist also (nach der allgem. Begriffsbest. der Affekte) eine Vorstellung, sofern sie einen Zustand des Körpers anzeigt. Nun ist aber (nach Lehrs. 17, T. II) eine Vorstellung lebhafter, solange wir uns nichts vorstellen, was das gegenwärtige Dasein des äußeren Dinges ausschließen würde; also ist auch ein Affekt, dessen Ursache wir als uns gegenwärtig vorstellen, lebhafter oder stärker, als wenn wir dieselbe als nicht daseiend vorstellten. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Als ich oben in Lehrsatz 18 des III. Teils sagte, daß wir durch das Vorstellungsbild eines zukünftigen oder vergangenen Dinges von dem gleichen Affekte erregt werden, als wenn das Ding, das wir vorstellen, gegenwärtig wäre, bemerkte ich ausdrücklich, dies gelte sofern wir allein das Vorstellungsbild des Dinges ins Auge fassen; denn ein Vorstellungsbild ist von gleicher Natur, ob wir uns das Ding als gegenwärtig vorstellen oder nicht; ich habe jedoch nicht verneint, daß das Vorstellungsbild schwächer werde, wenn wir andere Dinge als uns gegenwärtig betrachten, die das gegenwärtige Dasein des erst zukünftigen Dinges ausschließen. Ich habe dies dort zu bemerken unterlassen, da ich die Macht der Affekte erst in diesem Teile zu behandeln vorhatte.

Folgesatz.

Das Vorstellungsbild eines künftigen oder vergangenen Dinges, d. h. eines Dinges, das wir mit Beziehung auf eine zukünftige oder vergangene Zeit mit Ausschluß der gegenwärtigen betrachten, ist, bei sonst gleichen Umständen, schwächer als das Vorstellungsbild eines gegenwärtigen Dinges; und folglich ist der Affekt gegenüber einem zukünftigen oder vergangenen Dinge, bei sonst gleichen Umständen, gelassener als der Affekt gegenüber einem gegenwärtigen Dinge.

Zehnter Lehrsatz.

Gegen ein zukünftiges Ding, das wir uns als demnächst gegenwärtig vorstellen, werden wir lebhafter erregt, als wenn wir uns vorstellen, daß die Zeit seines Daseins weiter von der Gegenwart entfernt sei; und auch durch die Erinnerung an ein Ding, das wir als noch nicht lange vergangen vorstellen, werden wir lebhafter erregt, als wenn wir uns vorstellen, daß es schon lange vergangen sei.

Beweis.

Sofern wir nämlich ein Ding als in kürze gegenwärtig oder noch nicht lange vergangen vorstellen, stellen wir uns eben damit etwas vor, was die Gegenwart des Dinges weniger ausschließt, als wenn wir uns vorstellen, daß die zukünftige Zeit seines Daseins weiter von der Gegenwart entfernt, oder daß das Ding längst vergangen sei (wie von selbst klar); daher werden wir (nach vor. Lehrs.) insofern lebhafter gegen es erregt werden. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Aus dem, was wir zur Begriffsbestimmung 6 dieses Teiles bemerkt haben, folgt, daß wir in bezug auf Gegenstände, die von der Gegenwart durch einen zu großen Zeitraum getrennt sind, als daß wir ihn in der Vorstellung genau bestimmen könnten, gleich schwach erregt werden, auch wenn wir wissen, daß diese Gegenstände voneinander selbst durch eine lange Zeitstrecke getrennt sind.

Elfter Lehrsatz.

Der Affekt gegenüber einem Dinge, das wir als notwendig vorstellen, ist bei sonst gleichen Umständen lebhafter als gegenüber einem möglichen oder zufälligen, das heißt einem nicht notwendigen.

Beweis.

Sofern wir uns ein Ding als notwendig vorstellen, insofern bejahen wir sein Dasein, und umgekehrt verneinen wir das Dasein eines Dinges, sofern wir es uns

als nicht notwendig vorstellen (nach Erläut. 1 zu Lehrs. 33, T. I); und daher ist (nach Lehrs. 9 d. Ts.) der Affekt gegenüber einem notwendigen Dinge unter sonst gleichen Umständen lebhafter als gegenüber einem nicht notwendigen. — W. z. b. w.

Zwölfter Lehrsatz.

Der Affekt gegenüber einem Dinge, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht existiert, das wir uns aber als möglich vorstellen, ist bei sonst gleichen Umständen lebhafter als gegenüber einem zufälligen.

Beweis.

Sofern wir ein Ding als zufällig vorstellen, werden wir durch kein Vorstellungsbild eines anderen Dinges beeinflußt, das das Dasein jenes Dinges setzen würde (nach Begriffsbest. 3 d. Ts.); vielmehr stellen wir uns (gemäß der Annahme) mancherlei vor, was sein gegenwärtiges Dasein ausschließt. Sofern wir uns aber ein Ding als ein in Zukunft mögliches vorstellen, stellen wir uns mancherlei vor, was sein Dasein setzt (nach Begriffsbest. 4 d. Ts.), d. h. (nach Lehrs. 18, T. III) was Hoffnung oder Furcht fördert; somit ist der Affekt einem möglichen Dinge gegenüber stärker. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Der Affekt gegenüber einem Dinge, von dem wir wissen, daß es in der Gegenwart nicht existiert, und das wir uns als zufällig vorstellen, ist um vieles gelassener, als wenn wir ein Ding als gegenwärtig vor uns befindlich vorstellten.

Beweis.

Der Affekt gegenüber einem Dinge, das wir als gegenwärtig daseiend vorstellen, ist lebhafter, als wenn wir dasselbe als zukünftig vorstellen würden (nach Folges. zu Lehrs. 9 d. Ts.), und er ist noch viel stärker, wenn wir uns die Zukunft als sehr weit von der Gegenwart entfernt denken (nach Lehrs. 10 d. Ts.). Es ist also der Affekt gegenüber einem Dinge, dessen Zeitpunkt des Vorhandenseins wir uns weit von der Gegenwart entfernt vorstellen, viel gelassener, als wenn wir es als gegenwärtig vorstellten; und gleichwohl ist er (nach dem vor. Lehrs.) lebhafter, als wenn wir das nämliche Ding als zufällig vorstellen würden; und so ist der Affekt gegen ein zufälliges Ding um vieles gelassener, als wenn wir das Ding als gegenwärtig vor uns befindlich vorstellten. — W. z. b. w.

Dreizehnter Lehrsatz.

Der Affekt in bezug auf ein zufälliges Ding, von dem wir wissen, daß es in der Gegenwart nicht existiert, ist bei sonst gleichen Umständen gelassener als ein Affekt in bezug auf ein vergangenes Ding.

Beweis.

Sofern wir ein Ding als zufällig vorstellen, werden wir durch kein Vorstellungsbild eines anderen Dinges erregt, welches das Dasein des Dinges setzen würde (nach Begriffsbest. 3 d. Ts.), sondern im Gegenteil wir stellen uns (gemäß der Annahme) mancherlei vor, was dessen gegenwärtiges Dasein ausschließt. Allein, sofern wir es uns mit Beziehung auf die Vergangenheit vorstellen, insofern nehmen wir an, daß wir etwas vorstellen, was dasselbe ins Gedächtnis ruft, oder was das Vorstellungsbild des Dinges wachruft (s. Lehrs. 18, T. II mit dessen Erläut.) und daher insofern bewirkt, daß wir es betrachten, als wäre es gegenwärtig (nach Folges. zu Lehrs. 17, T. II). Und folglich (nach Lehrs. 9 d. Ts.) wird der Affekt in bezug auf ein zufälliges Ding, von dem wir wissen, daß es in der Gegenwart nicht vorhanden ist, unter sonst gleichen Umständen gelassener sein als der Affekt in bezug auf ein vergangenes. — W. z. b. w.

Vierzehnter Lehrsatz.

Die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten vermag keinen Affekt zu hemmen, sofern sie wahr ist, sondern allein sofern sie selbst als Affekt betrachtet werden kann.

Beweis.

Der Affekt ist eine Idee, durch welche der Geist eine größere oder geringere Daseinskraft seines Körpers bejaht als vorher (nach der allgem. Begriffsbest. der Affekte); und sie hat daher (nach Lehrs. 1 d. Ts.) nichts Positives, was durch die Gegenwart des Wahren aufgehoben werden könnte; und folglich kann die wahre Erkenntnis

des Guten und Schlechten, sofern sie wahr ist, keinen Affekt hemmen. Aber sofern sie selbst ein Affekt ist (s. Lehrs. 8 d. Ts.) — und zwar bloß insofern — wird sie, falls sie stärker ist als der zu hemmende Affekt, diesen zu hemmen imstande sein (nach Lehrs. 7 d. Ts.). — W. z. b. w.

Fünfzehnter Lehrsatz.

Eine Begierde, die aus der wahren Erkenntnis des Guten und Schlechten entspringt, kann durch viele andere Begierden, die aus Affekten, von denen wir heimgesucht werden, entspringen, unterdrückt oder gehemmt werden.

Beweis.

Aus der wahren Erkenntnis des Guten und Schlechten, sofern dieselbe (nach Lehrs. 8 d. Ts.) ein Affekt ist, entspringt notwendig eine Begierde (nach der 1. Begriffsbestimmung der Affekte), welche um so stärker ist, je stärker der Affekt ist, aus dem sie entspringt (nach Lehrs. 37, T. III). Da aber diese Begierde (nach unserer Annahme) daraus entspringt, daß wir etwas wahrhaft erkennen, so erfolgt sie in uns sofern wir tätig sind (nach Lehrs. 1, T. III), muß also aus unserem Wesen allein erkannt werden (nach Begriffsbest. 2, T. III); und folglich ist (nach Lehrs. 7, T. III) ihre Kraft und ihr Wachstum aus dem menschlichen Vermögen allein zu erklären. Die Begierden ferner, welche aus den Affekten, die uns heimsuchen, entspringen, sind gleichfalls um so stärker, je heftiger diese Affekte sind; und so muß ihre Kraft und ihr Wachstum (nach Lehrs. 5 d. Ts.) aus dem Vermögen der äußeren Ursachen erklärt werden, welches im Vergleich mit dem unserigen letzteres unendlich übertrifft (nach Lehrs. 3 d. Ts.): daher können die Begierden, die aus derartigen Affekten entspringen, heftiger sein als die Begierde, die aus der wahren Erkentnis des Guten und Schlechten entsteht, und dann werden sie (nach Lehrs. 7 d. Ts.) diese hemmen oder unterdrücken können. — W. z. b. w.

Sechzehnter Lehrsatz.

Eine Begierde, welche aus der Erkenntnis des Guten und Schlechten entspringt, kann, sofern sich diese Erkenntnis auf die Zukunft bezieht, leichter durch eine Begierde nach Dingen, die in der Gegenwart angenehm sind, gehemmt oder unterdrückt werden.

Beweis.

Der Affekt gegenüber einem Dinge, das wir uns als zukünftig vorstellen, ist schwächer als der gegenüber einem gegenwärtigen (nach Folges. zu Lehrs. 9 d. Ts.). Die Begierde aber, welche aus der wahren Erkenntnis des Guten und Schlechten entspringt, kann, selbst wenn diese Erkenntnis sich um Dinge dreht, die in der Gegenwart gut sind, durch irgendeine von ungefähr entstandene Begierde unterdrückt oder gehemmt werden (nach vor. Lehrs., dessen Beweis ein allgemeiner ist); folglich wird eine Begierde, die aus eben dieser Erkenntnis, sofern sie sich auf die Zukunft bezieht, entspringt, leichter gehemmt oder unterdrückt werden können. — W. z. b. w.

Siebzehnter Lehrsatz.

Eine Begierde, die aus der wahren Erkenntnis des Guten und Schlechten entspringt, kann, sofern diese um zufällige Dinge sich dreht, noch viel leichter gehemmt werden durch eine Begierde nach Dingen, die gegenwärtig sind.

Beweis.

Dieser Satz wird auf die nämliche Weise, wie der vorige, aus dem Folges. zu Lehrs. 12 d. Ts. bewiesen.

Erläuterung.

Hiermit glaube ich die Ursache dargetan zu haben, weshalb die Menschen mehr von ihrer Meinung als von der wahren Vernunft sich bewegen lassen, und weshalb die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten in der Seele Aufregungen hervorruft und oft Lüsten aller Art den Platz räumt; woher denn auch jenes Dichterwort: „Ich sehe das Bessere und billige es, aber dem Schlechteren folge ich nach." Was auch der Prediger Salomo im Sinne gehabt zu haben scheint, wenn er sagt: „Wer das Wissen mehrt, mehrt den Schmerz." — Dies bringe ich nicht zu dem Zweck, um daraus zu schließen, das Nichtwissen sei vorzüglicher als das Wissen, oder daß in Bezähmung der Affekte kein Unterschied sei zwischen einem Toren und einem Verständigen,

sondern deshalb, weil es notwendig ist, sowohl das Vermögen unserer Natur wie auch ihr Unvermögen kennen zu lernen, um bestimmen zu können, was die Vernunft in der Bezähmung der Affekte vermag und was sie nicht vermag. In diesem Teile habe ich angekündigt, bloß das menschliche Unvermögen erörtern zu wollen; denn von der Macht der Vernunft über die Affekte gedenke ich im besonderen zu handeln.

Achtzehnter Lehrsatz.

Eine Begierde, die aus der Freude entspringt, ist bei sonst gleichen Umständen stärker als eine Begierde, die aus der Traurigkeit entspringt.

Beweis.

Die Begierde ist des Menschen Wesen selbst (nach der 1. Begriffsbest. der Affekte), d. h. (nach Lehrs. 7, T. III) das Bestreben, mit dem der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt. Daher wird eine Begierde, die aus der Freude entspringt, durch den Affekt der Freude selbst (nach der Begriffsbest. der Freude, welche man nachsehe in Erläut. zu Lehrs. 11, T. III) gefördert oder vergrößert; diejenige dagegen, welche aus der Traurigkeit entspringt, wird durch den Affekt der Traurigkeit selbst (nach derselben Erläut.) vermindert oder gehemmt; also muß die Kraft der Begierde, die aus der Freude entspringt, aus dem menschlichen Vermögen und aus dem Vermögen der äußeren Ursache zugleich, diejenige dagegen, welche aus der Traurigkeit entspringt, bloß aus dem menschlichen Vermögen erklärt werden; sonach ist jene stärker als diese. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Mit diesen wenigen Sätzen habe ich die Ursachen für menschliches Unvermögen und menschliche Unbeständigkeit, und weshalb die Menschen die Vorschriften der Vernunft nicht beobachten, auseinandergesetzt. Es erübrigt nur noch zu zeigen, was es denn sei, was die Vernunft uns vorschreibt, und welche Affekte mit den Regeln der menschlichen Vernunft übereinstimmen und welche ihnen entgegengesetzt sind. Bevor ich jedoch dies in unserer ausführlichen geometrischen Ordnung darzulegen beginne, möchte ich zuvor die Gebote der Vernunft selbst hier kurz vorlegen, damit ein jeder das, was ich meine, leichter erfasse.

Da die Vernunft nichts wider die Natur fordert, so verlangt sie demnach selbst, daß ein jeglicher sich selber liebe, seinen Nutzen — nämlich was ihm wahrhaft nützlich sei — aufsuche und alles das erstrebe, was den Menschen wahrhaft zu größerer Vollkommenheit führt, und überhaupt, daß jedermann, so viel an ihm liegt, sein Sein zu erhalten bestrebt sei. Dies ist ja ebenso notwendig wahr, wie daß das Ganze größer ist als sein Teil (s. Lehrs. 4, T. III). Da nun ferner Tugend (nach Begriffsbest. 8 d. Ts.) nichts anderes ist, als zu handeln aus den Gesetzen der eigenen Natur heraus, und da jeder sein Sein (nach Lehrs. 7, T. III) lediglich nach den Gesetzen seiner eigenen Natur zu erhalten sucht, so folgt daraus:

Erstens, daß die Grundlage der Tugend eben dies Bestreben nach Erhaltung des eigenen Seins ist, und daß das Glück darin besteht, daß der Mensch imstande ist, sein Sein zu erhalten.

Zweitens folgt, daß die Tugend um ihrer selbst willen erstrebt werden muß, und daß es nichts gibt, was vortrefflicher oder uns nützlicher wäre, weswegen es erstrebt werden müßte, als eben sie.

Drittens endlich folgt, daß ein Selbstmörder geistig untüchtig ist, und von äußeren Ursachen, die seiner Natur zuwider sind, völlig bezwungen wird.

Weiter folgt aus Vorauss. 4 des II. Teils, daß wir es niemals dahin bringen können, zur Erhaltung unseres Seins keiner Sache außerhalb unser zu bedürfen und unser Leben so einzurichten, daß wir keinen Verkehr haben mit den Dingen, die außer uns sind. Ziehen wir außerdem unseren Geist in Betracht, so wäre sicherlich unser Verstand weniger vollkommen, wenn der Geist allein für sich wäre und nichts außer sich selbst erkennen würde. Es gibt sonach vieles außer uns, was uns nützlich und daher erstrebenswert ist. — Darunter ist das denkbar Vorzüglichste dasjenige, was mit unserer Natur ganz und gar übereinstimmt. Denn wenn beispielsweise zwei Individuen von ganz derselben Natur sich miteinander verbinden, so bilden sie ein Individuum, das doppelt so mächtig ist als das vereinzelte. — Für den Menschen ist daher nichts nützlicher als der Mensch,

und nichts Vorzüglicheres, behaupte ich, vermögen die Menschen zur Erhaltung ihres Seins sich zu wünschen, als daß alle in allem derart übereinstimmten, daß aller Geister und Körper zusammen gleichsam einen einzigen Geist und einen einzigen Körper bildeten und alle zumal, so viel als möglich, ihr Sein zu erhalten strebten, und alle zumal den gemeinsamen Nutzen aller für sich suchten: woraus folgt, daß Menschen, die von der Vernunft geleitet werden, d. h. Menschen, die nach Anleitung der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich verlangen, was sie nicht auch für die übrigen Menschen fordern, d. h. also: gerecht, treu und ehrenhaft zu sein.

Das sind die Gebote der Vernunft, die ich hier in kürze darlegen wollte, bevor ich sie ausführlich der Reihe nach zu beweisen beginne. Ich tat es aus dem Grunde, um mir wenn möglich die Aufmerksamkeit derjenigen zu gewinnen, welche glauben, daß dieses Prinzip, jeder sei gehalten, seinen eigenen Nutzen zu suchen, die Grundlage der Zuchtlosigkeit, nicht aber der Tugend und Frömmigkeit sei. Nachdem ich nun kurz gezeigt, daß die Sache sich gerade umgekehrt verhält, fahre ich fort, dies auf dem bisher begangenen Wege nachzuweisen.

Neunzehnter Lehrsatz.

Jeder begehrt oder verabscheut nach den Gesetzen seiner Natur notwendig dasjenige, was er als gut oder schlecht beurteilt.

Beweis.

Die Erkenntnis des Guten und Schlechten ist (nach Lehrs. 8 d. Ts.) der Affekt der Freude oder Traurigkeit selbst, sofern wir uns desselben bewußt sind; und darum begehrt (nach Lehrs. 28, T. III) ein jeder notwendig das, was er als gut, und verabscheut dagegen das, was er als schlecht beurteilt. Doch dieser Trieb ist nichts anderes als des Menschen Wesen oder Natur selbst (nach der Begriffsbestimmung des Triebes, die man in Erläut. zu Lehrs. 9, T. III und in der 1. Begriffsbest. der Affekte nachsehen kann). Folglich begehrt oder verabscheut ein jeder nach den bloßen Gesetzen seiner Natur notwendig dasjenige, usf. — W. z. b. w.

Zwanzigster Lehrsatz.

Je mehr irgend jemand darnach strebt und dazu imstande ist, das ihm Nützliche zu suchen, das heißt sein Sein zu erhalten, desto mehr ist er mit Tugend [Tüchtigkeit] ausgestattet; und umgekehrt, sofern jemand es unterläßt, das ihm Nützliche, das heißt sein Sein, zu erhalten, insofern ist er untüchtig.

Beweis.

Tugend ist das menschliche Vermögen selbst, welches aus dem Wesen des Menschen allein (nach Begriffsbest. 8 d. Ts.), d. h. (nach Lehrs. 7, T. III) welches allein aus dem Bestreben, womit der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt, sich erklärt. Je mehr also jemand sein Sein zu erhalten strebt und dazu imstande ist, um so mehr ist er mit Tugend ausgestattet, und folglich (nach Lehrs. 4 und 6, T. III) sofern einer sein Sein zu erhalten unterläßt, insofern ist er untüchtig. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Niemand also, der nicht von äußeren und seiner Natur entgegengesetzten Ursachen bezwungen wird, unterläßt es, seinen Nutzen zu erstreben oder sein Sein zu erhalten. Niemand, behaupte ich, verschmäht die Nahrung oder nimmt sich das Leben aus Notwendigkeit seiner Natur, sondern allein durch den Zwang äußerer Ursachen. Dies kann auf vielerlei Weise geschehen: der eine tötet sich selbst, weil ein anderer ihn dazu zwingt, indem dieser ihm die Hand, in der er zufällig ein Schwert hält, umdreht und ihn zwingt, das Schwert gegen das eigene Herz zu kehren; oder ein zweiter, weil er wie Seneca auf Befehl eines Tyrannen genötigt wird, sich die Adern zu öffnen, d. h. weil er ein größeres Übel durch ein kleineres zu vermeiden wünscht; oder endlich ein Dritter tut es, weil verborgene äußere Ursachen seine Einbildung so beeinflussen und den Körper so in Aufregung bringen, daß dieser eine der früheren entgegengesetzte Natur annimmt, von der es im Geiste (nach Lehrs. 10, T. III) eine Idee nicht geben kann. Daß aber der Mensch aus Notwendigkeit seiner Natur bestrebt sein sollte, nicht zu existieren oder sich in eine andere Art umzuwandeln,

ist ebenso unmöglich wie, daß aus nichts etwas werde — wie jedermann bei einigem Nachdenken einsehen wird.

Einundzwanzigster Lehrsatz.

Niemand kann begehren, glückselig zu sein, gut zu handeln und gut zu leben, der nicht zugleich begehrte, überhaupt zu sein, zu handeln und zu leben, das heißt: tatsächlich zu existieren.

Beweis.

Der Beweis dieses Lehrsatzes oder vielmehr die Sache selbst ist an sich klar und erhellt überdies aus der Begriffsbestimmung der Begierde. Denn die Begierde, glückselig oder gut zu leben, zu handeln usw. ist (nach der 1. Begriffsbest. der Affekte) das Wesen des Menschen selber, d. h. (nach Lehrs. 7, T. III) das Bestreben, mit dem ein jeder sein Sein zu erhalten sucht. Folglich kann niemand begehren, usw. — W. z. b. w.

Zweiundzwanzigster Lehrsatz.

Keine Tugend kann früher als diese — nämlich das Streben nach Selbsterhaltung — gedacht werden.

Beweis.

Das Streben nach Selbsterhaltung ist das Wesen eines Dinges selbst (nach Lehrs. 7, T. III). Wenn also irgend eine Tugend vor dieser, nämlich vor diesem Streben gedacht werden könnte, so würde demnach (nach Begriffsbest. 8 d. Ts.) das Wesen des Dinges früher als es selbst gedacht werden, was (wie an sich klar) widersinnig ist. Folglich kann keine Tugend usf. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Das Bestreben nach Selbsterhaltung ist die erste und einzige Grundlage der Tugend. Denn früher als dieses Prinzip kann kein anderes gedacht werden (nach vor. Lehrs.), und ohne dasselbe ist (nach Lehrs. 21 d. Ts.) überhaupt keinerlei Tugend denkbar.

Dreiundzwanzigster Lehrsatz.

Sofern der Mensch zu irgend einer Handlung dadurch bestimmt wird, daß er nichtentsprechende Ideen hat, kann nicht unbedingt gesagt werden, daß er aus Tugend handle; sondern dies kann lediglich gesagt werden sofern er dadurch, daß er Erkenntnis hat, bestimmt wird.

Beweis.

Sofern der Mensch zum Handeln dadurch bestimmt wird, daß er nichtentsprechende Ideen hat, insofern befindet er sich (nach Lehrs. 1, T. III) in einem leidenden Zustande, d. h. (nach Begriffsbest. 1 und 2, T. III) er tut etwas, das durch sein Wesen allein nicht erklärt werden kann, d. h. (nach Begriffsbest. 8 d. Ts.) was aus seiner Tugend heraus nicht folgt. Sofern er dagegen zu einer Handlung dadurch bestimmt wird, daß er Erkenntnis hat, insofern handelt er (nach demselben Lehrs. 1, T. III), d. h. (nach Begriffsbest. 2, T. III) er tut etwas, was durch sein Wesen allein zu erklären ist, oder (nach Begriffsbest. 8 d. Ts.) was aus seiner Tugend vollentsprechend folgt. — W. z. b. w.

Vierundzwanzigster Lehrsatz.

Unbedingt aus Tugend handeln ist nichts anderes in uns, als nach Anleitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten — diese drei Ausdrücke bedeuten dasselbe —, und zwar aus dem Grunde des Suchens nach dem eigenen Nutzen.

Beweis.

Unbedingt aus Tugend handeln ist (nach Begriffsbest. 8 d. Ts.) nichts anderes, als nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln. Nun handeln wir aber (nach Lehrs. 3, T. III) lediglich insofern, als wir erkennen; folglich ist aus Tugend handeln nichts anderes in uns, als nach Anleitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten, und zwar (nach Folges. zu Lehrs. 22 d. Ts.) aus dem Grunde des Suchens nach dem eigenen Nutzen.

Fünfundzwanzigster Lehrsatz.

Niemand strebt sein Sein um eines anderen Dinges willen zu erhalten.

Beweis.

Das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, erklärt sich allein aus dem Wesen des Dinges selbst (nach Lehrs. 7, T. III); und nur daraus, daß eben dieses gegeben ist, nicht aber aus dem Wesen eines anderen Dinges, folgt notwendig (nach Lehrs. 6, T. III), daß ein jeder sein Sein zu erhalten bestrebt ist. —

Dieser Lehrsatz erhellt überdies aus dem Folges. zu Lehrs. 22 d. Ts. Denn wenn der Mensch um eines anderen Dinges willen sein Sein zu erhalten trachten würde, so würde jenes Ding die erste Grundlage der Tugend sein (wie durch sich selbst klar), was (nach dem angeführten Folgesatz) widersinnig ist. Folglich strebt niemand sein Sein usw. — W. z. b. w.

Sechsundzwanzigster Lehrsatz.

Wonach immer wir aus Vernunft streben, das ist nichts anderes als das Erkennen; und sofern der Geist von der Vernunft Gebrauch macht, beurteilt er nur dasjenige als für ihn selbst nützlich, was zur Erkenntnis hinführt.

Beweis.

Das Streben nach Selbsterhaltung ist widerum nichts anderes als das Wesen eines Dinges selbst (nach Lehrs. 7, T. III), das, sofern es als ein solches vorhanden ist, als im Besitze der Kraft gedacht wird, in seinem Dasein zu beharren (nach Lehrs. 6, T. III) und zu tun, was aus seiner gegebenen Natur notwendig folgt (s. die Begriffsbest. des Triebes in Erläut. zu Lehrs. 9, T. III). Das Wesen aber der Vernunft ist nichts anderes als unser Geist, sofern er klar und deutlich erkennt (s. dessen Begriffsbest. in der 2. Erläut. zu Lehrs. 40, T. II): Folglich ist (nach Lehrs. 40, T. II) das, wonach immer wir aus Vernunft streben, nichts anderes als das Erkennen. Sodann, weil dieses Streben des Geistes, wodurch der Geist, sofern er vernunftgemäß denkt, sein Sein zu erhalten strebt, nichts anderes ist als das Erkennen (nach dem ersten Teil dieses Beweises), so ist also dieses Streben nach Erkenntnis (nach Folges. zu Lehrs. 22 d. Ts.) die erste und einzige Grundlage der Tugend, und wir werden nicht um irgend eines Zweckes willen (nach Lehrs. 25 d. Ts.) die Dinge zu erkennen bestrebt sein; vielmehr wird umgekehrt der Geist, sofern er vernunftgemäß denkt, nur dasjenige als für ihn gut begreifen können, was zur Erkenntnis hinführt (nach Begriffsbest. 1 d. Ts.). — W. z. b. w.

Siebenundzwanzigster Lehrsatz.

Nur von dem wissen wir gewiß, daß es gut oder daß es schlecht sei, was wahrhaft zur Erkenntnis hinführt, oder was zu hindern vermag, daß wir erkennen.

Beweis.

Sofern der Geist vernunftmäßig denkt, erstrebt er nichts anderes als Erkenntnis und beurteilt als für ihn nützlich nur dasjenige, was zur Erkenntnis hinführt (nach vor. Lehrs.). Nun hat aber der Geist (nach Lehrs. 41 und 43, T. II; s. auch dessen Erläut.) nur Gewißheit über die Dinge, sofern er vollentsprechende Ideen hat, oder (was nach Erläut. zu Lehrs. 40, T. II dasselbe ist) sofern er vernunftgemäß denkt. Also wissen wir nur von dem gewiß, daß es gut sei, was wahrhaft zur Erkenntnis hinführt; und umgekehrt nur von dem, daß es schlecht sei, was zu hindern vermag, daß wir erkennen. — W. z. b. w.

Achtundzwanzigster Lehrsatz.

Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntnis Gottes, und die höchste Tugend des Geistes: Gott zu erkennen.

Beweis.

Das Höchste, was der Geist zu erkennen vermag, ist Gott, d. h. (nach Begriffsbest. 6, T. I) das absolut unendliche Sein, ohne welches (nach Lehrs. 15, T. I) nichts sein, noch begriffen werden kann; und mithin ist (nach Lehrs. 26 und 27 d. Ts.) der höchste Nutzen für den Geist oder (nach Begriffsbest. 1 d. Ts.) das höchste Gut die Erkenntnis Gottes. Ferner handelt der Geist nur insofern, als er erkennt (nach Lehrs. 1 und 3, T. III), und nur insofern kann (nach Lehrs. 23 d. Ts.) unbedingt gesagt werden, er handle aus Tugend. Die unbedingte (absolute) Tugend des Geistes ist also das Erkennen. Das Höchste aber, was der Geist erkennen kann, ist Gott (wie eben bewiesen); folglich ist die höchste Tugend des Geistes: Gott begreifen oder erkennen. — W. z. b. w.

Neunundzwanzigster Lehrsatz.

Ein Einzelding, dessen Natur von der unserigen durchaus verschieden ist, kann unser Tätigkeitsvermögen weder fördern noch hemmen; und überhaupt kann kein Ding für uns gut oder schlecht [bös] sein, wenn es nicht irgend etwas mit uns gemein hat.

Beweis.

Das Vermögen jedes Einzeldinges und folglich (nach Folges. zu Lehrs. 10, T. II) auch das des Menschen, durch welches er existiert und wirkt, wird nur durch ein anderes Einzelding beeinflußt (nach Lehrs. 28, T. I), dessen Natur (nach Lehrs. 6, T. II) durch dasselbe Attribut verstanden werden muß, durch welches auch die menschliche Natur begriffen wird. Unser Tätigkeitsvermögen also, wie immer es gedacht werden mag, kann beeinflußt und folglich auch gefördert oder gehemmt werden durch das Vermögen eines anderen Einzeldinges, welches etwas mit uns gemein hat, nicht aber durch das Vermögen eines Dinges, dessen Natur von der unserigen durchaus verschieden ist. Und weil wir dasjenige gut oder schlecht heißen, was die Ursache von Freude oder Traurigkeit ist (nach Lehrs. 8 d. Ts.), d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 11, T. III) was unser Tätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt, so kann folglich ein Ding, dessen Natur von der unserigen ganz und gar verschieden ist, für uns weder gut noch schlecht sein. — W. z. b. w.

Dreißigster Lehrsatz.

Kein Ding kann durch dasjenige, was es mit unserer Natur gemein hat, schlecht sein; sondern sofern es für uns schlecht ist, insofern ist es uns entgegengesetzt.

Beweis.

Wir nennen dasjenige schlecht, was Ursache einer Traurigkeit ist (nach Lehrs. 8 d. Ts.) d. h. (nach der Begriffsbest. der Traurigkeit, die man in Erläut. zu Lehrs. 11, T. III sehe) was unser Tätigkeitsvermögen vermindert oder hemmt. Wenn also ein Ding durch das, was es mit uns gemein hat, für uns schlecht wäre, so könnte also das Ding eben dasjenige, was es mit uns gemein hat, vermindern oder hemmen, was (nach Lehrs. 4, T. III) widersinnig ist. Folglich kann kein Ding durch das, was es mit uns gemein hat, schlecht für uns sein, sondern umgekehrt, sofern es schlecht ist, d. h. (wie wir eben gezeigt haben) sofern es unser Tätigkeitsvermögen zu vermindern oder zu hemmen vermag, insofern ist es uns (nach Lehrs. 5, T. III) entgegengesetzt. — W. z. b. w.

Einunddreißigster Lehrsatz.

Sofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, insofern ist es notwendig gut.

Beweis.

Sofern nämlich ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, kann es (nach dem vor. Lehrs.) nicht schlecht sein. Es wird also notwendig entweder gut oder gleichgültig sein. Nimmt man dies letztere, nämlich es sei weder gut noch schlecht, so würde also (nach Begriffsbest. 1 d. Ts.) aus seiner Natur nichts folgen, was zur Erhaltung unserer Natur, d. h. (nach unserer Annahme) was zur Erhaltung des Dinges selbst diente; dies wäre jedoch widersinnig (nach Lehrs. 6, T. III); es wird folglich, sofern es mit unserer Natur übereinstimmt, notwendig gut sein. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß ein Ding desto nützlicher oder besser für uns ist, je mehr es mit unserer Natur übereinstimmt, und umgekehrt, je nützlicher ein Ding für uns ist, desto mehr stimmt es ebendadurch mit unserer Natur überein. Denn sofern es mit unserer Natur nicht übereinstimmt, wird es notwendig von unserer Natur verschieden oder ihr entgegengesetzt sein. Ist es von ihr verschieden, dann wird es (nach Lehrs. 29 d. Ts.) weder gut noch schlecht sein; ist es ihr aber entgegengesetzt, so wird es also auch dem entgegengesetzt sein, was mit unserer Natur übereinstimmt, d. h. (nach vor. Lehrs.) es wird dem Guten entgegengesetzt, oder schlecht sein. Es kann demnach etwas nur gut sein, sofern es mit unserer Natur übereinstimmt, und folglich ist ein Ding um so nützlicher, je mehr es mit unserer Natur übereinstimmt, — und umgekehrt. — W. z. b. w.

Zweiunddreißigster Lehrsatz.

Sofern die Menschen leidenden [passiven] Zuständen unterworfen sind, insofern kann man nicht sagen, daß sie von Natur übereinstimmen.

Beweis.

Sagt man von Dingen, sie stimmten von Natur überein, so versteht man darunter, daß sie ihrem Vermögen nach übereinstimmen (nach Lehrs. 7, T. III nicht);

aber ihrem Unvermögen oder der Verneinung nach, und folglich (s. Erläut. zu Lehrs. 3, T. III) auch nicht einem leidenden Zustande nach; darum kann von Menschen, sofern sie leidenden Zuständen unterworfen sind, nicht ausgesagt werden, daß sie von Natur übereinstimmten. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Die Sache ist auch an sich klar; denn wer behauptet, weiß und schwarz stimmten lediglich darin überein, daß beide nicht rot sind, der behauptet unbedingt, daß weiß und schwarz in keinerlei Hinsicht übereinstimmten. Ebenso, wenn jemand sagt, Stein und Mensch stimmten nur darin überein, daß beide endlich und ohnmächtig sind, oder daß sie nicht aus Notwendigkeit ihrer Natur existieren, oder schließlich, daß sie von der Macht der äußeren Ursachen unendlich übertroffen werden, der behauptet ganz und gar, Stein und Mensch stimmten in nichts überein; denn Dinge, die allein in der Verneinung oder in demjenigen, was sie nicht haben, übereinstimmen, stimmen in Wahrheit in nichts überein.

Dreiunddreißigster Lehrsatz.

Die Menschen können der Natur nach voneinander abweichen, sofern sie von Affekten, die leidende Zustände sind, heimgesucht werden; und insofern ist auch ein und derselbe Mensch veränderlich und unbeständig.

Beweis.

Die Natur oder das Wesen der Affekte ist nicht durch unser Wesen oder unsere Natur allein zu erklären (nach Begriffsbest. 1 und 2, T. III), sondern muß durch das Vermögen, d. h. (nach Lehrs. 7, T. III) durch die Natur der äußeren Ursachen, verglichen mit unserer Natur, verständlich werden; daher kommt es, daß es von einem jeden Affekte so viele Arten gibt, als Arten von Gegenständen vorhanden sind, von denen wir erregt werden können (s. Lehrs. 56, T. III), und daß die Menschen von einem und demselben Gegenstande verschiedenartig erregt werden (s. Lehrs. 51, T. III) und insofern der Natur nach voneinander abweichen; endlich daß ein und derselbe Mensch (nach dem gleichen Lehrs. 51, T. III) in Beziehung auf denselben Gegenstand verschiedenartig erregt wird und insofern veränderlich ist, usw. — W. z. b. w.

Vierunddreißigster Lehrsatz.

Sofern die Menschen von Affekten, welche leidende Zustände sind, heimgesucht werden, können sie einander entgegengesetzt sein.

Beweis.

Ein Mensch, beispielsweise Peter, kann die Ursache sein, daß Paul sich betrübt, sei es weil er mit einem Dinge Ähnlichkeit hat, welches Paul haßt (nach Lehrs. 16, T. III), oder darum weil Peter allein einen Gegenstand besitzt, welchen Paul auch liebt (s. Lehrs. 32, T. III nebst dessen Erläut.), oder wegen anderer Ursachen (s. die hauptsächlichsten in Erläut. zu Lehrs. 55, T. III); und daher wird es denn geschehen (nach der 7. Begriffsbest. der Affekte), daß Paul den Peter haßt. Das kann leicht die weitere Folge haben (nach Lehrs. 40, T. III und dessen Erläut.), daß Peter den Paul wiederhaßt, daß sie also (nach Lehrs. 39, T. III) einander Übles zuzufügen trachten, d. h. (nach Lehrs. 30 d. Ts.) daß sie einander entgegengesetzt sind. Nun ist aber der Affekt der Traurigkeit immer ein leidender Zustand (nach Lehrs. 59, T. III): also können die Menschen, sofern sie von Affekten bedrängt werden, die leidende Zustände sind, einander entgegengesetzt sein. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Ich führte aus, Paul hasse den Peter, weil er sich vorstellt, daß dieser ein Ding besitze, welches Paul selber auch liebt. Daraus scheint auf den ersten Blick zu folgen, daß die beiden darum, weil sie dasselbe lieben, und folglich darum, weil sie ihrer Natur nach übereinstimmen, sich gegenseitig Schaden zufügen; und demnach, falls dies richtig wäre, wären die Lehrsätze 30 und 31 d. Ts. falsch. Ziehen wir jedoch die Sache allseitig in Erwägung, so werden wir sehen, wie dies alles aufs genaueste übereinstimmt. Denn die zwei sind einander nicht unangenehm sofern sie ihrer Natur nach übereinstimmen, d. h. sofern jeder von ihnen das gleiche liebt, sondern sofern sie voneinander abweichen. Sofern nämlich beide dasselbe lieben, wird eben dadurch eines jeden Liebe genährt (nach Lehrs. 31, T. III), d. h. (nach der 6. Be-

griffsbest. der Affekte) es wird dadurch die Freude eines jeden gefördert. Weit entfernt also, einander unangenehm zu sein, sofern sie dasselbe lieben und von Natur übereinstimmen, ist vielmehr die Ursache davon, wie gesagt, keine andere als die, daß sie der Annahme nach von Natur voneinander abweichen. Denn wir nehmen ja an, Peter habe die Idee des geliebten Gegenstandes als eines, das er jetzt besitzt, Paul hingegen die Idee des geliebten Gegenstandes als eines, das er verloren hat. So kommt es, daß dieser von Traurigkeit, jener von Freude bewegt wird, und daß sie insofern einander entgegengesetzt sind. — Auf diese Weise kann leicht gezeigt werden, daß auch die übrigen Ursachen des Hasses allein davon abhängen, daß die Menschen ihrer Natur nach von einander abweichen, nicht aber von demjenigen, worin sie übereinstimmen.

Fünfunddreißigster Lehrsatz.

Sofern die Menschen nach Anleitung der Vernunft leben, insofern allein stimmen sie von Natur notwendig immer überein.

Beweis.

Sofern die Menschen von Affekten, die leidende Zustände sind, bedrängt werden, können sie (nach Lehrs. 33 d. Ts.) von Natur verschieden und einander entgegengesetzt sein (nach vor. Lehrs.). Aber die Menschen heißen nur insofern handelnd, sofern sie nach Anleitung der Vernunft leben (nach Lehrs. 3, T. III); und daher muß alles, was aus der menschlichen Natur folgt, sofern sie durch die Vernunft erklärt wird, (nach Begriffsbest. 2, T. III) durch die menschliche Natur allein als durch seine nächste Ursache verstanden werden. Weil aber ein jeder aus den Gesetzen seiner Natur heraus dasjenige verlangt, was er als gut, und das zu entfernen sucht, was er als schlecht beurteilt (nach Lehrs. 19 d. Ts.), und da überdies dasjenige, was wir nach dem Gebote der Vernunft als gut oder schlecht beurteilen, auch notwendig gut oder schlecht ist (nach Lehrs. 41, T. II), so tun die Menschen, sofern sie nach Anleitung der Vernunft leben, und zwar dann notwendigerweise nur dasjenige, was für die menschliche Natur und folglich für jeden einzelnen Menschen notwendig gut ist, d. h. (nach Folges. zu Lehrs. 31 d. Ts.) was mit der Natur eines jeden Menschen übereinstimmt. Daher stimmen die Menschen auch untereinander immer notwendig überein, soweit sie nach Anleitung der Vernunft leben. — W. z. b. w.

Folgesatz 1.

Es gibt in der Natur der Dinge kein Einzelding, das dem Menschen nützlicher wäre als ein Mensch, der nach Anleitung der Vernunft lebt. Denn dem Menschen ist das am nützlichsten, was mit seiner Natur am meisten übereinstimmt (nach Folges. zu Lehrs. 31 d. Ts.), d. h. (wie sich von selbst versteht) der Mensch. Der Mensch handelt aber unbedingt aus den Gesetzen seiner Natur heraus, sobald er nach Anleitung der Vernunft lebt (nach Begriffsbest. 2, T. III), und nur insofern stimmt er mit der Natur eines anderen Menschen notwendig immer überein (nach vor. Lehrs.): folglich gibt es unter den Einzeldingen für den Menschen nichts Nützlicheres als den Menschen, usf. — W. z. b. w.

Folgesatz 2.

Sobald ein jeglicher Mensch am eifrigsten seinen eigenen Nutzen sucht, sind die Menschen einander vom größten Nutzen. Denn je mehr ein jeder seinen Nutzen sucht und sich selbst zu erhalten strebt desto mehr ist er mit Tugend ausgestattet (nach Lehrs. 20 d. Ts.) oder, was dasselbe ist (nach Begriffsbest. 8 d. Ts.), desto größer ist sein Vermögen, den Gesetzen seiner Natur gemäß zu handeln, d. h. (nach Lehrs. 3, T. III) nach Anleitung der Vernunft zu leben. Nun aber stimmen die Menschen von Natur dann am meisten überein, wenn sie nach Anleitung der Vernunft leben (nach vor. Lehrs.). Also werden sie (nach vor. Folges.) dann am meisten einander nützlich sein, wenn jeder am eifrigsten seinen eigenen Nutzen sucht. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Was wir soeben darlegten, bestätigt auch die tägliche Erfahrung durch so viele und so offenkundige Zeugnisse, daß fast jeder das Wort im Munde führt: Der Mensch ist des Menschen Gott. Gleichwohl geschieht es nur selten, daß die Menschen nach Anleitung der Vernunft leben; vielmehr steht es mit ihnen so, daß sie meistens neidisch und einander unan-

genehm sind. Nichtsdestoweniger vermögen sie ein einsames Leben kaum zu ertragen, so daß jene Begriffsbestimmung, der Mensch sei ein geselliges Tier, bei den meisten viel Beifall gefunden hat; und in der Tat verhält es sich so, daß aus der gesellschaftlichen Vereinigung der Menschen weit mehr Vorteile als Nachteile entspringen. Mögen daher die Satiriker die menschlichen Dinge belachen, so viel sie wollen, und die Theologen sie verdammen, mögen die Melancholiker das unkultivierte und bäuerische Leben anpreisen, so viel sie können, mögen sie die Menschen verachten und die Tiere bewundern, sie werden dennoch die Erfahrung machen, daß die Menschen durch wechselseitige Hilfeleistung ihren Bedarf sich viel leichter verschaffen und nur mit vereinten Kräften die Gefahren, die von überallher drohen, vermeiden können; ganz zu geschweigen, daß es viel vortrefflicher und unserer Erkenntnis würdiger ist, das Tun der Menschen zu betrachten als das der unvernünftigen Tiere. — Doch hiervon anderswo ausführlicher.

Sechsunddreißigster Lehrsatz.

Das höchste Gut derjenigen, die der Tugend nacheifern, ist allen gemein, und alle können sich dessen in gleicher Weise erfreuen.

Beweis.

Aus Tugend handeln heißt: nach Anleitung der Vernunft handeln (nach Lehrsatz 24 d. Ts.), und was immer wir aus Vernunft zu tun streben, ist Erkennen (nach Lehrs. 26 d. Ts.); daher ist (nach Lehrs. 28 d. Ts.) das höchste Gut derer, die der Tugend nacheifern, Gott erkennen, d. h. (nach Lehrs. 47, T. II und dessen Erläut.) ein Gut, welches allen Menschen gemein ist und von allen, sofern sie derselben Natur sind, in gleicher Weise besessen werden kann. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Wollte aber jemand fragen: Wie nun, wenn das höchste Gut derer, die der Tugend nacheifern, nicht allen gemein wäre? würde daraus nicht, wie oben (siehe Lehrs. 34 d. Ts.), folgen, daß die Menschen, die nach Anleitung der Vernunft leben, d. h. (nach Lehrs. 35 d. Ts.) die Menschen, sofern sie von Natur übereinstimmen, einander entgegengesetzt seien? — so diene ihm zur Antwort, daß es nicht von einem Nebenumstande, sondern von der Natur der Vernunft selbst herrührt, daß des Menschen höchstes Gut allen gemeinsam ist, weil es nämlich aus dem Wesen des Menschen selbst, sofern dieses durch die Vernunft erklärt wird, abgeleitet wird, und weil der Mensch weder sein noch begriffen werden könnte, wenn er nicht das Vermögen hätte, sich dieses höchsten Gutes zu erfreuen. Denn es gehört (nach Lehrs. 47 T. II) zum Wesen des menschlichen Geistes, eine vollentsprechende Erkenntnis zu haben von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes.

Siebenunddreißigster Lehrsatz.

Das Gut, welches ein jeder, der der Tugend nacheifert, für sich begehrt, wird er auch den übrigen Menschen wünschen, und zwar um so mehr, eine je größere Gotteserkenntnis er haben wird.

Beweis.

Die Menschen, sofern sie nach Anleitung der Vernunft leben, sind dem Menschen am nützlichsten (nach Folges. 1 zu Lehrs. 35 d. Ts.); und daher werden wir (nach Lehrs. 19 d. Ts.) nach Anleitung der Vernunft notwendig zu bewirken trachten, daß die Menschen nach Anleitung der Vernunft leben. Das Gut aber, welches ein jeder, der nach dem Gebote der Vernunft lebt, d. h. (nach Lehrs. 24 d. Ts.) der der Tugend nacheifert, für sich begehrt, ist (nach Lehrs. 26 d. Ts.) das Erkennen; folglich wird jeder, der der Tugend nacheifert, das Gut, das er für sich begehrt, auch den übrigen Menschen wünschen. — Ferner ist das Begehren, sofern es sich auf den Geist bezieht, das Wesen des Geistes selbst (nach der 1. Begriffsbest. der Affekte); nun besteht aber das Wesen des Geistes in der Erkenntnis (nach Lehrs. 11, T. II), die die Erkenntnis Gottes in sich schließt (nach Lehrs. 47, T. II) und ohne diese (nach Lehrs. 15, T. I) weder sein noch begriffen werden kann; eine je größere Gotteserkenntnis also das Wesen des Geistes in sich schließt, um so größer wird auch die Begierde sein, womit jeder, der der Tugend nacheifert, das Gut, das er für sich verlangt, auch einem anderen wünscht. — W. z. b. w.

Anderer Beweis.

Ein Gut, das der Mensch für sich verlangt und liebt, wird er beständiger lieben, wenn er sieht, daß andere eben dasselbe lieben (nach Lehrs. 31, T. III); er wird also (nach Folges. zu dem gleichen Lehrs.) bestrebt sein, daß auch die übrigen es lieben; und weil dieses Gut (nach vor. Lehrs.) allen gemein ist, und alle sich dessen erfreuen können, so wird er folglich (aus dem gleichen Grunde) bestrebt sein, daß alle sich desselben erfreuen mögen, und dies (nach Lehrs. 37, T. III) um so mehr, je mehr er selbst dieses Gutes genießt. — W. z. b. w.

Erläuterung 1.

Wer aus bloßem Affekte [aus einer Leidenschaft] darnach trachtet, daß die anderen lieben, was er selbst liebt, und daß die anderen nach seinem Sinne leben, der handelt nur gewalttätig und ist deshalb verhaßt, besonders denjenigen, die an etwas anderem Gefallen finden und deshalb gleichfalls sich bemühen und mit derselben Gewalttätigkeit darnach trachten, daß die übrigen wiederum nach ihrem Sinne leben sollen. Weil ferner das höchste Gut, wonach die Menschen aus Affekt verlangen, oft ein solches ist, daß nur einer es besitzen kann, so kommt es, daß die, welche es lieben, im Geiste mit sich nicht eins sind und, während sie sich freuen, das Lob des geliebten Dinges zu verkünden, doch Angst haben, man könnte ihnen Glauben schenken. — Wer dagegen die anderen mittelst der Vernunft zu leiten sucht, der handelt nicht gewalttätig, sondern menschenfreundlich und gütig und ist im Geiste völlig mit sich einig.

Alle Begierden und Handlungen sodann, deren Ursache wir sind sofern wir eine Idee von Gott haben, oder sofern wir Gott erkennen, rechne ich zur Religion. Die Begierde aber, gut zu handeln, die daraus entsteht, daß wir nach Anleitung der Vernunft leben, nenne ich Frömmigkeit. Die Begierde sodann, durch welche der nach Anleitung der Vernunft lebende Mensch angehalten wird, sich die übrigen Menschen in Freundschaft zu verbinden, nenne ich Ehrbarkeit, und ehrbar dasjenige, was die nach Anleitung der Vernunft lebenden Menschen loben, schimpflich hingegen dasjenige, was der zu knüpfenden Freundschaft entgegen ist. — Übrigens habe ich ja auch gezeigt, welches die Grundlagen des Staates sind.

Der Unterschied sodann zwischen wahrer Tugend und Untüchtigkeit läßt sich leicht ersehen aus dem oben Gesagten: wahre Tugend ist nämlich nichts anderes, als ausschließlich nach Anleitung der Vernunft leben; und somit besteht die Untüchtigkeit allein darin, daß der Mensch von Dingen außer ihm sich leiten läßt und von ihnen bestimmt wird, zu tun, was die allgemeine Verfassung der äußeren Dinge, nicht aber dasjenige, was seine eigene Natur, für sich allein betrachtet, fordert.

Das ist es, was ich in der Erläuterung zu Lehrs. 18 d. Ts. zu beweisen versprochen habe. Es geht daraus hervor, daß das Gesetz, das die Tiere zu schlachten verbietet, mehr in eitlem Aberglauben und weibischem Mitleid als in der gesunden Vernunft begründet ist. Wohl lehrt uns die Vernunft die Notwendigkeit, um unseres Nutzens willen uns mit den Menschen zu vereinigen, keineswegs aber mit den Tieren oder mit Dingen, deren Natur von der menschlichen gänzlich verschieden ist; vielmehr haben wir dasselbe Recht auf sie, das sie auf uns haben. Ja, da eines jeden Recht nach seiner Tüchtigkeit oder seiner Macht sich bestimmt, so haben die Menschen ein weit größeres Recht auf die Tiere als diese auf die Menschen. — Damit bestreite ich freilich keineswegs, daß die Tiere Empfindung haben; wohl aber bestreite ich, daß es deswegen nicht erlaubt sein sollte, für unseren Nutzen zu sorgen und sie nach Belieben zu gebrauchen und so zu behandeln, wie es uns am besten paßt, da sie ja von Natur nicht mit uns übereinstimmen und ihre Affekte von den menschlichen der Natur nach verschieden sind (s. Erläut. zu Lehrs. 57, T. III).

Noch erübrigt zu erklären, was gerecht und ungerecht, was Vergehen [Verbrechen, Sünde] und was Verdienst sei. — Hierüber die folgende Erläuterung.

Erläuterung 2.

Im Anhange zum ersten Teil habe ich zu erklären versprochen, was Lob und Tadel, was Verdienst und Vergehen, was gerecht und ungerecht sei. Was Lob und Tadel betrifft, so habe ich diese schon in

der Erläuterung zu Lehrs. 29 des III. Ts. erklärt. Von den anderen zu reden wird hier der Ort sein. Doch zuvor einiges über den natürlichen [Naturrecht] und über den bürgerlichen Stand [Staatsrecht] des Menschen.

Ein jeder existiert nach dem höchsten Rechte der Natur, und folglich tut auch ein jeder nach dem höchsten Rechte der Natur dasjenige, was aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt; nach dem höchsten Rechte der Natur urteilt also jeder darüber, was gut und was schlecht sei, sorgt jeder für seinen Nutzen nach seinem Sinne (s. Lehrs. 19 und 20 d. Ts.), übt er Rache (s. Folges. 2 zu Lehrs. 40, T. III) und sucht, was er liebt, zu erhalten, und was er haßt, zu vernichten (s. Lehrs. 28, T. III). — Lebten nun die Menschen nach Anleitung der Vernunft, so würde ein jeder (nach Folges. 1 zu Lehrs. 35 d. Ts.) dieses sein Recht behaupten ohne den geringsten Schaden eines anderen. Weil sie jedoch den Affekten unterworfen sind (nach Folges. zu Lehrs. 4 d. Ts.), welche das menschliche Vermögen oder die Tugend weit übersteigen (nach Lehrs. 6 d. Ts.), so werden sie oft nach verschiedenen Richtungen hingezogen (nach Lehrs. 33 d. Ts.) und sind einander entgegengesetzt (nach Lehrs. 34 d. Ts.), während sie doch wechselseitiger Hilfe bedürfen (nach Erläut. zu Lehrs. 35 d. Ts.).

Damit also die Menschen einträchtig leben und einander Hilfe leisten können, ist es nötig, daß sie auf ihr natürliches Recht verzichten und einander die Sicherheit gewähren, nichts tun zu wollen, was einem anderen zum Schaden gereichen könnte. Auf welche Weise es aber geschehen kann, daß die Menschen, die doch (nach Folges. zu Lehrs. 4 d. Ts.) den Affekten notwendig unterworfen und unbeständig und veränderlich sind (nach Lehrs. 33 d. Ts.), einander Sicherheit gewähren und Vertrauen schenken, das erhellt aus Lehrs. 7 d. Ts. und Lehrs. 39 des III. Teiles: nämlich daraus, daß ein Affekt nur gehemmt werden kann durch einen stärkeren und dem zu hemmenden entgegengesetzten Affekt, und daß jedermann aus Furcht vor eigenem größeren Schaden davon absteht, einem anderen Schaden zuzufügen. Infolge dieses Gesetzes nun kann eine Gemeinschaft begründet werden, indem sie das Recht, das ein jeder hat, sich zu rächen und über gut und böse zu befinden, für sich selbst in Anspruch nimmt und dieserart die Gewalt hat, eine gemeinsame Lebensweise vorzuschreiben, Gesetze zu geben und dieselben nicht etwa durch die Vernunft — die ja die Affekte nicht zu hemmen vermag (nach Erläut. zu Lehrs. 17 d. Ts.) —, sondern durch [wirksame] Drohungen zur Geltung zu bringen. — Eine solche durch Gesetze und die Kraft der Selbsterhaltung gefestigte Gemeinschaft wird Staat genannt, und diejenigen, die durch deren Rechte geschützt werden, heißen Bürger. — Hieraus ersehen wir leicht, daß es im Naturzustande nichts gibt, das nach Übereinstimmung aller gut oder böse wäre, da ja ein jeder, der sich im Naturzustande befindet, nur für seinen Nutzen und nach seinem Sinne sorgt, und nur sofern er auf seinen Nutzen Rücksicht nimmt, entscheidet, was gut oder böse sei und durch kein Gesetz gehalten ist, jemandem zu gehorchen, außer sich selbst. Und daher ist im Naturzustande auch ein Verbrechen nicht denkbar; wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo durch gemeinsame Übereinstimmung entschieden wird, was gut oder böse sei, und jedermann gehalten ist, dem Staate Gehorsam zu leisten.

Vergehen [Verbrechen] ist also nichts anderes als Ungehorsam, der deswegen auch nach dem bloßen Rechte des Staates bestraft wird, wohingegen der Gehorsam dem Bürger als Verdienst angerechnet wird, weil man ihn durch denselben für würdig erachtet, die Vorteile des Staates zu genießen.

Des weiteren ist im Naturzustande niemand nach gemeinsamer Übereinkunft Herr irgend eines Dinges, und es gibt in der Natur nichts, wovon man sagen könnte, es gehöre diesem Menschen und nicht jenem, sondern alles gehört allen; und daher ist auch im Naturzustande der Wille, jedem das Seine zu geben oder jemand etwas, was ihm gehört, zu entreißen, nicht denkbar, d. h. im Naturzustande geschieht nichts, was gerecht oder ungerecht heißen könnte. Wohl aber im bürgerlichen Leben, wo nach gemeinschaftlicher Übereinkunft festgesetzt wird, was diesem und was jenem zugehört.

Hieraus erhellt, daß gerecht und ungerecht, Vergehen und Verdienst Begriffe

äußerlicher Art sind, nicht aber Attribute [Eigenschaften], welche die Natur des Geistes erklären. — Doch genug hiervon.

Achtunddreißigster Lehrsatz.

Das, was den menschlichen Körper so beeinflußt, daß er auf vielerlei Weisen erregt werden kann, oder was ihn fähig macht, äußere Körper auf vielerlei Weisen zu erregen, ist dem Menschen nützlich; und zwar um so nützlicher, je fähiger der Körper dadurch gemacht wird, auf vielerlei Weisen erregt zu werden und andere Körper zu erregen; umgekehrt ist dasjenige schädlich, was den Körper hierzu minder fähig macht.

Beweis.

Je mehr der Körper hierzu fähig gemacht wird, desto fähiger wird der Geist zum Wahrnehmen [Erfassen] (nach Lehrsatz 14, T. II); daher ist das, was den Körper in dieser Art beeinflußt und ihn hierzu fähig macht, notwendig gut oder nützlich (nach Lehrs. 26 und 27 d. Ts.), und zwar um so nützlicher, je fähiger es den Körper hierzu machen kann; und umgekehrt (nach dem nämlichen Lehrs. 14, T. II, nur umgekehrt, und nach Lehrs. 26 und 27 d. Ts.) schädlich, wenn es den Körper hierzu minder fähig macht. — W. z. b. w.

Neununddreißigster Lehrsatz.

Was da bewirkt, daß das Verhältnis von Bewegung und Ruhe, welches die Teile des menschlichen Körpers zu einander einnehmen, erhalten bleibt, ist gut; und umgekehrt ist dasjenige schlecht, was bewirkt, daß die Teile des menschlichen Körpers ein anderes Verhältnis der Bewegung und Ruhe zu einander bekommen.

Beweis.

Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung sehr vieler anderer Körper (nach Vorauss. 4, T. II). Dasjenige nun, was die Gestalt des menschlichen Körpers ausmacht, besteht darin, daß seine Teile ihre Bewegungen nach einem gewissen Verhältnis einander mitteilen (nach der Begriffsbest. vor Hilfss. 4, der sich findet hinter Lehrsatz 13, T. II). Alles somit, was bewirkt, daß das Verhältnis von Bewegung und Ruhe, das die Teile des menschlichen Körpers zu einander haben, erhalten bleibt, das erhält die Gestalt des menschlichen Körpers, und bewirkt folglich (nach Vorauss. 3 und 6, T. II), daß der menschliche Körper auf vielerlei Weisen erregt werden und er selbst wieder die äußeren Körper auf vielerlei Weisen erregen kann, und ist daher (nach vor. Lehrs.) gut. Was sodann bewirkt, daß die Teile des menschlichen Körpers ein anderes Verhältnis der Bewegung und Ruhe zu einander bekommen, das bewirkt (nach derselben Begriffsbest., T. II), daß der menschliche Körper eine andere Gestalt annimmt, d. h. (wie sich von selbst versteht und am Schlusse des Vorworts zu diesem Teile erwähnt wurde) daß der menschliche Körper zerstört, und folglich, daß er ganz und gar unfähig gemacht wird, auf vielerlei Weisen erregt zu werden. Es ist sonach (nach vor. Lehrs.) schlecht. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Wie viel dies dem Geiste schaden oder nützen kann, soll im fünften Teile erörtert werden. — Hier sei nur bemerkt, daß meiner Auffassung nach der Körper dann dem Tode verfällt, wenn auf seine Teile so eingewirkt wird, daß sie in ein anderes Verhältnis der Bewegung und Ruhe zu einander geraten. — Nun wage ich zwar nicht in Abrede zu stellen, daß der menschliche Körper, auch wenn der Kreislauf des Blutes und andere Vorgänge, um derentwillen er als lebend gilt, fortbestehen, nichtsdestoweniger in eine andere von der seinigen völlig verschiedene Natur verwandelt werden könne. Aber kein Grund zwingt mich, anzunehmen, daß der Körper nur dann sterbe, wenn er zur Leiche wird; vielmehr scheint uns die Erfahrung selbst eines anderen zu belehren. Kommt es doch bisweilen vor, daß der Mensch derartige Veränderungen erleidet, daß ich ihn nicht leicht als ein und denselben bezeichnen möchte. So habe ich von einem spanischen Dichter erzählen hören, der von einer Krankheit befallen worden war und nach seiner Genesung für immer sein vorheriges Leben vergessen hatte, so zwar, daß er nicht glauben mochte, daß die von ihm verfaßten

Gedichte und Trauerspiele wirklich von ihm herrührten, und man ihn gewiß für ein großes Kind hätte halten können, wenn er auch noch seine Muttersprache vergessen hätte. Falls dies unglaublich scheint, was sollen wir dann von den Kindern sagen, deren Natur der erwachsene Mensch als so verschieden von der seinigen ansieht, daß er sich nicht würde überzeugen lassen, er sei jemals ein Kind gewesen, wenn er nicht von anderen auf sich zurückschließen müßte! — Um indessen abergläubischen Leuten keinen Stoff zur Anregung neuer Fragen zu geben, will ich lieber abbrechen.

Vierzigster Lehrsatz.

Was zur staatlichen Gemeinschaft der Menschen hinführt, oder was bewirkt, daß die Menschen einträchtig miteinander leben, ist nützlich, dagegen dasjenige schlecht, was Zwietracht in das Staatswesen bringt.

Beweis.

Was nämlich bewirkt, daß die Menschen einträchtig leben, bewirkt zugleich, daß sie nach Anleitung der Vernunft leben (nach Lehrs. 35 d. Ts.), und ist daher (nach Lehrs. 26 und 27 d. Ts.) gut; dagegen (aus demselben Grunde) dasjenige schlecht, was Zwietracht erzeugt. — W. z. b. w.

Einundvierzigster Lehrsatz.

Freude ist an und für sich nicht schlecht, sondern gut; Traurigkeit hingegen ist an und für sich schlecht.

Beweis.

Freude ist (nach Lehrs. 11, T. III und dessen Erläut.) ein Affekt, durch welchen das Tätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder gefördert wird; Traurigkeit hingegen ein Affekt, durch den das Tätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder gehemmt wird; und folglich ist (nach Lehrs. 38 d. Ts.) Freude an und für sich gut, usf. — W. z. b. w.

Zweiundvierzigster Lehrsatz.

Heiterkeit [Wohlbehagen] kann kein Übermaß haben, sondern ist immer gut; Trübsinn dagegen ist immer schlecht.

Beweis.

Heiterkeit (s. dessen Begriffsbest. in Erläut. zu Lehrs. 11, T. III) ist Freude, die, auf den Körper bezogen, darin besteht, daß alle Teile des Körpers gleichmäßig angeregt sind, d. h. (nach Lehrs. 11, T. III) daß das Tätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder gefördert wird, so daß alle seine Teile dasselbe Verhältnis der Bewegung und Ruhe zu einander behalten; und darum ist die Heiterkeit (nach Lehrsatz 39 d. Ts.) immer gut und kann kein Übermaß haben. Der Trübsinn dagegen (dessen Begriffsbest. man in derselben Erläut. zu Lehrs. 11, T. III findet) ist Traurigkeit, die, auf den Körper bezogen, darin besteht, daß das Tätigkeitsvermögen des Körpers in jeder Beziehung vermindert oder gehemmt wird: folglich ist er (nach Lehrs. 38 d. Ts.) immer schlecht. — W. z. b. w.

Dreiundvierzigster Lehrsatz.

Lust kann ein Übermaß haben und schlecht sein; Schmerz aber kann insofern gut sein, als Lust oder eine gewisse Freude schlecht ist.

Beweis.

Lust ist eine Freude, die, sofern sie auf den Körper bezogen wird, darin besteht, daß ein oder einige Teile desselben mehr als die übrigen erregt werden (s. deren Begriffsbest. in Erläut. zu Lehrs. 11, T. III); die Macht dieses Affektes kann so groß sein, daß sie die übrigen Tätigkeiten des Körpers übersteigt (nach Lehrs. 6 d. Ts.) und ihm hartnäckig anhaftet, und also die Fähigkeit des Körpers, auf sehr viele andere Weisen erregt zu werden, behindert; folglich kann sie (nach Lehrs. 38 d. Ts.) schlecht sein. — Der Schmerz sodann, der hingegen Traurigkeit ist, kann für sich allein betrachtet niemals gut sein (nach Lehrs. 41 d. Ts.). Da indessen seine Kraft und sein Wachstum durch das Vermögen einer äußeren Ursache, verglichen mit dem unserigen, sich erklärt (nach Lehrs. 5 d. Ts.), können wir uns von diesem Affekte unendlich viele Stärkegrade und -arten denken (nach Lehrsatz 3 d. Ts.) und ihn somit auch als einen solchen verstehen, welcher die Lust gegen Übermaß einzuschränken und insofern (nach dem ersten Teile dieses Lehrsatzes) zu bewirken vermag, daß die Fähigkeiten des Körpers nicht herabgemindert werden; daher wird der Schmerz insofern gut sein. — W. z. b. w.

Vierundvierzigster Lehrsatz.

Liebe und Begierde können ein Übermaß haben.

Beweis.

Liebe ist (nach der 6. Begriffsbest. der Affekte) Freude, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache: eine Lust also (nach Erläut. zu Lehrs. 11, T. III), begleitet von der Idee einer äußeren Ursache, ist Liebe; und darum kann Liebe (nach vor. Lehrs.) ein Übermaß haben. — Die Begierde sodann ist um so stärker, je stärker der Affekt ist, aus dem sie entspringt (nach Lehrs. 37, T. III). Wie daher (nach Lehrs. 6 d. Ts.) ein Affekt die übrigen Tätigkeiten des Menschen übersteigen kann, so wird auch eine Begierde, die aus einem solchen Affekte entspringt, die übrigen Begierden übersteigen und daher ein gleiches Übermaß haben können, wie wir es im vorigen Lehrsatz von der Lust nachgewiesen haben. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Die Heiterkeit, die ich für gut erklärte, läßt sich leichter verstehen als beobachten. Denn die Affekte, von denen wir täglich heimgesucht werden, beziehen sich meistens nur auf irgend einen Teil unseres Körpers, der mehr als die übrigen erregt wird; und deshalb haben die Affekte zumeist ein Übermaß und halten den Geist in der alleinigen Betrachtung eines Gegenstandes derart fest, daß er an andere nicht zu denken vermag. Und obgleich die Menschen vielerlei Affekten unterworfen sind, und man daher selten Menschen antrifft, die immer von einem und demselben Affekte bedrängt werden, so fehlt es gleichwohl nicht an solchen, denen ein und derselbe Affekt hartnäckig anhaftet. Denn wir sehen, wie Menschen manchmal von einem einzigen Gegenstande so in Erregung versetzt werden, daß sie denselben vor sich zu haben glauben, trotzdem er nicht gegenwärtig ist; geschieht dies einem Menschen im wachen Zustande, so sagen wir, er sei wahnsinnig oder verrückt. Nicht minder werden die für verrückt gehalten, die in Liebe brennen und Tag und Nacht nur von der Geliebten oder Buhlerin träumen; sie pflegen zum Lachen zu reizen. Wenn jedoch der Habsüchtige an nichts anderes denkt als an Gewinn oder Geld, der Ehrgeizige an Ruhm usw., so werden diese nicht für wahnsinnig gehalten, da sie lästig zu sein pflegen und für hassenswert gelten. In Wahrheit aber sind Habsucht, Ehrgeiz, Geschlechtsbegierde usw. Arten des Wahnsinns, mögen sie auch nicht zu den Krankheiten gezählt werden.

Fünfundvierzigster Lehrsatz.

Der Haß kann niemals gut sein.

Beweis.

Einen Menschen, den wir hassen, streben wir zu vernichten (nach Lehrs. 39, T. III), d. h. (nach Lehrs. 37 d. Ts.) wir streben nach etwas, das schlecht ist; also usw. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Man merke, daß ich hier und im folgenden unter Haß nur einen solchen meine, der gegen Menschen gerichtet ist.

Folgesatz 1.

Neid, Spott, Verachtung, Zorn, Rachsucht und die übrigen Affekte, die zum Haß gehören oder aus ihm hervorgehen, sind schlecht; was auch aus Lehrs. 39, T. III und Lehrs. 37 d. Ts. erhellt.

Folgesatz 2.

Alles, was wir infolge davon erstreben, weil wir von Haß ergriffen sind, ist schimpflich und innerhalb eines Staatswesens ungerecht. Das erhellt ebenfalls aus Lehrs. 39, T. III und aus der Begriffsbest. von schimpflich und ungerecht, die man in den Erläutt. zu Lehrs. 37 d. Ts. nachsehen möge.

Erläuterung.

Zwischen Spott (den ich im 1. Folges. als schlecht bezeichnet habe) und Lachen finde ich einen großen Unterschied. Das Lachen, wie auch der Scherz, ist reine Freude, und ist daher, wofern Übermaß vermieden wird, an sich gut (nach Lehrs. 41 d. Ts.). Fürwahr, nur ein finsterer und trauriger Aberglaube verbietet, sich zu erheitern. Denn warum sollte es sich mehr ziemen, Hunger und Durst zu stillen, als den Trübsinn zu verscheuchen? Ich meinerseits denke so und habe folgende Ansicht gewonnen: Keine Gottheit noch sonst jemand, es sei denn ein Mißgünstiger, freut sich über meine Untüchtigkeit und mein Unbehagen, oder rechnet uns Tränen, Schluchzen, Furcht und andere Merkmale seelischer Schwäche als Tugend an; im Gegenteil vielmehr, in je größere Freude

wir versetzt werden, zu desto höherer Vollkommenheit gehen wir über, d. h. desto mehr nehmen wir notwendigerweise teil an der göttlichen Natur. Die Dinge also zu genießen und sich an ihnen soviel als möglich zu ergötzen — nicht freilich bis zum Überdruß, denn das heißt nicht: sich ergötzen — ist eines weisen Mannes wohl würdig. Des weisen Mannes, so behaupte ich, ist es würdig, sich mit Maß an wohlschmeckenden Speisen und Getränken zu erquicken und zu stärken, wie nicht minder an Wohlgerüchen, an der Schönheit der Pflanzenwelt, an Schmuck, Musik, gymnastischen Spielen, theatralischen Aufführungen und anderen Dingen dieser Art, die jeder ohne des anderen Nachteil genießen kann. Denn der menschliche Körper ist aus sehr vielen Teilen von verschiedener Natur zusammengesetzt, welche beständig neuer und verschiedener Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleichmäßig tauglich und dementsprechend auch der Geist befähigt sei, vielerlei zu erkennen.

Solche Lebensführung stimmt also mit unseren Grundsätzen sowohl, wie auch mit der gewöhnlichen Praxis aufs beste überein; wenn irgend eine, so ist daher diese Lebensweise die beste und in jeder Hinsicht zu empfehlen. — Hierüber noch deutlicher und ausführlicher zu sprechen, erübrigt sich.

Sechsundvierzigster Lehrsatz.

Wer nach Anleitung der Vernunft lebt, der sucht, soviel er kann, des anderen Haß, Zorn, Verachtung und dgl. gegen sich durch Liebe oder Edelsinn zu vergelten.

Beweis.

Alle Affekte des Hasses sind schlecht (nach Folges. 1 zu vor. Lehrs.); daher wird, wer nach Anleitung der Vernunft lebt, soviel er kann zu bewirken suchen, daß er von den Affekten des Hasses nicht heimgesucht werde (nach Lehrs. 19 d. Ts.), und folglich (nach Lehrs. 37 d. Ts.) wird er bestrebt sein, daß auch kein anderer dieselben erleide. Nun wird aber Haß durch Gegenhaß vermehrt, kann dagegen durch Liebe ausgelöscht werden (nach Lehrs. 43, T. III), so daß Haß in Liebe übergeht (nach Lehrs. 44, T. III); wer also nach Anleitung der Vernunft lebt, wird des anderen Haß usw. durch Liebe zu vergelten suchen, d. h. durch Edelsinn (dessen Begriffsbest. s. in Erläut. zu Lehrs. 59, T. III). — W. z. b. w.

Erläuterung.

Wer Beleidigungen durch Haß erwidern und rächen will, verbittert sicherlich sein Leben. Wer dagegen bemüht ist, den Haß durch Liebe zu bekämpfen, der kämpft zweifellos freudig und sicher; er widersteht ebenso leicht vielen Menschen wie einem einzelnen und bedarf am wenigsten der Hilfe des Glückes. Die er aber besiegt, geben gerne nach, nicht aus Mangel an Kräften, sondern aus Zuwachs an solchen. Das alles folgt so klar aus den bloßen Begriffsbestimmungen der Liebe und des Verstandes, daß es nicht nötig ist, es im einzelnen nachzuweisen.

Siebenundvierzigster Lehrsatz.

Die Affekte der Hoffnung und der Furcht können nicht an sich gut sein.

Beweis.

Es gibt keine Affekte der Hoffnung und der Furcht ohne Traurigkeit. Denn Furcht ist (nach der 13. Begriffsbest. der Affekte) Traurigkeit, und Hoffnung (s. die Erklärung zur 12. und 13. der Begriffsbest. der Affekte) gibt es nicht ohne Furcht; darum können diese Affekte (nach Lehrs. 41 d. Ts.) nicht an sich gut sein, sondern nur (nach Lehrs. 43 d. Ts.) sofern sie ein Übermaß der Freude zu hemmen vermögen. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Hierzu kommt noch, daß diese Affekte einen Mangel an Erkenntnis und eine Untüchtigkeit des Geistes offenbaren; und aus diesem Grunde sind auch Sicherheit, Verzweiflung, Freudigkeit und Gewissensbisse Zeichen von Seelenschwäche. Denn, obgleich Sicherheit und Freudigkeit Affekte der Freude sind, so setzen sie doch vorangegangene Traurigkeit voraus, nämlich Hoffnung und Furcht. Je mehr wir also bestrebt sind, nach Anleitung der Vernunft zu leben, desto mehr suchen wir von der Hoffnung weniger abhängig zu sein, von Furcht uns frei zu machen, das Schicksal so viel als möglich zu beherrschen und unsere Handlungen nach der sicheren Weisung der Vernunft zu regeln.

Achtundvierzigster Lehrsatz.

Die Affekte der Überschätzung und der Unterschätzung sind immer schlecht.

Beweis.

Diese Affekte widerstreiten nämlich (nach der 21. und 22. Begriffsbest. der Affekte) der Vernunft, und sind sonach (nach Lehrs. 26 und 27 d. Ts.) schlecht. — W. z. b. w.

Neunundvierzigster Lehrsatz.

Überschätzung macht den Menschen, der überschätzt wird, leicht hochmütig.

Beweis.

Wenn wir sehen, daß jemand aus Liebe mehr von uns hält, als recht ist, werden wir leicht uns rühmen (nach Erläut. zu Lehrs. 41, T. III), oder von Freude erregt werden (nach der 30. Begriffsbest. der Affekte), und das Gute, das wir uns zuschreiben hören, leicht glauben (nach Lehrs. 25, T. III); und folglich werden wir aus Eigenliebe mehr von uns halten, als recht ist, d. h. (nach der 28. Begriffsbest. der Affekte) wir werden leicht hochmütig werden. — W. z. b. w.

Fünfzigster Lehrsatz.

Mitleid ist bei einem Menschen, der nach Anleitung der Vernunft lebt, an und für sich schlecht und unnütz.

Beweis.

Mitleid ist nämlich (nach der 18. Begriffsbest. der Affekte) eine Traurigkeit, und mithin (nach Lehrs. 41 d. Ts.) an sich schlecht; das Gute aber, das aus ihm folgt, daß wir nämlich den bemitleideten Menschen von seinem Elende zu befreien suchen (nach Folges. 3 zu Lehrs. 27, T. III), das trachten wir ja schon nach dem bloßen Gebote der Vernunft zu tun (nach Lehrs. 37 d. Ts.); und nur von dem, was wir nach dem Gebote der Vernunft leisten, können wir sicher wissen, daß es gut ist (nach Lehrs. 27 d. Ts.); und darum ist Mitleid bei einem Menschen, der nach Anleitung der Vernunft lebt, an und für sich schlecht und unnütz. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß der Mensch, der nach dem Gebote der Vernunft lebt, so viel als möglich zu erreichen sucht, von Mitleid nicht berührt zu werden.

Erläuterung.

Wer richtig erkannt hat, daß alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt und nach den ewigen Gesetzen und Regeln der Natur geschieht, der wird sicherlich nichts finden, was des Hasses, des Spottes oder der Verachtung wert wäre, noch auch wird er jemanden bemitleiden, sondern er wird, soweit die menschliche Tüchtigkeit reicht, bestrebt sein, „gut zu handeln und frohen Muts zu sein", wie man sagt. — Hierzu kommt noch, daß einer, der leicht von dem Affekte des Mitleids ergriffen und vom Elend oder den Tränen eines anderen bewegt wird, gar oft etwas tut, was er hernach bereut, einesteils, weil wir im Affekte nie etwas tun, wovon wir sicher wüßten, daß es gut sei, anderenteils weil wir leicht durch unechte Tränen uns täuschen lassen.

Ich spreche hier jedoch ausdrücklich von einem Menschen, der nach Anleitung der Vernunft lebt. Denn wer weder durch Vernunft noch durch Mitleid bewegt wird, anderen Hilfe zu leisten, den nennt man mit Recht einen Unmenschen, da er (nach Lehrs. 27, T. III) einem Menschen unähnlich zu sein scheint.

Einundfünfzigster Lehrsatz.

Gunst widerstreitet der Vernunft nicht, sondern kann mit ihr übereinstimmen und aus ihr entspringen.

Beweis.

Gunst ist nämlich Liebe zu dem, der einem anderen wohlgetan hat (nach der 19. Begriffsbest. der Affekte), und kann sich also auf den Geist beziehen, sofern von ihm gesagt wird, daß er tätig sei (nach Lehrs. 59, T. III), d. h. (nach Lehrs. 3, T. III) sofern er erkennt; also stimmt sie mit der Vernunft überein usf. — W. z. b. w.

Anderer Beweis.

Wer nach Anleitung der Vernunft lebt, wünscht das Gute, das er für sich selbst begehrt, auch für andere (nach Lehrs. 37 d. Ts.); sobald er daher sieht, daß jemand einem anderen wohltut, so wird dadurch sein eigenes Bestreben wohlzutun gefördert, d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 11, T. III)

er wird Freude haben, und zwar (nach unserer Annahme) unter Begleitung der Idee dessen, der dem anderen wohlgetan hat; mithin ist er ihm (nach der 19. Begriffsbest. der Affekte) wohlgeneigt. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Die Entrüstung, wie sie von uns erklärt wird (s. 20. Begriffsbest. der Affekte), ist notwendig schlecht (nach Lehrs. 45 d. Ts.); doch ist zu bemerken, daß ich es nicht etwa als Entrüstung gegen den Bürger bezeichne, wenn die oberste Gewalt, in der Absicht den Bürgerfrieden zu sichern, denjenigen straft, der anderen Unrecht zufügte; denn nicht von Haß aufgestachelt, straft sie, um den Bürger zu verderben, sondern aus Gerechtigkeit.

Zweiundfünfzigster Lehrsatz.

Selbstzufriedenheit kann aus der Vernunft entspringen, und allein diese aus der Vernunft entspringende Selbstzufriedenheit ist die höchste, die es geben kann.

Beweis.

Selbstzufriedenheit ist eine Freude, die daraus entspringt, daß der Mensch sich selbst und sein Tätigkeitsvermögen anschaut (nach der 25. Begriffsbest. der Affekte). Aber das wahre Tätigkeitsvermögen des Menschen oder die Tugend ist die Vernunft selbst (nach Lehrs. 3, T. III), die der Mensch klar und deutlich schaut (nach Lehrs. 40 und 43, T. II). Also entspringt die Selbstzufriedenheit aus der Vernunft. Ferner erfaßt der Mensch, während er sich selbst betrachtet, nur dasjenige klar und deutlich, oder vollentsprechend, was aus seinem Tätigkeitsvermögen (nach Begriffsbest. 2, T. III), d. h. (nach Lehrs. 3, T. III) was aus seinem Erkenntnisvermögen folgt; und somit entspringt aus dieser Betrachtung allein die höchste Zufriedenheit, die es geben kann. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Die Zufriedenheit mit sich selbst ist in Wahrheit das Höchste, was wir erhoffen können. Denn (wie ich in Lehrs. 25 d. Ts. gezeigt habe) niemand strebt sein Sein um irgend eines Zweckes willen zu erhalten. Und weil diese Zufriedenheit durch Lob mehr und mehr genährt und gekräftigt (nach Folges. zu Lehrs. 53, T. III), durch Tadel dagegen (nach Folges. zu Lehrs. 55, T. III) mehr und mehr gestört wird, darum werden wir vom Ruhme so sehr angezogen und können ein Leben in Schande kaum ertragen.

Dreiundfünfzigster Lehrsatz.

Demut ist keine Tugend, d. h. sie entspringt nicht aus der Vernunft.

Beweis.

Demut ist Traurigkeit, die daraus entsteht, daß der Mensch sein Unvermögen ansieht (nach der 26. Begriffsbest. der Affekte). Sofern aber der Mensch sich selbst durch die wahre Vernunft erkennt, insofern nehmen wir an, daß er sein Wesen, d. h. (nach Lehrs. 7, T. III) seine Stärke erkennt. Wenn daher der Mensch, während er sich selbst betrachtet, irgend ein Unvermögen an sich wahrnimmt, so kommt das nicht daher, daß er sich erkennt, sondern (wie ich in Lehrs. 55, T. III zeigte) daher, daß sein Tätigkeitsvermögen gehemmt ist. Nehmen wir jedoch an, daß der Mensch sein Unvermögen daran einsieht, daß er etwas erkennt, was tüchtiger ist als er selbst, durch dessen Erkenntnis er sein Tätigkeitsvermögen bestimmt, dann nehmen wir nichts anderes an, als daß der Mensch sich selbst klar erkennt (nach Lehrs. 26 d. Ts.), oder daß sein Tätigkeitsvermögen gefördert wird. Daher entspringt die Demut oder die aus der Betrachtung des eigenen Unvermögens entstehende Traurigkeit nicht aus der wahren Betrachtung oder der Vernunft, und sie ist somit keine Tugend, sondern ein Leiden [ein passiver Zustand]. — W. z. b. w.

Vierundfünfzigster Lehrsatz.

Reue ist keine Tugend, d. h. sie entspringt nicht aus der Vernunft; vielmehr ist derjenige, welcher eine Tat bereut, doppelt elend und untüchtig.

Beweis.

Der erste Teil dieses Lehrsatzes wird bewiesen wie der vorige. Der zweite erhellt aus der bloßen Begriffsbestimmung dieses Affektes (s. die 27. Begriffsbest. der Affekte). Denn wer eine Tat bereut, läßt sich zuerst von einer verwerflichen Begierde unterkriegen und dann obendrein noch durch Traurigkeit.

Erläuterung.

Weil die Menschen selten nach dem Gebote der Vernunft leben, darum bringen diese beiden Affekte, nämlich Demut und Reue, und außer ihnen auch Hoffnung und Furcht immerhin mehr Nutzen als Schaden ein; und wenn denn einmal gefehlt werden soll, so ist es mithin besser nach dieser Richtung hin zu fehlen. Denn wenn die Menschen von geringer Seelenstärke alle gleichmäßig hochmütig wären, sich wegen keiner Sache schämten und sich vor nichts fürchteten, wie sollten sie dann durch gemeinsame Bande vereinigt und zusammengehalten werden? Schrecklich ist die Menge, sobald sie nicht fürchtet. Es kann deshalb nicht wundernehmen, daß die Propheten, die nicht auf den Nutzen einiger weniger, sondern auf den der Allgemeinheit bedacht waren, Demut, Reue und Ehrfurcht so sehr empfohlen haben. Und indertat können Menschen, die diesen Affekten unterworfen sind, viel leichter als andere schließlich dahin gebracht werden, nach Anleitung der Vernunft zu leben, d. h. frei zu sein und das Leben der Glückseligen zu genießen.

Fünfundfünfzigster Lehrsatz.

Der größte Hochmut und der größte Kleinmut kommen gleich der größten Selbst-Unkenntnis.

Beweis.

Erhellt aus der 28. und 29. Begriffsbestimmung der Affekte.

Sechsundfünfzigster Lehrsatz.

Der größte Hochmut und der größte Kleinmut bekunden die größte Seelenschwäche.

Beweis.

Die erste Grundlage der Tugend ist es, sein Sein zu erhalten (nach Folges. zu Lehrs. 22 d. Ts.), und zwar nach Anleitung der Vernunft (nach Lehrs. 24 d. Ts.). Wer also sich selbst nicht kennt, kennt die Grundlage aller Tugenden nicht und folglich auch nicht diese Tugenden selbst. Sodann ist aus Tugend handeln nichts anderes, als nach Anleitung der Vernunft handeln (nach Lehrs. 24 d. Ts.); und wer nach Anleitung der Vernunft handelt, muß notwendigerweise wissen, daß er nach Anleitung der Vernunft handelt (nach Lehrsatz 43, T. II). Wer also sich selbst und folglich (wie eben gezeigt) alle Tugenden am meisten verkennt, der handelt am wenigsten aus Tugend, d. h. (wie aus Begriffsbest. 8 d. Ts. erhellt) er hat am wenigsten Seelenstärke; und deshalb (nach vor. Lehrs.) bekundet der größte Hochmut und der größte Kleinmut die größte Seelenschwäche. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt aufs klarste, daß die Hochmütigen und die Kleinmütigen den Affekten am meisten unterworfen sind.

Erläuterung.

Kleinmut kann indessen leichter überwunden werden als Hochmut, da dieser ein Affekt der Freude, jener hingegen ein solcher der Traurigkeit und daher (nach Lehrs. 18 d. Ts.) dieser stärker ist als jener.

Siebenundfünfzigster Lehrsatz.

Der Hochmütige liebt die Gegenwart von Schmarotzern und Schmeichlern, haßt aber die der Edelmütigen.

Beweis.

Hochmut ist Freude, daraus entsprungen, daß der Mensch mehr von sich hält, als recht ist (nach der 28. und 6. Begriffsbest. der Affekte); diese Meinung strebt der hochmütige Mensch, soviel er vermag, zu fördern (s. Erläut. zu Lehrs. 13, T. III); daher wird er die Gegenwart von Schmarotzern und Schmeichlern (deren Begriffsbestimmungen ich übergangen habe, da sie zu bekannt sind) lieben und die der Edelmütigen, die über ihn zutreffend urteilen, fliehen. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Es würde zu weit führen, wollte ich hier alle Übel des Hochmuts aufzählen, da doch die Hochmütigen allen Affekten unterworfen sind, deren keinem aber weniger, als dem der Liebe und Barmherzigkeit.

Indessen darf hier nicht verschwiegen werden, daß man auch denjenigen hochmütig nennt, der von anderen weniger hält, als recht ist, und in diesem Sinne ist der Hochmut zu erklären als eine Freude, entstanden aus der falschen Meinung eines Menschen, der sich über die anderen erhaben dünkt. — Der diesem Hochmut gegenüberstehende Kleinmut ist als eine Traurigkeit zu erklären, entstanden aus der falschen

Meinung eines Menschen, der sich geringer wähnt als die übrigen. Bei dieser Auffassung begreifen wir leicht, daß der Hochmütige notwendig neidisch ist (s. Erläut. zu Lehrs. 55, T. III) und diejenigen ganz besonders haßt, die wegen ihrer Tüchtigkeit hoch gepriesen werden; daß ferner sein Haß nicht leicht durch Liebe oder Wohltat besiegt wird (s. Erläut. zu Lehrs. 41, T. III); und daß er allein an der Nähe derjenigen Gefallen findet, die seiner schwachen Seele willfährig sind und ihn aus einem Toren zu einem Narren machen.

Obgleich nun Kleinmut und Hochmut einander entgegengesetzt sind, so steht doch der Kleinmütige dem Hochmütigen recht nahe. Denn, da seine Traurigkeit daraus entspringt, daß er sein Unvermögen nach dem Vermögen oder der Tüchtigkeit anderer beurteilt, so wird seine Traurigkeit gemildert werden, d. h. er wird sich freuen, wenn seine Vorstellung sich mit der Betrachtung fremder Fehler befaßt — woher das Sprichwort: Trost für Elende ist es, Genossen im Elend zu haben —, und er wird umgekehrt sich um so mehr betrüben, je niedriger er zu stehen glaubt als die übrigen. Daher kommt es, daß niemand mehr zum Neide hinneigt als die Kleinmütigen, daß gerade sie am meisten das Tun der Menschen zu beobachten suchen, mehr um zu nörgeln als um zu bessern, und daß sie endlich nur den Kleinmut loben und seiner sich rühmen — jedoch so, daß sie gleichwohl den Schein des Kleinmuts wahren. Das folgt aus diesem Affekte so notwendig, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind.

Ich bemerkte schon, daß ich diese und ähnliche Affekte als schlechte bezeichne, soweit ich den menschlichen Nutzen allein ins Auge fasse. Die Naturgesetze allerdings richten sich nach der allgemeinen Naturordnung, von welcher der Mensch ein Teil ist. Daran wollte ich hier im Vorbeigehen erinnern, damit nicht etwa jemand glaubt, ich hätte hier die Fehler und törichten Handlungen der Menschen herzählen und nicht vielmehr die Natur und die Eigenschaften der Dinge darlegen wollen. Denn, wie ich in der Vorrede zum dritten Teil sagte, sehe ich die menschlichen Affekte und ihre Eigenschaften ganz wie alle übrigen Naturdinge an. Und sicherlich zeigen die menschlichen Affekte das Vermögen und die Kunst, wenn nicht des Menschen, so doch der Natur nicht minder an als vieles andere, das wir bewundern, und an dessen Betrachtung wir uns ergötzen. — Doch ich fahre fort, über die Affekte das anzuführen, was den Menschen zum Nutzen und was ihnen zum Schaden dient.

Achtundfünfzigster Lehrsatz.

Ruhm [Ehre] widerstreitet nicht der Vernunft, sondern kann aus ihr entspringen.

Beweis.

Dies erhellt aus der 30. Begriffsbest. der Affekte und aus der Begriffsbest. des Ehrbaren, die man nachsehe in Erläut. 1 zu Lehrs. 37 d. Ts.

Erläuterung.

Der sogenannte eitle Ruhm ist eine Zufriedenheit mit sich selbst, die bloß durch die Meinung der großen Menge genährt wird; bei ihrem Schwinden hört auch die Zufriedenheit auf, d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 52 d. Ts.) das höchste Gut, das ein jeder liebt. Daher kommt es, daß, wer sich der Meinung der Menge rühmt, in täglicher Sorge ängstlich sich müht, tätig ist, Versuche anstellt, um seinen Ruf zu erhalten. Denn die große Menge ist veränderlich und unbeständig, und bald schwindet der Ruf dahin, wenn er nicht bewahrt wird; ja, weil alle den Beifall der großen Menge gern erhaschen möchten, verdrängt leicht der eine den Ruf des anderen; woraus dann, da doch um das vermeintlich höchste Gut gestritten wird, eine ungeheuere Gier entsteht, sich gegenseitig auf jegliche Weise zu unterdrücken, und wer schließlich als Sieger hervorgeht, verdankt seinen Ruhm mehr dem Umstande, daß er einem anderen geschadet, als daß er sich selbst genützt hat. Es ist also der Ruhm oder diese Zufriedenheit tatsächlich eitel, weil sie ja gar keine ist.

Was über die Scham zu bemerken, läßt sich leicht daraus entnehmen, was wir über die Barmherzigkeit und die Reue gesagt haben. Ich füge nur noch hinzu, daß wie das Mitleid so auch die Scham, wenngleich keine Tugend, so doch gut ist, sofern sie bezeugt, daß dem Menschen, der da

Scham empfindet, das Verlangen innewohnt, ehrbar zu leben; — gleichwie der Schmerz insofern gut heißt, als er ein Zeichen dafür ist, daß der verletzte Körperteil noch nicht abgestorben ist. Obwohl also ein Mensch, der sich einer Handlung schämt, in Wahrheit traurig ist, so ist er doch vollkommener als der Schamlose, dem der Wunsch, ehrbar zu leben, abgeht.

Das ist es, was ich über die Affekte der Freude und Traurigkeit auszuführen mir vorgenommen hatte. — Was nun die Begierden betrifft, so sind sie eben gut oder schlecht, je nachdem sie aus guten oder schlechten Affekten hervorgehen. Doch sind sie alle, sofern sie aus Affekten, die Leiden [Leidenschaften] sind, in uns erzeugt werden, in Wahrheit blind (wie aus dem in Erläut. zu Lehrs. 44 d. Ts. Gesagten leicht zu entnehmen), und sie wären von keinerlei Nutzen, wenn die Menschen leicht dahin gebracht werden könnten, nach dem bloßen Gebote der Vernunft zu leben, — wie ich gleich in kürze dartun will.

Neunundfünfzigster Lehrsatz.

Zu allen Handlungen, zu denen wir durch einen Affekt, der ein Leiden ist, bestimmt werden, können wir auch ohne ihn durch die Vernunft bestimmt werden.

Beweis.

Aus Vernunft handeln ist nichts anderes (nach Lehrs. 3 und Begriffsbest. 2, T. III) als dasjenige tun, was aus der Notwendigkeit unserer Natur — diese an sich allein betrachtet — folgt. Nun ist Traurigkeit insofern schlecht, als sie dieses Tätigkeitsvermögen vermindert oder hemmt (nach Lehrs. 41 d. Ts.); folglich können wir aus diesem Affekte zu keiner Handlung bestimmt werden, die wir nicht auch verrichten könnten, wenn wir von der Vernunft geleitet würden. Außerdem ist Freude nur insofern schlecht, als sie die Fähigkeit des Menschen zum Handeln beeinträchtigt (nach Lehrs. 41 und 43 d. Ts.); daher können wir auch insofern zu keiner Handlung bestimmt werden, die wir nicht auch zu tun vermöchten, wenn uns die Vernunft leiten würde. Endlich, sofern Freude gut ist, insofern stimmt sie mit der Vernunft überein (denn sie besteht ja darin, daß des Menschen Tätigkeitsvermögen vermehrt oder gefördert wird); und sie ist ein leidender Zustand nur, sofern des Menschen Tätigkeitsvermögen durch sie nicht bis zu dem Grade erhöht wird, daß er sich und seine Handlungen vollentsprechend begreift (nach Lehrs. 3, T. III nebst dessen Erläut.). Wenn darum der von Freude erregte Mensch zu solcher Vollkommenheit gebracht würde, daß er sich und seine Handlungen vollentsprechend begriffe, so wäre er zu denselben Handlungen befähigt — ja sogar noch mehr befähigt, zu welchen er jetzt durch die Affekte, welche passive Zustände [Leidenschaften] sind, bestimmt wird. Alle Affekte nun beziehen sich auf Freude, Traurigkeit oder Begierde (s. die Erklärung zur 4. Begriffsbest. der Affekte) und die Begierde ist (nach der 1. Begriffsbest. der Affekte) nichts anderes als das Tätigkeitsvermögen selbst; folglich können wir zu allen Handlungen, zu denen wir durch einen Affekt, der ein leidender Zustand ist, bestimmt werden, auch ohne ihn durch die bloße Vernunft hingeführt werden. — W. z. b. w.

Anderer Beweis.

Jede Handlung heißt insofern schlecht, als sie daraus entspringt, daß wir von Haß oder irgend einem schlechten Affekte erregt sind (s. Folges. 1 zu Lehrs. 45 d. Ts.). Aber keine Handlung, für sich allein betrachtet, ist gut oder schlecht (wie wir in der Vorrede d. Ts. gezeigt haben), vielmehr ist ein und dieselbe Handlung bald gut, bald schlecht; folglich können wir zu derselben Handlung, die jetzt schlecht ist oder aus irgend einem schlechten Affekte entspringt, auch durch die Vernunft hingeführt werden. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Ein Beispiel soll das klarer machen. Die Handlung des Schlagens ist, physisch betrachtet, und sofern wir dabei nur ins Auge fassen, daß der Mensch den Arm hebt, die Hand ballt und den ganzen Arm kräftig abwärts bewegt, eine Tüchtigkeit, die aus dem Bau des menschlichen Körpers verständlich ist. Wird also ein Mensch von Zorn oder Haß bestimmt, die Hand zu ballen oder den Arm zu bewegen, so geschieht dies (wie ich im zweiten Teile gezeigt habe), weil ein und dieselbe Handlung mit allerlei Vorstellungsbildern von Dingen verbunden sein kann; und darum

können wir sowohl durch Vorstellungsbilder von Dingen, die wir verworren, als auch durch solche, die wir klar und deutlich denken, zu ein und derselben Handlung bestimmt werden. Es ist also offenbar, daß keine Begierde, die aus einem Affekte, der ein Leiden ist, entspringt, von irgend einem Nutzen wäre, sobald die Menschen von der Vernunft geleitet werden könnten.

Sehen wir nunmehr zu, warum eine Begierde, die aus einem Affekt, der ein Leiden ist, entspringt, von uns als blind bezeichnet wird.

Sechzigster Lehrsatz.

Eine Begierde, die aus einer Freude oder Traurigkeit entspringt, die einen oder einige, nicht alle, Teile des Körpers angeht, hat keine Beziehung auf den Nutzen des ganzen Menschen.

Beweis.

Gesetzt z. B., der Körperteil A werde durch die Kraft irgend einer äußeren Ursache so gestärkt, daß er den anderen überlegen ist (nach Lehrs. 6 d. Ts.), so wird dieser Teil seine Kräfte nicht deshalb aufzugeben streben, damit die übrigen Körperteile ihre Funktion verrichten können; er müßte denn eine Kraft oder ein Vermögen besitzen, seine Kräfte aufzugeben, was (nach Lehrs. 6, T. III) ungereimt wäre. Es wird also jener Teil und infolgedessen (nach Lehrs. 7 und 12, T. III) auch der Geist bestrebt sein, jenen Zustand zu erhalten; demnach hat die Begierde, welche aus einem derartigen Affekte der Freude entspringt, keine Beziehung zum Ganzen. Wird umgekehrt angenommen, der Teil A werde so gehemmt, daß die anderen das Übergewicht bekommen, so wird auf dieselbe Weise bewiesen, daß auch die Begierde, die aus der Traurigkeit entspringt, keine Beziehung aufs Ganze habe. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Da nun die Freude meistenteils (nach Erläut. zu Lehrs. 44 d. Ts.) bloß einen Körperteil angeht, so begehren wir demnach zumeist unser Sein zu bewahren ohne Rücksichtnahme auf unseren gesamten Gesundheitszustand; wozu noch kommt, daß die Begierden, von denen wir hauptsächlich erfaßt werden (nach Folges. zu Lehrs. 9 d. Ts.), nur die Gegenwart, nicht auch die Zukunft in Rechnung ziehen.

Einundsechzigster Lehrsatz.

Eine Begierde, die aus der Vernunft entspringt, kann kein Übermaß haben.

Beweis.

Die Begierde (nach der 1. Begriffsbest. der Affekte), an sich betrachtet, ist des Menschen Wesen selbst, sofern es als auf irgend eine Weise zum Handeln bestimmt gedacht wird; daher ist eine Begierde, die aus der Vernunft entspringt, d. h. (nach Lehrs. 3, T. III) die in uns entsteht, sofern wir tätig [nicht leidend] sind, des Menschen Wesen oder Natur selbst, soweit diese gedacht wird als bestimmt, dasjenige zu tun, was aus dem Wesen des Menschen allein vollentsprechend verstanden wird (nach Begriffsbest. 2, T. III). Könnte also diese Begierde ein Übermaß haben, so könnte folglich die menschliche Natur, an sich allein betrachtet, über sich selbst hinausgehen oder mehr vermögen, als sie vermag, was ein offenbarer Widerspruch ist: und deshalb kann diese Begierde kein Übermaß haben. — W. z. b. w.

Zweiundsechzigster Lehrsatz.

Sofern der Geist die Dinge nach der Anweisung der Vernunft begreift, wird er in gleicher Weise angeregt, mag die Idee nun die eines zukünftigen oder eines vergangenen oder eines gegenwärtigen Dinges sein.

Beweis.

Was immer der Geist unter der Leitung der Vernunft begreift, das begreift er alles unter demselben Gesichtswinkel der Ewigkeit oder der Notwendigkeit (nach Folges. 2 zu Lehrs. 44, T. II), und er hat über alles dieselbe Gewißheit (nach Lehrs. 43, T. II und dessen Erläut.). Mag daher die Idee die eines zukünftigen oder vergangenen oder gegenwärtigen Dinges sein, so begreift der Geist das Ding mit derselben Notwendigkeit und hat darüber dieselbe Gewißheit; und die Idee wird, ob sie nun die eines zukünftigen oder vergangenen oder gegenwärtigen Dinges sei, dennoch gleich wahr sein (nach Begriffsbest. 41, T. II), d. h. sie wird dennoch immer dieselben Eigen-

schaften einer vollentsprechenden Idee haben; und mithin wird der Geist, sofern er die Dinge nach dem Gebote der Vernunft begreift, in gleicher Weise angeregt, ob nun die Idee die eines zukünftigen oder eines vergangenen oder eines gegenwärtigen Dinges ist. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Wenn wir von der Dauer der Dinge eine vollentsprechende Erkenntnis haben und die Zeit ihrer Existenz durch die Vernunft bestimmen könnten, so würden wir die zukünftigen mit dem gleichen Affekte wie die gegenwärtigen betrachten, und der Geist würde ein Gut, das er als ein zukünftiges begreift, ebenso wie ein gegenwärtiges anstreben, und folglich ein geringeres gegenwärtiges um eines größeren zukünftigen Gutes willen unbeachtet lassen und etwas, was in der Gegenwart gut, aber Ursache irgend eines zukünftigen Übels ist, keineswegs erstreben — wie wir sogleich beweisen werden. Allein wir können von der Dauer der Dinge (nach Lehrs. 31, T. II) nur eine sehr wenig entsprechende Erkenntnis haben, und bestimmen die Zeitdauer ihrer Existenz (nach Erläut. zu Lehrs. 44, T. II) durch das bloße Vorstellungsvermögen, welches durch das Vorstellungsbild eines gegenwärtigen Dinges nicht in gleichem Maße erregt wird wie durch das eines zukünftigen. Daher kommt es, daß die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten, wie wir sie haben, nur eine abstrakte oder allgemeine ist, und daß das Urteil, das wir über die Ordnung und den ursächlichen Zusammenhang der Dinge bilden, um bestimmen zu können, was in der Gegenwart für uns gut oder schlecht sei, mehr unsere bloße Vorstellung denn die Wirklichkeit wiedergibt. Und darum ist es kein Wunder, wenn die Begierde, die aus der Erkenntnis des Guten und Schlechten, sofern sie Zukünftiges voraussieht, entspringt, gar leicht durch die Begierde nach Dingen, die in der Gegenwart verlockend sind, eingeschränkt werden kann — worüber man den 16. Lehrs. dieses Teiles nachsehen möge.

Dreiundsechzigster Lehrsatz.

Wer von der Furcht geleitet wird und das Gute tut, um ein Übel zu vermeiden, der wird nicht von der Vernunft geleitet.

Beweis.

Alle Affekte, die den Geist angehen, sofern er tätig ist, d. h. (nach Lehrs. 3, T. III) die sich auf die Vernunft beziehen, sind keine anderen als die Affekte der Freude und der Begierde (nach Lehrs. 59, T. III); somit steht (nach der 13. Begriffsbest. der Affekte), wer von der Furcht geleitet wird und das Gute aus Angst vor einem Übel tut, nicht unter Leitung der Vernunft. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Die Abergläubischen, die sich besser darauf verstehen, Fehler zu tadeln, als Tugenden [Tüchtigkeiten] zu lehren, und die die Menschen nicht durch Vernunft zu leiten, sondern durch Furcht so im Zaume zu halten suchen, daß sie mehr das Übel fliehen als die Tugenden lieben, bezwecken nichts weiter, als die anderen ebenso kläglich zu machen, wie sie selbst sind; und deshalb ist es nicht verwunderlich, daß sie den Menschen meist lästig und verhaßt werden.

Folgesatz.

Kraft der Begierde, die aus der Vernunft entspringt, folgen wir unmittelbar dem Guten und fliehen wir mittelbar das Schlechte [Böse].

Beweis.

Denn die Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, kann nur aus einem Affekte der Freude entspringen, die kein leidender Zustand ist (nach Lehrs. 59, T. III), d. h. aus einer Freude, die kein Übermaß haben kann (nach Lehrs. 61 d. Ts.), nicht aber aus der Traurigkeit; und demnach entspringt diese Begierde (nach Lehrs. 8 d. Ts.) aus der Erkenntnis des Guten, nicht aus der des Schlechten. Also erstreben wir nach Anleitung der Vernunft das Gute unmittelbar und fliehen das Schlechte nur insofern. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Diese Folgerung möge klarwerden an dem Beispiel des Gesunden und Kranken. Der Kranke schluckt hinunter, was ihm zuwider ist, aus Furcht vor dem Tode; der Gesunde hingegen erfreut sich an der Speise und genießt so sein Leben besser, als wenn er den Tod fürchtete und ihn unmittelbar zu vermeiden suchte. — So wird der Richter, der nicht aus Haß oder Zorn usw., sondern

allein aus Liebe zum öffentlichen Wohl einen Schuldigen zum Tode verurteilt, lediglich von der Vernunft geleitet.

Vierundsechzigster Lehrsatz.

Die Erkenntnis des Schlechten ist eine nichtentsprechende Erkenntnis.

Beweis.

Die Erkenntnis des Schlechten ist (nach Lehrs. 8 d. Ts.) die Traurigkeit selbst, sofern wir uns ihrer bewußt sind. Traurigkeit aber ist Übergang zu geringerer Vollkommenheit (nach der 3. Begriffsbest. der Affekte), welche infolgedessen aus dem Wesen des Menschen selbst nicht verstanden werden kann (nach Lehrs. 6 und 7, T. III); und mithin ist sie (nach Begriffsbest. 2, T. III) ein Leiden, das (nach Lehrs. 3, T. III) von nichtentsprechenden Ideen abhängt. Folglich ist (nach Lehrs. 29, T. II) ihre Erkenntnis, nämlich die Erkenntnis des Schlechten, eine nichtentsprechende.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß der menschliche Geist, wenn er nur vollentsprechende Ideen hätte, keinen Begriff vom Schlechten bilden würde.

Fünfundsechzigster Lehrsatz.

Nach Anleitung der Vernunft werden wir von zwei Gütern das größere und von zwei Übeln das geringere wählen.

Beweis.

Ein Gut, das uns hindert, ein größeres Gut zu genießen, ist in Wahrheit ein Übel; denn schlecht und gut heißen die Dinge (wie ich in der Vorrede dieses Teiles gezeigt) soweit wir sie miteinander vergleichen, und das geringere Übel ist (aus demselben Grunde) in Wahrheit ein Gut. Darum werden wir (nach Folges. zum vor. Lehrs.) nach Anleitung der Vernunft nur das größere Gut und das geringere Übel anstreben oder wählen. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Wir werden nach Anleitung der Vernunft ein geringeres Übel um eines größeren Gutes willen wählen und auf ein kleineres Gut, das Ursache eines größeren Übels ist, verzichten. Denn das Übel, das hier ein geringeres genannt wird, ist in Wahrheit ein Gut, und das Gut umgekehrt ein Übel; daher (nach Folges. zu Lehrs. 63 d. Ts.) werden wir jenes erstreben und auf dieses verzichten.

Sechsundsechzigster Lehrsatz.

Unter Anleitung der Vernunft werden wir ein größeres zukünftiges Gut einem geringeren gegenwärtigen und ein gegenwärtiges geringeres Übel einem größeren zukünftigen vorziehen.

Beweis.

Wenn der Geist von einem zukünftigen Dinge eine vollentsprechende Erkenntnis haben könnte, so würde er gegen ein zukünftiges Ding von demselben Affekte erregt werden wie gegen ein gegenwärtiges (nach Lehrs. 62 d. Ts.); sofern wir daher die Vernunft selbst ins Auge fassen, — wie wir in diesem Lehrsatze unserer Annahme nach tun —, bleibt es sich gleich, ob das größere Gut oder Übel als zukünftig oder als gegenwärtig vorausgesetzt wird; daher werden wir (nach Lehrs. 65 d. Ts.) ein größeres zukünftiges Gut einem geringeren gegenwärtigen, usw., vorziehen. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Unter Anleitung der Vernunft werden wir ein gegenwärtiges geringeres Übel, das die Ursache eines größeren zukünftigen Gutes ist, anstreben und auf ein geringeres gegenwärtiges Gut verzichten, das die Ursache eines zukünftigen größeren Übels ist. — Dieser Folges. verhält sich zum vor. Lehrs. wie der Folges. zu Lehrs. 65 zum Lehrs. 65.

Erläuterung.

Vergleichen wir nun das Vorstehende mit dem, was wir in diesem Teile bis zum Lehrs. 18 über die Kräfte der Affekte dargelegt haben, so werden wir leicht einsehen worin der Unterschied besteht zwischen einem Menschen, der nur vom Affekte oder einer Meinung, und einem Menschen, der von der Vernunft geleitet wird. Jener nämlich tut — er mag wollen oder nicht — das, worüber er sich in der größten Unkenntnis befindet; dieser dagegen richtet sich in allem nur nach sich selbst und tut nur dasjenige, was er als das Wichtigste im Leben erkannt hat, und was er deshalb am meisten begehrt. Darum nenne ich jenen einen Knecht, diesen aber einen Freien, über dessen Gesinnung und Lebensart ich noch einiges anfügen möchte.

Siebenundsechzigster Lehrsatz.

Der freie Mensch denkt über nichts weniger nach als über den Tod: seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern über das Leben.

Beweis.

Der freie Mensch, d. h. der, welcher lediglich nach der Anweisung der Vernunft lebt, wird nicht von der Todesfurcht geleitet (nach Lehrs. 63 d. Ts.), sondern er begehrt das Gute unmittelbar (nach Folges. zu demselben Lehrs.), d. h. (nach Lehrs. 24 d. Ts.) er begehrt zu handeln, zu leben, sein Sein zu erhalten auf Grundlage des Suchens nach dem eigenen Nutzen. Und somit denkt er über nichts weniger nach als über den Tod, vielmehr ist seine Weisheit ein Nachsinnen über das Leben. — W. z. b. w.

Achtundsechzigster Lehrsatz.

Wenn die Menschen als Freie geboren würden, so würden sie die Begriffe: gut und schlecht [böse] nicht bilden, und zwar so lange nicht, als sie frei blieben.

Beweis.

Ich habe denjenigen frei genannt, der von der Vernunft allein geleitet wird; wer also als freier Mensch geboren wird und frei bleibt, hat nur vollentsprechende Ideen und kann somit keinen Begriff von schlecht haben (nach Folges. zu Lehrs. 64 d. Ts); und folglich — da gut und schlecht in Wechselbeziehung stehende Begriffe sind — auch keinen von gut. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Daß die Voraussetzung dieses Satzes unrichtig ist und nur begriffen werden kann, sofern wir die menschliche Natur allein oder vielmehr Gott ins Auge fassen, — nicht sofern er unendlich, sondern sofern er die Ursache ist, daß der Mensch existiert —, das erhellt aus dem 4. Lehrs. d. Ts.

Dieses nun und anderes, was wir bereits bewiesen haben, scheint Mose in der Geschichte vom ersten Menschen anzudeuten. Dort wird nämlich keine andere Macht Gottes gedacht als die, mit der er den Menschen geschaffen hat, d. h. die Macht, womit er allein für den Nutzen des Menschen gesorgt hat; und insofern wird erzählt, Gott habe dem freien Menschen verboten, vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, und daß der Mensch, sobald er davon äße, sogleich viel mehr den Tod fürchten als zu leben begehren würde. Ferner, der Mann habe, als er das seiner Natur völlig entsprechende Weib gefunden, erkannt, daß es in der Natur nichts geben könne, was ihm nützlicher wäre als sie; daß er aber, nachdem er die Tiere sich ähnlich geglaubt, sogleich angefangen habe, ihre Affekte nachzuahmen (s. Lehrs. 27, T. III), und seine Freiheit zu verlieren, welche die Patriarchen nachher wiedererlangten, geleitet vom Geiste Christi, d. h. von der Idee Gottes, von der allein es abhängt, daß der Mensch frei ist, und das Gute, das er für sich begehrt, auch für die übrigen Menschen wünscht — wie ich oben (Lehrs. 37 d. Ts.) bewiesen habe.

Neunundsechzigster Lehrsatz.

Die Tüchtigkeit des freien Menschen zeigt sich gleich groß in der Vermeidung wie in der Überwindung von Gefahren.

Beweis.

Ein Affekt kann gehemmt oder aufgehoben werden nur durch einen entgegengesetzten und stärkeren Affekt, als der zu hemmende ist (nach Lehrs. 7. d. Ts). Aber Tollkühnheit und Furcht sind Affekte, die als gleich groß gedacht werden können (nach Lehrs. 5 und 3 d. Ts.): es wird mithin eine gleichgroße Tugend oder Seelenstärke (deren Begriffsbest. s. in Erläut. zu Lehrsatz 59, T. III) erfordert, um die Kühnheit wie um die Furcht einzuschränken; d. h. (nach der 40. und 41. der Begriffsbest. der Affekte) der freie Mensch vermeidet mit derselben Tüchtigkeit der Seele die Gefahren, mit der er sie zu überwinden sucht. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Bei einem freien Menschen ist daher die rechtzeitige Flucht ein Zeichen ebenso großer Willenskraft wie der Kampf, oder: der freie Mensch erwählt mit derselben Willenskraft oder Geistesgegenwart wie den Kampf so die Flucht.

Erläuterung.

Was Willenskraft ist, oder was ich darunter verstehe, habe ich in der Erläuterung zu Lehrs. 59, T. III auseinander-

gesetzt. Unter Gefahr aber verstehe ich alles dasjenige, was Ursache irgend eines Übels, wie der Traurigkeit, des Hasses, der Zwietracht usw. sein kann.

Siebzigster Lehrsatz.

Der freie Mensch, der unter Unwissenden lebt, ist bemüht, deren Wohltaten, soviel er kann, auszuweichen.

Beweis.

Ein jeder beurteilt nach seiner Sinnesweise, was gut sei (s. Erläut. zu Lehrs. 39, T. III.); der Unwissende also, der jemandem eine Wohltat erwiesen hat, wird diese nach seiner Sinnesweise einschätzen, und wenn er sieht, daß sie von dem Empfänger geringer geschätzt wird, so wird er sich betrüben (nach Lehrs. 42, T. III). Nun ist gewiß der freie Mensch bemüht, die übrigen Menschen sich in Freundschaft zu verbinden (nach Lehrs. 37 d. Ts.), nicht aber ihnen ihre Wohltaten mit solchen zu vergelten, die sie nach ihrem Affekte als gleichwertig veranschlagen, sondern sich und die anderen nach dem freien Urteil der Vernunft zu leiten und nur das zu tun, was er selbst als das Wichtigste erkannt hat: folglich wird der freie Mensch, um nicht den Unwissenden verhaßt zu sein, und um nicht dem Triebe jener, sondern lediglich der Vernunft zu gehorchen, ihren Wohltaten soviel er kann auszuweichen suchen. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Ich sage „soviel er kann". Denn, wenn es auch unwissende Menschen sind, so sind sie immerhin Menschen, die in Notfällen menschliche Hilfe — die doch die wertvollste ist — leisten können; und darum kommt es oft vor, daß wir nicht umhin können, eine Wohltat von ihnen anzunehmen und folglich ihnen wiederum nach ihrem Sinne dankbar zu sein. Dazu kommt noch, daß auch beim Ablehnen von Wohltaten Vorsicht geboten ist, damit wir nicht den Schein erwecken, als ob wir die Betreffenden verachteten oder aus Geiz die Gegenleistung scheuten und so durch eben dasjenige, wodurch wir ihren Haß zu vermeiden suchen, ihren Unwillen hervorrufen. Deswegen ist beim Ablehnen von Wohltaten auf das Nützliche und Schickliche Rücksicht zu nehmen.

Einundsiebzigster Lehrsatz.

Nur freie Menschen sind gegeneinander recht dankbar.

Beweis.

Nur freie Menschen sind einander vollkommen nützlich, verbinden sich einander durch die festesten Bande der Freundschaft (nach Lehrs. 35 d. Ts. und dessen erstem Folges.) und streben mit gleichem Liebeseifer einander wohlzutun (nach Lehrsatz 37 d. Ts.); folglich sind (nach der 34. Begriffsbest. der Affekte) nur die freien Menschen gegeneinander recht dankbar. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Die Dankbarkeit, wie die Menschen, die von blinder Begierde geleitet werden, sie einander erweisen, ist zumeist eher ein Handelsgeschäft oder ein Köder, denn Dankbarkeit. — Undankbarkeit sodann ist kein Affekt. Doch ist Undankbarkeit schändlich, weil sie meist einen in Haß, Zorn, Hochmut oder Geiz usw. befangenen Menschen kennzeichnet. Denn, wer aus Torheit Geschenke nicht zu vergelten weiß, ist nicht undankbar, und noch viel weniger, wer durch die Geschenke einer Buhlerin sich nicht bewegen läßt, ihren Lüsten dienstbar zu sein, oder diejenigen eines Diebes, dessen Diebstähle zu verhehlen und dergl. Denn ein solcher zeigt gerade im Gegenteil einen standhaften Sinn, der sich durch keine Geschenke bestechen läßt, sich selbst oder das gemeine Wohl zu schädigen.

Zweiundsiebzigster Lehrsatz.

Der freie Mensch handelt niemals arglistig, sondern immer redlich.

Beweis.

Täte der freie Mensch, sofern er frei ist, etwas aus Arglist, so würde er es nach dem Gebote der Vernunft tun — denn nur insofern nennen wir ihn frei. Arglistig handeln wäre demnach eine Tugend (nach Lehrs. 24 d. Ts.), und folglich wäre es (nach demselben Lehrs.) für einen jeden zur Erhaltung seines Seins geraten, arglistig zu handeln, d. h. (wie sich von selbst versteht) es wäre den Menschen zu empfehlen, bloß in Worten übereinzustimmen, in der Sache aber einander entgegen zu sein, was (nach Folges. zu Lehrs. 31 d. Ts.) wider-

sinnig ist. Also handelt der freie Mensch usf. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Frägt man nun: Wie, wenn ein Mensch aus einer vorhandenen Todesgefahr durch Treulosigkeit sich retten könnte, rät dann nicht die Rücksicht auf die Selbsterhaltung unbedingt, treulos zu sein? so ist in gleicher Weise zu antworten: Wenn die Vernunft dies riete, so riete sie es folglich allen Menschen, und mithin riete die Vernunft den Menschen unbedingt nichts anderes, als betrügerisch Verträge zur Vereinigung ihrer Kräfte und zur Beobachtung gemeinsamen Rechtes zu schließen, d. h. also, sie riete ihnen zu beschließen, daß sie in Wahrheit kein gemeinsames Recht haben sollten — was widersinnig ist.

Dreiundsiebzigster Lehrsatz.

Der von der Vernunft geleitete Mensch ist freier in einem Staate, wo er nach gemeinsamem Beschlusse lebt, als in der Einsamkeit, wo er nur sich selbst gehorcht.

Beweis.

Der von der Vernunft geleitete Mensch wird nicht durch Furcht zum Gehorsam gebracht (nach Lehrs. 63 d. Ts.), sondern sofern er sein Sein nach dem Gebote der Vernunft zu erhalten strebt, d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 66 d. Ts.) sofern er frei zu leben trachtet, sucht er Rücksicht zu nehmen auf das gemeinschaftliche Leben und den gemeinsamen Nutzen (nach Lehrsatz 37 d. Ts.) und daher (wie in Erläut. 2 zu Lehrs. 37 d. Ts. gezeigt worden) nach den gemeinsamen Beschlüssen des Staates zu leben. Es wünscht also der von der Vernunft geleitete Mensch die gemeinschaftlichen Rechte des Staates aufrechtzuerhalten, um desto freier zu leben. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Dies und ähnliches, was wir über die wahre Freiheit des Menschen dargelegt haben, bezieht sich auf die Geisteskraft, d. h. (nach Erläut. zu Lehrs. 59, T. III) auf die Willensstärke und den Edelsinn. Ich halte es aber nicht der Mühe wert, alle Eigenschaften der Geisteskraft hier einzeln aufzuführen, und noch viel weniger, zu beweisen, daß der geisteskräftige Mann niemanden haßt, niemandem zürnt, niemanden beneidet, über niemanden sich entrüstet, niemanden verachtet und nicht im geringsten hochmütig ist. Denn dies und alles, was zum wahren Leben und zur Religion gehört, läßt sich leicht aus den Lehrs. 37 und 46 d. Ts. erhärten, wonach nämlich der Haß durch Liebe zu besiegen ist, und ein jeglicher, den die Vernunft leitet, wünscht, daß das Gute, das er für sich verlangt, auch den übrigen zuteil werde. Wozu noch kommt, was ich in Erläut. zu Lehrsatz 50 d. Ts. und an anderen Stellen bemerkt habe, daß nämlich der geisteskräftige Mann vor allem im Auge behält, daß alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt, und daher alles, was er sich als lästig und schlecht denkt, sowie alles, was als verrucht, entsetzlich, ungerecht und schimpflich erscheint, darauf zurückzuführen ist, daß er die Dinge selbst ungeordnet, verstümmelt und verworren begreift. Eben deshalb strebt er vor allem, die Dinge so zu begreifen, wie sie an sich sind, und die Hindernisse der wahren Erkenntnis zu entfernen, als da sind: Haß, Zorn, Neid, Spott, Hochmut und anderes der Art, was wir im vorhergehenden angeführt haben. Und daher strebt er, wie gesagt, soviel er kann, gut zu handeln und frohen Muts zu sein. — Wie weit aber die menschliche Tugend ausreiche, um dahin zu gelangen, und was sie vermag, will ich im nächsten Teile nachweisen.

Anhang.

Was ich in diesem Teile über die rechte Lebensweise vorgetragen habe, ist nicht so geordnet, daß eine bequeme Übersicht möglich wäre. Es ist da und dort verstreut bewiesen worden, je nachdem ich das eine aus dem anderen am besten abzuleiten vermochte. Deshalb will ich es hier zusammenfassen und in einzelne Hauptsätze bringen:

1.

Alle unsere Bestrebungen oder Begierden folgen aus der Notwendigkeit unserer Natur derart, daß sie entweder aus ihr allein, als aus ihrer nächsten Ursache, verstanden werden können, oder sofern wir ein Teil der Natur sind, der für sich allein ohne andere Einzelwesen nicht vollentsprechend begriffen werden kann.

2.

Begierden, die aus unserer Natur derart folgen, daß sie aus ihr allein verstanden werden können, sind solche, die sich auf den Geist beziehen, sofern dieser als aus vollentsprechenden Ideen bestehend gedacht wird. Die übrigen Begierden beziehen sich auf den Geist nur so weit, als er die Dinge nichtentsprechend begreift und als ihre Kraft und ihr Wachstum nicht durch das menschliche Vermögen erklärt werden kann, sondern durch das Vermögen der Dinge außer uns erklärt werden muß; und deshalb heißen jene mit Recht Handlungen, diese dagegen Leiden [passive Zustände].

3.

Unsere Handlungen, d. h. jene Begierden, die durch des Menschen Vermögen oder Vernunft erklärt werden, sind immer gut; die anderen dagegen können sowohl gut als auch schlecht sein.

4.

Es ist daher im Leben vor allem nützlich, den Verstand oder die Vernunft soviel wir können zu vervollkommnen, und einzig hierin besteht des Menschen höchstes Glück oder die Glückseligkeit; denn Glückseligkeit ist nichts anderes als die Seelenruhe, die aus der intuitiven [in sich selbst klaren, schauenden] Gotteserkenntnis entspringt. Den Verstand vervollkommnen ist aber auch wieder nichts anderes, als Gott und Gottes Attribute und Handlungen, die aus der Notwendigkeit seiner Natur folgen, erkennen. Demnach ist das letzte Ziel des von der Vernunft geleiteten Menschen, d. h. sein höchstes Begehren, durch das er jedes andere zu lenken bemüht ist, dasjenige, das ihn dazu bringt, sich und alle Dinge, die in den Bereich seines Erkennens fallen mögen, vollentsprechend zu begreifen.

5.

Darum gibt es kein vernünftiges Leben ohne Erkenntnis; und die Dinge sind nur insofern gut, als sie den Menschen fördern, das Geistesleben, das durch Erkenntnis erklärt [definiert] wird, zu genießen. Was dagegen den Menschen hindert, seine Vernunft zu vervollkommnen und ein vernünftiges Leben zu genießen, das allein nennen wir schlecht.

6.

Weil aber alles, wovon der Mensch die wirkende Ursache, notwendig gut ist, so kann folglich dem Menschen kein Übel zustoßen, es sei denn von äußeren Ursachen: sofern er nämlich ein Teil der ganzen Natur ist, deren Gesetzen die menschliche Natur zu gehorchen hat, und der er auf fast unendlich viele Weisen sich anzupassen genötigt wird.

7.

Auch ist es unmöglich, daß der Mensch kein Teil der Natur sei, und daß er ihrer gemeinsamen Ordnung nicht zu folgen hätte. Lebt nun der Mensch unter solchen Einzelwesen, die mit seiner eigenen Natur übereinstimmen, so wird eben dadurch sein Tätigkeitsvermögen gefördert und genährt. Befindet er sich dagegen unter solchen, die mit seiner Natur sehr wenig übereinstimmen, so wird er kaum ohne große Veränderung seiner selbst sich ihnen anpassen können.

8.

Jegliches in der Natur der Dinge, was wir als schlecht oder als unserem Dasein und dem Genusse eines vernünftigen Lebens hinderlich beurteilen, das dürfen wir durch die Mittel, welche uns die sichersten dünken, von uns fernhalten; und umgekehrt dürfen wir jegliches, was wir als gut oder nützlich zur Erhaltung unseres Seins und zum Genusse eines vernünftigen Lebens einschätzen, zu unserem Nutzen verwenden und auf jede beliebige Weise gebrauchen. Überhaupt ist einem jeden nach dem höchsten Rechte der Natur erlaubt, zu tun, was ihm nach seiner Überzeugung zum Nutzen [zum Vorteil] gereicht.

9.

Nichts kann mehr mit der Natur eines Dinges übereinstimmen als die übrigen Einzelwesen der gleichen Art; und mithin gibt es (nach 7) nichts, was für den Menschen zur Erhaltung seines Seins und zum Genusse eines vernünftigen Lebens nützlicher wäre, als ein von der Vernunft geleiteter Mensch. — Da wir ferner unter den Einzeldingen keines kennen, das vorzüglicher wäre als ein von der Vernunft geleiteter Mensch, so kann folglich niemand den Grad seiner Geschicklichkeit und Begabung besser an den Tag legen als

dadurch, daß er die Menschen so erzieht, daß sie schließlich nach selbsteigener Vernunftherrschaft leben.

10.

Sofern die Menschen von Neid oder von einem Affekte des Hasses gegeneinander erfüllt sind, insofern sind sie einander entgegen, und haben folglich voneinander um so mehr zu fürchten, je größer ihre Kraft ist gegenüber der der übrigen Einzelwesen der Natur.

11.

Doch werden die Gemüter nicht durch Waffengewalt, sondern durch Liebe und Edelsinn gewonnen.

12.

Vor allem ist es nützlich für die Menschen, ihre Gewohnheiten in Übereinstimmung zu bringen, sich durch solche Bande miteinander zu verknüpfen, durch die am ehesten alle zur Einheit gelangen, und überhaupt dasjenige zu tun, was zur Festigung der Freundschaft dient.

13.

Freilich, hierzu wird Geschick und Wachsamkeit erfordert. Sind doch die Menschen wankelmütig — vereinzelt die, welche nach Vorschrift der Vernunft leben —, dabei meist neidisch und mehr zur Rache als zur Barmherzigkeit neigend. Um also einen jeden nach seiner Sinnesart zu tragen und sich zu hüten, seine Affekte selbst anzunehmen, dazu ist eine besondere Seelenkraft vonnöten. Diejenigen dagegen, welche die Menschen herunterzureißen und vielmehr über die Laster zu schimpfen als Tugenden zu lehren und die Gemüter der Menschen nicht zu festigen, sondern zu brechen verstehen, die sind sich und den anderen zur Last. — Darum haben viele infolge ihrer zu großen Unduldsamkeit und falschen Religionseifers lieber unter unvernünftigen Tieren als unter Menschen zu leben gewünscht; gleichwie Knaben und Jünglinge, die die Vorwürfe ihrer Eltern nicht mit Gleichmut ertragen können, weglaufen und unter die Soldaten gehen und die Beschwerden des Krieges und ein tyrannisches Regiment den häuslichen Annehmlichkeiten und väterlichen Ermahnungen vorziehen und sich jegliche Last auferlegen lassen, nur um sich an den Eltern zu rächen.

14.

Obgleich nun die Menschen alles zumeist nach ihrem Gelüste einrichten, so ergeben sich doch aus ihrer Vergesellschaftung viel mehr Vorteile als Nachteile. Darum ist es besser, ihre Kränkungen mit Gleichmut zu ertragen und dabei mit Eifer zu betreiben, was dazu dient, Eintracht und Freundschaft herzustellen.

15.

Eintracht wird durch dasjenige erzeugt, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehrbarkeit gehört. Denn nicht bloß das, was ungerecht und unbillig ist, verletzt die Menschen, sondern auch was als schimpflich gilt oder wenn jemand über die geltenden Sitten des Staatswesens sich hinwegsetzt. Um aber Liebe zu gewinnen, ist vor allem nötig was zur Religion und Frömmigkeit gehört. Siehe hierüber Erläut. 1 und 2 zu Lehrs. 37 und Erläut. zu Lehrs. 46 und Erläut. zu Lehrs. 73, T. IV.

16.

Außerdem pflegt vielfach Eintracht durch Furcht erzeugt zu werden, doch fehlt ihr dann die Treue. Dazu kommt, daß die Furcht aus einer Untüchtigkeit der Seele entspringt und deswegen zum Gebrauche der Vernunft nicht gehört, ebensowenig wie das Mitleid, wenngleich dies den Schein einer Art von Frömmigkeit an sich trägt.

17.

Die Menschen lassen sich ferner auch durch Freigebigkeit gewinnen, besonders diejenigen, welche nicht in der Lage sind, das zum Lebensunterhalt Notwendige sich zu verschaffen. Doch übersteigt es weit die Kräfte und den Nutzen eines Privatmannes, jedem Bedürftigen hilfreich beizustehen; der Reichtum eines Privatmannes reicht zu solcher Leistung lange nicht hin. Zudem ist die geistige Fähigkeit des Einzelnen zu beschränkt, um sich alle in Freundschaft verbinden zu können. Darum liegt die Sorge für die Armen der ganzen Gesellschaft ob und geht lediglich das Gemeinwohl an.

18.

In der Annahme von Wohltaten und in der Dankesbezeigung muß unser Verhalten ein ganz anderes sein, — worüber

man nachsehe Erläut. zu Lehrs. 70 und Erläut. zu Lehrs. 71, T. IV.

19.

Die sinnliche Liebe sodann, d. h. die Geschlechtsbegierde, die durch die äußere Gestalt geweckt wird, und überhaupt jegliche Liebe, die eine andere Ursache als die Freiheit der Seele anerkennt, geht leicht in Haß über; falls sie nicht, was noch schlimmer, eine Art des Wahnsinns ist, in welchem Falle sie mehr durch Zwietracht als durch Eintracht genährt wird. S. Folges. zu Lehrs. 31, T. III.

20.

Was die Ehe anbelangt, so ist es gewiß, daß sie mit der Vernunft übereinstimmt, wenn die Begierde nach fleischlicher Vermischung nicht bloß durch die äußere Form hervorgerufen wird, sondern auch durch das Verlangen, Kinder zu erzeugen und sie weise zu erziehen; und wenn außerdem die beiderseitige Liebe, des Mannes und des Weibes, nicht bloß die äußere Gestalt, sondern vornehmlich die Freiheit der Seele zur Ursache hat.

21.

Auch die Schmeichelei erzeugt Eintracht, aber durch das häßliche Laster der Knechtsseligkeit oder durch Unredlichkeit [Heuchelei]; denn niemand läßt sich ja durch Schmeichelei mehr gefangen nehmen, als die Hochmütigen, die die ersten sein wollen, und es doch nicht sind.

22.

Im Kleinmut steckt ein falscher Schein von Frömmigkeit und Religion. Und obzwar der Kleinmut dem Hochmut entgegengesetzt ist, so steht doch der Kleinmütige dem Hochmütigen am allernächsten. S. Erläut. zu Lehrs. 57, T. IV.

23.

Es trägt ferner auch die Scham zur Eintracht bei, doch nur in solchen Dingen, die sich nicht verheimlichen lassen. Weil übrigens die Scham eine Art der Traurigkeit ist, so hat sie nichts zu tun mit dem Gebrauche der Vernunft.

24.

Die übrigen gegen andere Menschen gerichteten Affekte der Traurigkeit sind das gerade Gegenteil der Gerechtigkeit, Billigkeit, Ehrbarkeit, Frömmigkeit und Religion; und obwohl die Entrüstung den Schein der Billigkeit an sich trägt, so lebt man doch dort, wo es einem jeden erlaubt ist, über die Taten des anderen abzuurteilen und sich selbst oder dem anderen Recht zu verschaffen, in gesetzlosem Zustand.

25.

Die Leutseligkeit [Menschenfreundlichkeit], d. h. die Begierde, den Menschen zu gefallen, gehört, wenn sie durch die Vernunft bestimmt wird, zur Frömmigkeit (wie in Erläut. 1 zu Lehrs. 37, T. IV gesagt ist). Entspringt sie aber aus einem Affekte, so ist sie Ehrgeiz oder eine Begierde, durch welche die Menschen unter dem falschen Scheine der Frömmigkeit meist Zwietracht und Aufruhr verursachen. Denn wer die anderen mit Rat oder Tat zu fördern begehrt, daß sie mit ihm des höchsten Gutes genießen, der wird in erster Linie danach trachten, ihre Liebe zu gewinnen, nicht aber danach, sie zur Bewunderung zu veranlassen, damit seine Lehre von ihm den Namen habe, noch wird er überhaupt sonst Anlaß zum Neide geben. Auch wird er sich im gemeinschaftlichen Verkehr hüten, die Laster der Menschen herzuzählen, und sich angelegen sein lassen, über die menschlichen Schwächen nur mit Zurückhaltung zu sprechen, dagegen viel reden über die menschliche Tugend oder Kraft und die Mittel, durch die sie vervollkommnet werden kann: damit so die Menschen nicht aus Furcht oder Abneigung, sondern durch den Affekt der Freude allein bewogen, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben bestrebt sind, so viel sie können.

26.

Außer den Menschen kennen wir kein Einzelwesen in der Natur, an dessen Geist wir uns zu erfreuen und das wir uns in Freundschaft oder irgend einer Art des Umgangs verbinden könnten. Alles übrige, was es in der Natur der Dinge außer den Menschen gibt, zu schonen, fordert darum die auf unseren Nutzen hinsehende Vernunft nicht; sie lehrt uns vielmehr, es je nach seiner verschiedenen Brauchbarkeit zu schonen, zu zerstören oder auf jedwede Weise unserem Gebrauche anzupassen.

27.

Der Nutzen, den wir von den Dingen außer uns ziehen, besteht — neben der Erfahrung und Erkenntnis, die wir gewinnen, indem wir sie beobachten und aus einer Form in die andere umwandeln — hauptsächlich in der Erhaltung unseres Körpers. In dieser Hinsicht sind diejenigen Dinge besonders von Nutzen, welche den Körper so unterhalten und nähren können, daß alle Teile imstande sind, ihre Funktionen richtig auszuüben. Denn je fähiger der Körper ist, auf vielerlei Weise erregt zu werden und die äußeren Körper auf mannigfache Weisen zu erregen, desto fähiger ist auch der Geist zum Denken (s. Lehrs. 38 und 39, T. IV). Dinge solcher Art scheint es jedoch in der Natur nur sehr wenige zu geben; darum ist zur notwendigen Ernährung des Körpers der Gebrauch vieler Nahrungsmittel mannigfacher Art erforderlich. Ist doch der menschliche Körper aus gar vielen Teilen verschiedener Natur zusammengesetzt, die einer fortwährenden und verschiedenartigen Ernährung bedürfen, damit der ganze Körper zu allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleich fähig und folglich auch der Geist in gleicher Weise befähigt sei, vieles zu denken.

28.

Um sich dies jedoch zu verschaffen, dazu würden die Kräfte des Einzelnen kaum hinreichen, wenn die Menschen sich nicht gegenseitige Hilfe leisteten. — Den Inbegriff aller Dinge aber stellt das Geld dar. Daher kommt es, daß dessen Vorstellung den Geist der Menge am meisten einzunehmen pflegt, weil man sich kaum irgend eine Art der Freude vorstellen kann, die nicht von der Idee des Geldes als deren [vermittelnden] Ursache begleitet wäre.

29.

Ein Laster ist dies jedoch nur bei denen, die nicht aus Bedarf oder um der Notwendigkeit willen nach Gelderwerb trachten, sondern weil sie die Kniffe des Profitmachens sich angeeignet haben und mit ihnen großtun. Im übrigen pflegen sie ihren Körper aus Gewohnheit, — wenn auch nur kärglich, weil sie von ihren Gütern zu verlieren meinen, was sie zur Erhaltung ihres Körpers aufwenden möchten. Wer hingegen den richtigen Nutzen des Geldes kennt und das Maß des Reichtums allein nach dem Bedarfe abmißt, der lebt zufrieden mit wenigem.

30.

Da also jene Dinge gut sind, welche die Teile des Körpers in der Ausübung ihrer Funktionen fördern, und die Freude darin ruht, daß das Vermögen des Menschen, sofern er aus Geist und Körper besteht, gefördert oder vermehrt wird, so ist also all das, was Freude bringt, gut. Da nun aber die Dinge nicht zu dem Zwecke tätig sind, uns in Freude zu versetzen, und ihr Tätigkeitsvermögen nicht auf unseren Nutzen eingestellt ist, und da endlich die Freude der Hauptsache nach meistens nur einen Körperteil angeht, darum haben die Affekte der Freude — wenn nicht Vernunft und Wachsamkeit dabei sind — und folglich auch die Begierden, die aus ihnen hervorgehen, meistenteils ein Übermaß. — Wozu noch kommt, daß wir infolge des Affektes dasjenige für das wichtigste halten, was in der Gegenwart angenehm ist, das Zukünftige indessen nicht mit gleichem Seelenaffekt einzuschätzen verstehen. — S. Erläut. zu Lehrs. 44 und Erläut. zu Lehrs. 60, T. IV.

31.

Der Aberglaube scheint gerade umgekehrt das für gut zu erklären, was Traurigkeit, für schlecht dagegen, was Freude verursacht. Jedoch, wie wir bereits sagten (s. Erläut. zu Lehrs. 45, T. IV), niemand freut sich über mein Unvermögen und mein Ungemach, es sei denn ein Neider. Denn, von je mehr Freude wir erregt werden, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über, und desto mehr haben wir folglich teil an der göttlichen Natur. Auch kann die Freude niemals schlecht sein, wenn sie gemäßigt wird durch das wahre Verständnis unseres Nutzens. Wer anstatt dessen von der Furcht sich leiten läßt und das Gute tut, um ein Übel zu vermeiden, der wird nicht geleitet von der Vernunft.

32.

Freilich, das menschliche Vermögen ist überaus beschränkt und wird von dem Vermögen der äußeren Ursachen unendlich übertroffen; und daher haben wir keine unbedingte Macht, die Dinge außer uns

unserem Nutzen anzupassen. Jedoch werden wir alles unserem Nutzen widerstrebende, das uns begegnen mag, mit Gleichmut tragen, falls wir uns nur bewußt sind, daß wir unsere Pflicht getan, daß unser Vermögen nicht so weit habe reichen können, um jenes zu vermeiden, und daß wir nur ein Teil der gesamten Natur sind, deren Ordnung wir folgen. Sobald wir dies klar und deutlich einsehen, wird der Teil von uns, der in der Erkenntnis seinen Ausdruck findet, d. h. der bessere Teil in uns, dabei völlig beruhigt sein und in dieser Ruhe dauernd zu bleiben suchen. Denn, sofern wir erkennen, können wir lediglich das, was notwendig ist, erstreben, und ganz und gar nur in der Wahrheit zur Ruhe kommen. Sofern wir dieses richtig erkennen, stimmt das Bestreben des besseren Teiles in uns mit der Ordnung der gesamten Naturwelt überein.

V.

Von der Macht der Erkenntnis oder von der menschlichen Freiheit.

Vorwort.

Ich gehe endlich über zum anderen Teile der Ethik, der über die Mittel und Wege handelt, die zur Freiheit führen. In diesem Teile will ich sprechen von der Macht der Vernunft, indem ich zeige, was die Vernunft wider die Affekte vermag, und sodann, was die Freiheit des Geistes oder die Glückseligkeit ist. Wir werden daraus ersehen, um wieviel der Weise vorzüglicher ist als der Tor.

In welcher Art aber und auf welchem Wege der Verstand zu vervollkommnen sei, und ferner, nach welchen Kunstregeln der Körper gepflegt werden müsse, damit er seine Funktionen richtig ausüben könne, gehört nicht hierher; denn dies ist Sache der Medizin, jenes der Logik.

Hier also werde ich, wie gesagt, bloß von der Macht des Geistes oder der Vernunft handeln und vor allem zeigen, wie groß und wie beschaffen ihre Gewalt über die Affekte ist, sie zu hemmen und zu mäßigen. Denn daß wir keine unbedingte Gewalt über sie besitzen, habe ich schon oben nachgewiesen.

Die Stoiker freilich waren der Meinung, daß die Affekte von unserem Willen unbedingt abhängig seien und wir ihnen unbedingt zu gebieten imstande wären. Doch nötigte sie der Widerspruch der Erfahrung — keineswegs ihre Prinzipien — zu dem Geständnis, daß es zu deren Hemmung und Mäßigung einer nicht geringen Übung und Anstrengung bedürfe; was jemand (wenn ich mich recht erinnere) an dem Beispiel zweier Hunde, eines Haus- und eines Jagdhundes, zu zeigen versucht hat: er brachte es nämlich durch Übung endlich dahin, daß der Haushund sich das Jagen angewöhnte, der Jagdhund hingegen das Verfolgen von Hasen sich abgewöhnte. — Sehr zu gunsten dieser Meinung tritt auch Cartesius ein. Behauptet er doch, die Seele oder der Geist sei mit einem gewissen Teile des Gehirns, nämlich der sogenannten Zirbeldrüse, besonders eng vereinigt, vermittelst deren der Geist alle im Körper hervorgerufenen Bewegungen und die äußeren Gegenstände wahrnehme, und welche der Geist dadurch allein, daß er will, auf mannigfache Art in Bewegung setzen könne. Diese Drüse schwebt nach seiner Annahme so in der Mitte des Gehirns, daß sie durch die geringste Bewegung der Lebensgeister in Bewegung gesetzt werden kann. Ferner behauptet er, diese Drüse schwebe auf ebensoviel verschiedene Weisen inmitten des Gehirns, als die Lebensgeister gegen sie anstoßen, und daß ihr außerdem ebensoviel verschiedene Spuren aufgedrückt werden, als verschiedene äußere Gegenstände jene Lebensgeister zu ihr hintreiben; woher es denn komme, daß die Drüse, wenn sie nachher durch den Willen der Seele, der sie verschiedenartig bewegt, in diese oder jene Lage gebracht werde, in die sie bereits einmal von den auf diese oder jene Weise angeregten Lebensgeistern gebracht worden war, alsdann ihrerseits die Lebensgeister auf dieselbe Art antreibe und bestimme, wie diese vorher bei ähnlicher Lage der Drüse zurückgestoßen worden waren. Weiter nimmt er an, daß ein jedes Wollen des Geistes von Natur mit einer bestimmten Bewegung der Drüse verbunden sei. Wenn beispielsweise jemand den Willen hat, einen fernen Gegenstand anzuschauen, so wird dieser Wille bewirken, daß die Pupille sich erweitert; denkt er jedoch bloß an die Erweiterung der Pupille, so wird es ihm nichts nützen, den Willen dazu zu haben, weil die Natur die Bewegung der Drüse, die dazu dient, die Lebensgeister in der der Erweiterung oder Verengerung der Pupille entsprechenden Weise gegen den Sehnerv

zu treiben, nicht mit dem Willen, die Pupille zu erweitern oder zu verengern, verknüpft hat, sondern eben nur mit dem Willen, entfernte oder nahe Gegenstände anzuschauen. Endlich behauptet er, daß, wenn auch jegliche Bewegung dieser Drüse durch die Natur mit einzelnen unserer Gedanken seit Anbeginn unseres Lebens verbunden zu sein scheine, sie dennoch durch Gewohnheit mit anderen verknüpft werden könne. Er sucht dies in Artikel 50, Teil 1 seiner Schrift Von den Leidenschaften der Seele nachzuweisen. — Cartesius folgert hieraus, daß keine Seele so schwach sei, daß sie nicht bei guter Anleitung eine unbedingte Macht über ihre Leidenschaften erlangen könnte. Denn diese sind nach seiner Erklärung „Wahrnehmungen oder Empfindungen oder Bewegungen der Seele, die sich speziell auf sie beziehen, und welche" — wohlgemerkt! — „hervorgebracht, erhalten und verstärkt werden durch eine Bewegung der Lebensgeister" (siehe Artikel 27, Teil 1 der Schrift Von den Leidenschaften der Seele). Da wir nun mit jeglichem Wollen jedwede Bewegung der Drüse und folglich auch der Lebensgeister zu verbinden vermögen, und die Bestimmung des Willens von unserer Macht allein abhängt, so werden wir also eine unbedingte Herrschaft über unsere Leidenschaften dann erlangen, wenn wir unseren Willen durch sichere und feste Urteile, nach denen wir unsere Handlungen im Leben regeln wollen, bestimmen, und die Bewegungen der Leidenschaften, die wir zu haben wünschen, mit diesen Urteilen verknüpfen.

Dies die Ansicht jenes hochberühmten Mannes — soweit ich sie seinen eigenen Worten entnehme. Ich hätte schwerlich geglaubt, daß sie von einem so großen Manne herrühre, wenn sie weniger scharfsinnig wäre. Ich kann mich fürwahr nicht genug wundern, daß ein Philosoph, der sich fest vorgenommen hatte, alles lediglich aus Grundsätzen abzuleiten, die durch sich selbst einleuchten, und nichts zu behaupten, als was er klar und deutlich erfaßt hat, und der so oft die Scholastiker getadelt hat, weil sie dunkle Dinge durch verborgene Qualitäten erklären wollten, — selbst einer Hypothese huldigt, die verborgener ist als alle verborgenen Qualitäten zusammen. — Was, frage ich, versteht er denn unter Vereinigung des Geistes und Körpers? Ich meine, welchen klaren und deutlichen Begriff hat er von einem aufs engste mit einem gewissen Teilchen der Masse vereinigten Gedanken? Ich wünschte, er hätte diese Vereinigung aus ihrer nächsten Ursache erklärt. Er hat indessen den Geist als so verschieden vom Körper gedacht, daß er weder für diese Vereinigung noch für den Geist selber eine besondere Ursache angeben konnte, sondern genötigt war, auf die Ursache des ganzen Universums, also auf Gott, zurückzugreifen. — Weiter möchte ich sehr gerne wissen, wie viele Grade der Bewegung der Geist jener Zirbeldrüse mitzuteilen und mit wie großer Kraft er sie schwebend [in einer bestimmten Lage] zu erhalten vermag. Denn es ist mir unbekannt, ob diese Drüse langsamer oder schneller vom Geiste umhergetrieben wird als von den Lebensgeistern, und ob die Bewegungen der Leidenschaften, die wir mit festen Urteilen eng verknüpft haben, von diesen nicht wiederum durch körperliche Ursachen getrennt werden können; was dann zur Folge haben möchte, daß, selbst wenn der Geist sich fest vorgesetzt hätte, Gefahren entgegenzugehen, und diesem Entschluß die Bewegungen der Kühnheit zugesellt hätte, dennoch die Drüse angesichts der Gefahr so schweben könnte, daß der Geist lediglich an die Flucht zu denken imstande wäre; und da es kein Verhältnis des Wollens zur Bewegung gibt, so gibt es selbstredend auch keine Vergleichbarkeit zwischen dem Vermögen und den Kräften des Geistes und denen des Körpers; und folglich können die Kräfte des einen keinesfalls durch die Kräfte des anderen bestimmt werden. Man nehme hinzu, daß sich diese Drüse keineswegs derart inmitten des Gehirns liegend vorfindet, daß sie so leicht und auf so vielerlei Weisen umherstreichen könnte, und daß auch gar nicht alle Nerven bis zu den Gehirnhöhlungen hin sich erstrecken.

Alles schließlich, was Cartesius vom Willen und dessen Freiheit behauptet, lasse ich beiseite, da ich genug und übergenug dargelegt habe, daß es falsch ist.

Da also die Macht des Geistes, wie ich oben zeigte, durch die Erkenntnis allein bezeichnet wird, so werden wir die Mittel gegen die Affekte — die, wie ich glaube, zwar alle Menschen aus Erfahrung kennen, jedoch nicht genau beobachten, und auch

nicht deutlich vor Augen haben — allein aus der Erkenntnis des Geistes bestimmen, und allein aus ihr alles dasjenige ableiten, was seine Glückseligkeit angeht.

Grundsätze.

I. Wenn in demselben Subjekte zwei entgegengesetzte Handlungen angeregt werden, so muß notwendig entweder in beiden oder in der einen allein eine Veränderung vor sich gehen, bis sie aufhören, einander entgegengesetzt zu sein.

II. Die Kraft der Wirkung wird durch die Kraft ihrer Ursache bestimmt, sofern ihr Wesen durch das Wesen der Ursache selbst erklärt oder bestimmt wird.

(Dieser Grundsatz erhellt aus Lehrs. 7, T. III.)

Erster Lehrsatz.

In der gleichen Weise wie die Gedanken und die Ideen der Dinge innerhalb des Geistes sich ordnen und verketten, genau so ordnen und verketten sich die Erregungen des Körpers oder die Vorstellungsbilder der Dinge innerhalb des Körpers.

Beweis.

Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist (nach Lehrs. 7, T. II) dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, und umgekehrt ist die Ordnung und Verknüpfung der Dinge (nach Folges. zu Lehrs. 6 und 7, T. II) die gleiche wie die Ordnung und Verknüpfung der Ideen. Sowie daher die Ordnung und Verknüpfung der Ideen sich innerhalb des Geistes entsprechend der Ordnung und Verkettung der Körpererregungen vollzieht (nach Lehrsatz 18, T. II), so vollzieht sich umgekehrt (nach Lehrs. 2, T. III) die Ordnung und Verknüpfung der Körpererregungen in gleicher Weise, wie die Gedanken und Ideen der Dinge im Geiste sich ordnen und verketten. — W. z. b. w.

Zweiter Lehrsatz.

Wenn wir eine Gemütsbewegung oder einen Affekt von dem Gedanken der äußeren Ursache loslösen und mit anderen Gedanken verknüpfen, dann werden Liebe oder Haß gegen die äußere Ursache, wie auch die Seelenschwankungen, die aus diesen Affekten entspringen, entkräftet werden.

Beweis.

Denn das, was die Art der Liebe oder des Hasses ausmacht, ist Freude oder Traurigkeit, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache (nach der 6. und 7. Begriffsbest. der Affekte); wird also diese aufgehoben, so wird die Art der Liebe oder des Hasses zugleich mit aufgehoben; und daher werden diese Affekte und die, welche aus ihnen entspringen, entkräftet werden. — W. z. b. w.

Dritter Lehrsatz.

Ein Affekt, der ein Leiden [eine Leidenschaft] ist, hört auf ein Leiden zu sein, sobald wir seine klare und deutliche Idee bilden.

Beweis.

Ein Affekt, der ein Leiden ist, ist eine verworrene Idee (nach der allgemeinen Begriffsbest. der Affekte). Wenn wir also von dem Affekte eine klare und deutliche Idee bilden, so wird sich diese Idee von dem Affekte selbst, sofern dieser auf den bloßen Geist bezogen wird, nur durch die Art der Beziehung unterscheiden (nach Lehrsatz 22, T .II nebst dessen Erläut.); somit wird (nach Lehrs. 3, T. III) der Affekt aufhören, ein Leiden zu sein. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Ein Affekt steht daher um so mehr in unserer Gewalt und der Geist leidet um so weniger von ihm, je mehr wir ihn erkannt haben.

Vierter Lehrsatz.

Es gibt keine Körpererregung, von der wir nicht irgend einen klaren und deutlichen Begriff bilden könnten.

Beweis.

Was allen Dingen gemein ist, kann nicht anders als vollentsprechend begriffen werden (nach Lehrs. 38, T. II); sonach gibt es (nach Lehrs. 12 und Hilfss. 2, der auf die Erläut. zu Lehrs. 13, T. II folgt) keine Körpererregung, von der wir nicht irgend einen klaren und deutlichen Begriff bilden könnten. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß es auch keinen Affekt gibt, von dem wir nicht irgend einen klaren und deutlichen Begriff zu bilden vermöchten. Denn der Affekt ist ja die Idee einer Körpererregung (nach der allgem. Begriffsbest. der Affekte), welche daher (nach vor. Lehrs.) irgend einen klaren und deutlichen Begriff in sich schließen muß.

Erläuterung.

Da es nichts gibt, woraus nicht irgend eine Wirkung folgte (nach Lehrs. 36, T. I), und da wir alles dasjenige, was aus einer Idee, die in uns vollentsprechend ist, folgt, klar und deutlich erkennen (nach Lehrs. 40, T. II), so folgt daraus, daß ein jeder die Macht hat, sich und seine Affekte, wenn nicht unbedingt, so doch zum Teil klar und deutlich zu erfassen, und folglich zu bewirken, daß er von ihnen weniger leide. Also muß unser Bemühen darauf hauptsächlich sich richten, daß wir einen jeden Affekt so viel als möglich klar und deutlich erkennen, damit so der Geist vom Affekt aus zum Denken dessen bestimmt werde, was er klar und deutlich wahrnimmt, und worin er völlige Ruhe findet; und sonach, daß der Affekt von dem Gedanken der äußeren Ursache losgelöst und mit wahren Gedanken verknüpft werde. Die Folge davon wird sein, daß nicht bloß die Liebe, der Haß usw. getilgt werden (nach Lehrs. 2 d. Ts.), sondern daß auch die Triebe oder Begierden, die aus einem solchen Affekte zu entspringen pflegen, ein Übermaß nicht haben können (nach Lehrsatz 61, T. IV).

Es ist nämlich vor allem zu merken, daß es ein und derselbe Trieb ist, wegen dessen der Mensch sowohl handelnd als auch leidend heißt. Z. B. wenn wir gezeigt haben, daß die menschliche Natur so beschaffen ist, daß ein jeder verlangt, die übrigen sollten nach seinem Sinne leben (s. Erläut. zu Lehrs. 31, T. III), so ist dieser Trieb bei einem Menschen, der nicht von der Vernunft geleitet wird, ein Leiden, welches Ehrgeiz heißt und sich von Hochmut nicht sehr unterscheidet; dagegen bei einem Menschen, der nach der Anweisung der Vernunft lebt, ist es eine Handlung oder Tugend [Tüchtigkeit], die Frömmigkeit genannt wird (s. Erläut. 1 zu Lehrs. 37, T. IV, und den 2. Beweis desselben Lehrs.). Und in dieser Weise sind alle Triebe oder Begierden nur insofern Leiden [Leidenschaften], als sie aus nichtentsprechenden Ideen ihren Ursprung nehmen; sie werden aber zu den Tugenden gerechnet, sobald sie von vollentsprechenden Ideen hervorgerufen oder erzeugt werden. Denn alle Begierden, durch welche wir zu einer Handlung bestimmt werden, können ebensowohl aus vollentsprechenden wie aus nichtentsprechenden Ideen entspringen (s. Lehrs. 59, T. IV).

Es läßt sich (um wieder dahin zu kommen, woher ich ausgegangen bin) kein vortrefflicheres, in unserer Gewalt liegendes Heilmittel gegen die Affekte erdenken als dieses, das in der wahren Erkenntnis derselben besteht, zumal da es kein anderes Vermögen des Geistes gibt als das Denken und das Bilden vollentsprechender Ideen — wie wir oben (nach Lehrs. 3, T. III) gezeigt haben.

Fünfter Lehrsatz.

Der Affekt gegenüber einem Dinge, das wir uns schlechthin vorstellen, also weder als notwendig, noch als möglich, noch auch als zufällig, ist bei sonst gleichen Umständen unter allen Affekten der stärkste.

Beweis.

Der Affekt gegenüber einem Dinge, das wir uns als frei vorstellen, ist stärker als gegen ein notwendiges (nach Lehrs. 49, T. III), und folglich noch viel stärker als gegen eins, das wir uns nur als möglich oder zufällig vorstellen (nach Lehrs. 11, T. IV). Ein Ding sich als frei vorstellen, kann aber nichts anderes heißen, als daß wir uns das Ding schlechthin vorstellen, indem wir die Ursachen, von welchen es zum Handeln bestimmt wurde, nicht kennen (nach dem, was wir in Erläut. zu Lehrs. 35, T. II gezeigt haben). Also ist der Affekt gegenüber einem Dinge, das wir uns schlechthin vorstellen, unter sonst gleichen Umständen stärker als gegen ein notwendiges, mögliches oder zufälliges, und mithin ist er der stärkste. — W. z. b. w.

Sechster Lehrsatz.

Insofern der Geist alle Dinge als notwendige erkennt, insofern hat er eine größere Macht über

die Affekte, oder: er leidet weniger von ihnen.

Beweis.

Der Geist erkennt, daß alle Dinge notwendig sind (nach Lehrs. 29, T. I) und durch die endlose Verknüpfung der Ursachen zum Dasein und zum Wirken bestimmt werden (nach Lehrs. 28, T. I); dadurch bewirkt er (nach vor. Lehrs.), daß er von den Affekten, die aus den Dingen entspringen, weniger leidet, und (nach Lehrsatz 48, T. III) weniger ihnen gegenüber in Erregung gerät. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Je mehr diese Erkenntnis — daß nämlich die Dinge notwendig sind — auf die Einzeldinge, die wir uns deutlicher und lebhafter vorstellen, sich erstreckt, um so größer ist die Macht des Geistes über die Affekte. — Das bezeugt auch die Erfahrung. Denn wir sehen, daß die Traurigkeit über ein verlorenes Gut gemildert wird, sobald der Mensch, der es verloren hat, bedenkt, daß es auf keinerlei Weise hätte erhalten bleiben können. So sehen wir auch, daß niemand ein kleines Kind bemitleidet, weil es nicht sprechen, nicht laufen, keine Vernunftschlüsse anstellen kann, und etliche Jahre gleichsam ohne Bewußtsein seiner selbst dahinlebt. Würden jedoch die meisten Menschen gleich als Erwachsene, und nur der eine oder der andere als Kind geboren, dann würde jedermann die Kinder bemitleiden; denn dann würde man die Kindheit nicht als ein Natürliches und Notwendiges, sondern als einen Fehler oder ein Naturgebrechen ansehen. — Desgleichen könnte noch mancherlei angeführt werden.

Siebenter Lehrsatz.

Die Affekte, die aus der Vernunft entspringen oder von ihr geweckt werden, sind im Hinblick auf die Zeit mächtiger als diejenigen, die sich auf Einzeldinge beziehen, die wir als abwesend betrachten.

Beweis.

Wir betrachten ein Ding als abwesend nicht vermöge des Affektes, durch welchen wir es uns vorstellen, sondern deshalb, weil der Körper von einem anderen Affekte bewegt wird, der das Vorhandensein jenes Dinges ausschließt (nach Lehrs. 17, T. II). Daher ist ein Affekt, der sich auf ein Ding bezieht, das wir als abwesend ansehen, nicht von solcher Natur, daß er die übrigen Handlungen des Menschen und sein Vermögen überstiege (worüber man sehe Lehrs. 6, T. IV), sondern er ist vielmehr von solcher Natur, daß er von Erregungen, die das Vorhandensein seiner äußeren Ursache ausschließen, auf gewisse Weise gehemmt werden kann (nach Lehrs. 9, T. IV). — Ein Affekt aber, der aus der Vernunft entspringt, bezieht sich notwendig auf die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge (s. die Begriffsbest. der Vernunft in Erläut. 2 zu Lehrs. 40, T. II), die wir immer als gegenwärtig betrachten, — denn es kann nichts geben, was ihr gegenwärtiges Dasein ausschlösse —, und die wir immer auf dieselbe Weise vorstellen (nach Lehrs. 38, T. II). Daher bleibt ein solcher Affekt stets derselbe, und folglich müssen (nach Grunds. I d. Ts.) die Affekte, die ihm entgegengesetzt sind, und die von ihren äußeren Ursachen nicht unterstützt werden, sich ihm mehr und mehr anpassen, bis sie nicht mehr entgegengesetzt sind; und insofern ist ein Affekt, der aus der Vernunft entspringt, der mächtigere. — W. z. b. w.

Achter Lehrsatz.

Von je mehr zusammenwirkenden Ursachen ein Affekt hervorgerufen wird, um so stärker ist er.

Beweis.

Mehrere Ursachen zusammen vermögen mehr, als wenn sie in geringerer Zahl vorhanden wären (nach Lehrs. 7, T. III): also ist (nach Lehrs. 5, T. IV) ein Affekt um so stärker, von je mehr Ursachen zugleich er hervorgerufen wird. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Dieser Satz erhellt auch aus Grundsatz II d. Ts.

Neunter Lehrsatz.

Ein Affekt, der sich auf mehrere und verschiedene Ursachen bezieht, welche der Geist mit dem Affekte zugleich betrachtet, ist minder schädlich, und wir leiden weniger durch ihn und werden gegenüber jeder einzelnen seiner Ursachen minder erregt, als dies bei einem anderen gleich starken Af-

fekt der Fall ist, der sich bloß auf eine einzige oder auf wenige Ursachen bezieht.

Beweis.

Ein Affekt ist nur insofern schlecht oder schädlich, als der Geist durch ihn am Denken gehindert wird (nach Lehrs. 26 und 27, T. IV): daher ist ein solcher Affekt, durch welchen der Geist bestimmt wird, viele Dinge zugleich zu betrachten, minder schädlich als ein anderer gleich starker, der den Geist bei der alleinigen Betrachtung eines oder weniger Gegenstände derart festhält, daß er an andere zu denken nicht imstande ist. Dies das erste. — Da ferner das Wesen des Geistes, d. h. (nach Lehrs. 7, T. III) seine Kraft, allein im Denken besteht (nach Lehrs. 11, T. II), so leidet mithin der Geist durch einen Affekt, durch den er bestimmt wird, mehreres zugleich zu betrachten, weniger als durch einen gleich starken, der den Geist in der alleinigen Betrachtung eines einzigen oder weniger Gegenstände festgebannt hält. Dies das zweite. — Schließlich ist auch ein solcher Affekt (nach Lehrs. 48, T. III), sofern er sich auf mehrere äußere Ursachen bezieht, gegenüber jeder einzelnen von ihnen schwächer. — W. z. b. w.

Zehnter Lehrsatz.

Solange wir nicht von Affekten heimgesucht werden, die unserer Natur entgegengesetzt sind, so lange haben wir die Macht, die Erregungen des Körpers gemäß der der Erkenntnis entsprechenden Ordnung zu verketten und zu ordnen.

Beweis.

Affekte, die unserer Natur entgegengesetzt, d. h. (nach Lehrs. 30, T. IV) schlecht sind, sind insofern schlecht, als sie den Geist am Erkennen hindern (nach Lehrsatz 27, T. IV). Solange wir also von Affekten, die unserer Natur entgegengesetzt sind, nicht heimgesucht werden, so lange wird das Vermögen des Geistes, womit er die Dinge zu erkennen strebt (nach Lehrs. 26, T. IV) nicht gehindert, und mithin hat er so lange die Macht, klare und deutliche Ideen zu bilden und die einen aus den anderen abzuleiten (s. die 2. Erläut. zu Lehrsatz 40 und die Erläut. zu Lehrs. 47, T. II); und folglich haben wir es auch so lange in unserer Gewalt, die Körpererregungen gemäß der der Erkenntnis entsprechenden Ordnung zu verketten und zu ordnen. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Durch diese Macht, die Körpererregungen richtig zu ordnen und zu verketten, können wir bewirken, daß wir nicht leicht von schlimmen Affekten bewegt werden. Denn es ist (nach Lehrs. 7 d. Ts.) eine größere Kraft erforderlich, um Affekte, die gemäß der der Erkenntnis entsprechenden Ordnung verkettet und geordnet sind, zu hemmen, als solche, die unsicher und ungeordnet sind.

Das Beste also, was wir tun können, solange wir keine vollkommene Erkenntnis unserer Affekte besitzen, ist, daß wir eine richtige Lebensweise oder bestimmte Lebensregeln entwerfen, sie unserem Gedächtnis einprägen und sie auf die besonderen Fälle, wie sie im Leben häufig begegnen, fortlaufend anwenden, damit so unser Vorstellungsvermögen von ihnen weitgehend beeinflußt werde und sie uns allezeit vor Augen stehen.

So habe ich beispielsweise unter anderen die Lebensregel aufgestellt (s. Lehrs. 46, T. IV, mit dessen Erläut.), daß man den Haß durch Liebe oder Edelmut besiegen, nicht aber durch Gegenhaß vergelten solle. Um aber diese Vorschrift der Vernunft immer dort zur Hand zu haben, wo sie gebraucht wird, muß man über die Kränkungen, die die Menschen einander gewöhnlich zufügen, nachdenken und oft darüber nachsinnen, auf welche Art und durch welche Mittel sie am besten durch Edelmut sich abwehren ließen; denn so werden wir die Vorstellung der Kränkung mit der Vorstellung dieser Regel verknüpfen, und sie wird uns (nach Lehrs. 18, T. II) jederzeit zur Verfügung stehen, sobald eine Kränkung uns widerfährt.

Wenn wir dann auch noch die Rücksicht auf unseren wahren Nutzen vor Augen haben und ebenso auf das Gute, das aus der gegenseitigen Freundschaft und der gesellschaftlichen Vereinigung folgt, und wenn wir überdies daran denken, daß aus der richtigen Lebensweise die höchste Seelenruhe quillt (nach Lehrs. 52, T. IV), und daß — wie alles andere — so auch die Menschen aus Naturnotwendigkeit handeln: dann wird die Kränkung oder der

Haß, der aus ihr zu entspringen pflegt, nur einen sehr kleinen Teil unseres Vorstellungsvermögens in Besitz nehmen und leicht überwunden werden. Und falls der Zorn, der aus sehr schweren Kränkungen zu entstehen pflegt, nicht so leicht überwunden werden sollte, so wird er dennoch, obschon nicht ohne Seelenschwankungen in viel kürzerer Zeit besiegt, als wenn wir vorher jene Erwägungen nicht angestellt hätten — wie aus den Lehrsätzen 6, 7 u. 8 d. Ts. erhellt. — Gleicherweise muß man über die Willensstärke nachdenken, um die Furcht abzulegen; man muß sich die im Leben gemeinhin vorkommenden Gefahren oft vorstellen, und wie sie durch Geistesgegenwart und Tapferkeit am besten vermieden und überwunden werden können.

Es ist darauf hinzuweisen, daß wir beim Ordnen unserer Gedanken und Vorstellungen immer darauf achten müssen (nach Folges. zu Lehrs. 63, T. IV und nach Lehrs. 59, T. III), was in jedem Dinge gut ist, um so stets durch den Affekt der Freude zum Handeln bestimmt zu werden. Wenn beispielsweise jemand sieht, daß er allzusehr dem Ruhme nachtrachtet, so möge er über dessen rechten Gebrauch nachdenken, sowie darüber, zu welchem Zwecke ihm nachzutrachten sei, und mit welchen Mitteln er erreicht werden könne; nicht aber über dessen Mißbrauch und die Eitelkeit und über die Unbeständigkeit der Menschen oder anderes dergleichen, worüber man nur bei verstimmter Seele sich Gedanken macht; denn mit solchen Gedanken quälen gerade die Ehrgeizigsten sich am meisten, sobald sie daran verzweifeln, die heißbegehrten Ehren zu erlangen; und während sie ihrem Zorne Luft machen, wollen sie weise scheinen. Deshalb ist es gewiß, daß am meisten diejenigen nach Ruhm begierig sind, die über seinen Mißbrauch und die Eitelkeit der Welt am lautesten schreien. — Freilich ist das nicht eine ausschließliche Eigenschaft der Ehrgeizigen, sondern es ist allen gemein, denen das Glück zuwider und eine schwache Seele zu eigen ist. Denn auch der Arme, der gern reich sein möchte, redet unaufhörlich vom Mißbrauch des Geldes und den Lastern der Reichen, wodurch er aber nichts anderes erzielt, als daß er sich ärgert und anderen zeigt, wie er nicht bloß über seine eigene Armut, sondern auch über der anderen Reichtum Unmut hegt. — Genau so denken diejenigen, welche von ihrer Geliebten übel aufgenommen wurden, an nichts anderes als an den Wankelmut der Weiber und ihr falsches Herz und andere abgedroschene Vorwürfe, die man den Weibern macht: all das ist sofort vergessen, sobald sie von der Geliebten wieder angenommen werden.

Wer also bemüht ist, seine Affekte und Triebe aus Liebe zur Freiheit allein zu zügeln, der wird alles daransetzen, nach Möglichkeit die Tugenden und ihre Ursachen kennen zu lernen und seine Seele mit jener Freudigkeit zu erfüllen, die aus deren wahrer Erkenntnis quillt; keineswegs aber wird er die Fehler der Menschen seiner Betrachtung unterziehen, die Menschen herabsetzen und den falschen Schein der Freiheit lieben. Wer dies sorgfältig beobachtet — es ist nicht schwer — und es ausübt, der wird wahrlich in kurzer Zeit seine Handlungen in den meisten Fällen nach dem Gebote der Vernunft zu regeln imstande sein.

Elfter Lehrsatz.

Auf je mehr Dinge sich eine Vorstellung bezieht, um so häufiger ist sie, oder um so öfter lebt sie auf, und um so mehr nimmt sie den Geist ein.

Beweis.

Auf je mehr Dinge sich eine Vorstellung, oder ein Affekt, bezieht, desto mehr Ursachen sind vorhanden, von denen sie hervorgerufen und genährt werden kann, welche Ursachen alle der Geist (nach der Annahme) auf Grund des Affektes zugleich betrachtet. Daher ist der Affekt um so häufiger oder lebt um so öfter auf und nimmt (nach Lehrs. 8 d. Ts.) den Geist desto mehr ein. — W. z. b. w.

Zwölfter Lehrsatz.

Die Vorstellungen der Dinge werden leichter mit solchen Vorstellungen verknüpft, die sich auf Dinge beziehen, welche wir klar und deutlich erkennen, als mit anderen.

Beweis.

Dinge, die wir klar und deutlich erkennen, sind entweder gemeinsame Eigenschaften der Dinge oder das, was von

diesen abgeleitet wird (s. die Begriffsbest. der Vernunft in Erläut. 2 zu Lehrs. 40, T. II), und sie werden folglich (nach dem vor. Lehrs.) in uns öfter hervorgerufen. Es kann daher leichter geschehen, daß wir andere Dinge zugleich mit diesen, als mit anderen zusammen betrachten, und daß sie also (nach Lehrs. 18, T. II) leichter mit diesen sich verknüpfen als mit anderen. — W. z. b. w.

Dreizehnter Lehrsatz.

Mit je mehr anderen Vorstellungen eine Vorstellung verknüpft ist, desto öfter lebt sie auf.

Beweis.

Denn mit je mehr anderen eine Vorstellung verknüpft ist, desto mehr Ursachen gibt es (nach Lehrs. 18, T. II), von denen sie wachgerufen werden kann. — W. z. b. w.

Vierzehnter Lehrsatz.

Der Geist kann bewirken, daß alle Körpererregungen oder Vorstellungen der Dinge auf die Idee Gottes bezogen werden.

Beweis.

Es gibt keine Körpererregung, von welcher der Geist nicht irgend einen klaren und deutlichen Begriff bilden könnte (nach Lehrs. 4 d. Ts.); und daher kann er bewirken (nach Lehrs. 15, T. I), daß alle auf die Idee Gottes bezogen werden. — W. z. b. w.

Fünfzehnter Lehrsatz.

Wer sich und seine Affekte klar und deutlich erkennt, liebt Gott, und um so mehr, je mehr er sich und seine Affekte erkennt.

Beweis.

Wer sich und seine Affekte klar und deutlich erkennt, erlebt Freude (nach Lehrsatz 53, T. III), und zwar verbunden mit der Idee Gottes (nach vor. Lehrs.); und also (nach der 6. der Begriffsbest. der Affekte) liebt er Gott, und zwar (aus demselben Grunde) um so mehr, je mehr er sich und seine Affekte erkennt. — W. z. b. w.

Sechzehnter Lehrsatz.

Diese Liebe zu Gott muß den Geist am meisten in Besitz nehmen.

Beweis.

Denn diese Liebe ist verknüpft mit allen Erregungen des Körpers (nach Lehrs. 14 d. Ts.) und wird von ihnen allen genährt (nach Lehrs. 15 d. Ts.); und daher muß sie (nach Lehrs. 11 d. Ts.) den Geist am meisten in Besitz nehmen. — W. z. b. w.

Siebzehnter Lehrsatz.

Gott ist frei von allen Leiden [passiven Zuständen] und wird von keinem Affekte der Freude oder der Traurigkeit bewegt.

Beweis.

Alle Ideen sind, sofern sie auf Gott bezogen werden, wahr (nach Lehrs. 32, T. II), d. h. (nach Begriffsbest. 4, T. II) vollentsprechend; und somit ist Gott frei von allen Leiden (nach der allgem. Begriffsbest. der Affekte). Ferner kann Gott weder zu größerer noch zu geringerer Vollkommenheit übergehen (nach Folges. 2 zu Lehrs. 20, T. I); und daher wird er (nach der 2. und 3. Begriffsbest. der Affekte) von keinem Affekte weder der Freude noch der Traurigkeit bewegt. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Gott liebt und haßt im eigentlichen Sinne niemanden. Denn Gott wird (nach vor. Lehrs.) von keinerlei Affekt der Freude oder Traurigkeit bewegt, und folglich (nach der 6. und 7. Begriffsbest. der Affekte) liebt und haßt er auch niemanden.

Achtzehnter Lehrsatz.

Niemand kann Gott hassen.

Beweis.

Die Idee Gottes, welche in uns ist, ist eine vollentsprechende und vollkommene (nach Lehrs. 46 und 47, T. II); also sind wir insofern, als wir Gott anschauen, handelnd (nach Lehrs. 3, T. III); und folglich (nach Lehrs. 59, T. III) kann es keine Traurigkeit geben, die mit der Idee Gottes verknüpft wäre, d. h. (nach der 7. der Begriffsbest. der Affekte) niemand kann Gott hassen. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Die Liebe zu Gott kann sich nicht in Haß umkehren.

Erläuterung.

Hiergegen könnte eingewendet werden, wir sähen, indem wir Gott als die Ursache aller Dinge erkennen, eben damit Gott auch als die Ursache der Traurigkeit an. Allein darauf erwidere ich: Sofern wir die Ursachen

der Traurigkeit erkennen, insofern hört sie (nach Lehrs. 3 d. Ts.) auf, ein Leiden zu sein, d. h. (nach Lehrs. 59, T. III) insofern hört sie auf, Traurigkeit zu sein. Sofern wir also Gott als die Ursache der Traurigkeit erfassen, insofern empfinden wir Freude.

Neunzehnter Lehrsatz.

Wer Gott liebt, kann nicht danach streben, daß Gott ihn wieder liebe.

Beweis.

Wenn ein Mensch hiernach strebte, so würde er damit (nach Folges. zu Lehrs. 17 d. Ts.) verlangen, daß Gott, den er liebt, nicht Gott sei, und folglich (nach Lehrs. 19, T. III) das Verlangen haben, in Traurigkeit versetzt zu werden, was (nach Lehrs. 28, T. III) widersinnig ist. Also wird, wer Gott liebt, usf. — W. z. b. w.

Zwanzigster Lehrsatz.

Diese Liebe zu Gott kann weder durch den Affekt des Neides noch der Eifersucht getrübt werden, sondern sie wird um so mehr gefördert, je mehr Menschen wir uns als durch dasselbe Band der Liebe mit Gott verbunden denken.

Beweis.

Diese Liebe zu Gott ist das höchste Gut, das wir nach der Anweisung der Vernunft anstreben können (nach Lehrs. 28, T. IV); es ist allen Menschen gemeinsam (nach Lehrs. 36, T. IV), und wir wünschen, daß alle sich dessen erfreuen mögen (nach Lehrs. 37, T. IV); daher kann sie (nach der 23. Begriffsbest. der Affekte) durch den Affekt des Neides nicht befleckt werden, und ebensowenig (nach Lehrs. 18 d. Ts. und der Begriffsbest. der Eifersucht, die man nachsehe in Erläut. zu Lehrs. 35, T. III) durch den Affekt der Eifersucht, sondern sie muß im Gegenteil (nach Lehrs. 31, T. III) um so mehr gefördert werden, je mehr Menschen wir uns als sich ihrer erfreuend denken. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Auf gleiche Weise können wir zeigen, daß es keinen Affekt gibt, der dieser Liebe unmittelbar entgegengesetzt wäre, und von dem diese Liebe ausgetan werden könnte; mithin können wir den Schluß ziehen, daß diese Liebe zu Gott der beharrlichste unter allen Affekten ist, und daß sie, was unseren Körper anbelangt, nur mit ihm zugleich vernichtet werden kann. Welcher Art sie aber sei, sofern sie den Geist allein angeht, werden wir nachher sehen. —

Im vorangehenden habe ich sämtliche Mittel gegen die Affekte oder alles, was der Geist, für sich allein betrachtet, gegen die Affekte auszurichten vermag, zusammengefaßt. Es erhellt daraus, daß die Macht des Geistes über die Affekte in folgendem besteht:

1. In der Erkenntnis der Affekte (s. Erläut. zu Lehrs. 4 d. Ts.).

2. Darin, daß der Geist die Affekte von dem Gedanken an die äußere Ursache, die wir verworren vorstellen, abtrennt (s. Lehrs. 2 und die eben erwähnte Erläut. zu Lehrs. 4 d. Ts.).

3. In der Zeitdauer, vermöge deren die Affekte, die auf Dinge Bezug haben, welche wir erkennen, diejenigen überwinden, die sich auf Dinge beziehen, die wir verworren oder verstümmelt denken (s. Lehrs. 7 d. Ts.).

4. In der Menge der Ursachen, von denen die Affekte genährt werden, die sich auf die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge oder auf Gott beziehen (s. Lehrs. 9 und 11 d. Ts.).

5. In der Ordnung, in welcher der Geist seine Affekte zu ordnen und miteinander zu verketten imstande ist (s. Erläut. zu Lehrs. 10 und dazu die Lehrsätze 12, 13 und 14 d. Ts.).

Zum besseren Verständnis der Macht des Geistes über die Affekte ist hier noch vor allem darauf hinzuweisen, daß Affekte als stark bezeichnet werden, wenn wir den Affekt eines Menschen mit dem Affekte eines anderen Menschen vergleichen und dabei wahrnehmen, daß der eine von dem gleichen Affekte mehr in Aufregung versetzt wird als der andere; oder wenn wir die Affekte eines und desselben Menschen miteinander vergleichen und bemerken, daß derselbe von dem einen Affekte mehr als von den anderen aufgeregt oder bewegt wird. — Denn die Kraft eines jeglichen Affektes erklärt sich (nach Lehrs. 5, T. IV) aus dem Vermögen der äußeren Ursache im Vergleich mit dem unserigen. Das Vermögen des Geistes nun erklärt sich aus der bloßen Erkenntnis, sein Unvermögen oder Leiden dagegen aus dem bloßen Mangel an Erkenntnis, d. h. es wird nach dem bemessen,

um dessentwegen Ideen als nichtentsprechend bezeichnet werden. Daraus folgt, daß derjenige Geist am meisten leidet, dessen größten Teil nichtentsprechende Ideen ausmachen, so daß er mehr durch das, was er erleidet, denn durch dasjenige, was er tut, sich kennzeichnet; und daß umgekehrt derjenige am meisten tätig ist, dessen größten Teil vollentsprechende Ideen ausmachen, so daß er, selbst angenommen, er habe ebensoviel nichtentsprechende Ideen inne wie jener, gleichwohl mehr durch die vollentsprechenden Ideen, wie sie der menschlichen Tugend angehören, sich kennzeichnet, als durch die anderen, welche menschliches Unvermögen kundtun.

Weiter ist zu bemerken, daß der Kummer und die Unbilden der Seele ihren Ursprung hauptsächlich in der übergroßen Liebe zu einem Dinge haben, das vielen Veränderungen unterworfen ist, und das wir niemals besitzen können. Denn niemand ist um ein Ding besorgt und bekümmert, das er nicht liebt, und alle Kränkungen, Verdächtigungen, Feindschaften usw. entspringen lediglich aus der Liebe zu Dingen, die in Wahrheit niemand besitzen kann.

Hieraus begreifen wir leicht, was die klare und deutliche Erkenntnis, und vornehmlich jene dritte Gattung des Erkennens (über die man Erläut. zu Lehrsatz 47, T. II nachsehe), deren Fundament eben die Gotteserkenntnis selbst ist, über die Affekte vermag. Sie hebt sie, sofern sie Leiden sind, zwar nicht unbedingt auf (s. Lehrs. 3 mit Erläut. zu Lehrs. 4 d. Ts.), aber bewirkt doch mindestens, daß sie nur einen sehr kleinen Teil des Geistes ausmachen (s. Lehrs. 14 d. Ts.). Ferner erzeugt sie die Liebe zu dem Dinge, das unveränderlich und ewig ist (s. Lehrs. 15 d. Ts.), und das wir wahrhaftig zu besitzen vermögen (s. Lehrs. 45, T. II); und darum kann diese Liebe von all den Fehlern, die der gewöhnlichen Liebe anhaften, nicht getrübt werden, vielmehr kann sie (nach Lehrsatz 15 d. Ts.) immer größer und größer werden und den größten Teil des Geistes in Besitz nehmen (nach Lehrs. 16 d. Ts.) und weitgehend durchdringen. —

Hiermit habe ich alles erledigt, was dieses gegenwärtige [zeitlich begrenzte] Leben angeht. Denn daß ich — wie zu Anfang dieser Erläuterung gesagt — mit diesen wenigen Worten alle Hilfsmittel gegen die Affekte zusammengefaßt habe, wird jedermann leicht sehen können, der den Ausführungen dieser Erläuterung und zugleich den Begriffsbestimmungen des Geistes und seiner Affekte, endlich auch den Lehrs. 1 und 3 des III. Teiles mit Aufmerksamkeit gefolgt ist. — Es ist nun an der Zeit, zu dem überzugehen, was die Dauer des Geistes ohne Rücksicht auf den Körper betrifft.

Einundzwanzigster Lehrsatz.

Der Geist kann nur, solange der Körper dauert, sich etwas vorstellen und sich der vergangenen Dinge erinnern.

Beweis.

Der Geist drückt das wirkliche Dasein seines Körpers nur aus und begreift auch die Erregungen des Körpers als wirkliche nur so lange, als der Körper dauert (nach Folges. zu Lehrs. 8, T. II); und folglich (nach Lehrs. 26, T. II) erfaßt er auch jeden anderen Körper als tatsächlich existierend nur solange sein eigener Körper dauert; und mithin kann er sich nichts vorstellen (s. die Begriffsbest. des Vorstellungsvermögens in Erläut. zu Lehrs. 17, T. II) und sich keiner vergangenen Dinge erinnern, als nur solange sein Körper dauert (s. die Begriffsbest. des Gedächtnisses in Erläut. zu Lehrsatz 18, T. II). — W. z. b. w.

Zweiundzwanzigster Lehrsatz.

In Gott gibt es aber notwendig eine Idee, welche das Wesen dieses und jenes menschlichen Körpers unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit [Allnotwendigkeit] ausdrückt.

Beweis.

Gott ist nicht allein die Ursache für das Dasein dieses und jenes menschlichen Körpers, sondern auch für dessen Wesen (nach Lehrs. 25, T. I): dieses muß daher durch Gottes Wesen selbst notwendig begriffen werden (nach Grundf. IV, T. I), und zwar nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit (nach Lehrs. 16, T. I); welchen Begriff es notwendigerweise in Gott geben muß (nach Lehrs. 3, T. II). — W. z. b. w.

Dreiundzwanzigster Lehrsatz.

Der menschliche Geist kann mit dem Körper nicht völlig [absolut]

zerstört werden, sondern es bleibt von ihm etwas, was ewig ist.

Beweis.

In Gott gibt es notwendig einen Begriff oder eine Idee, welche das Wesen des menschlichen Körpers ausdrückt (nach vor. Lehrs.), und die deshalb notwendig etwas ist, was zum Wesen des menschlichen Geistes gehört (nach Lehrs. 13, T. II). Dem menschlichen Geiste legen wir aber eine Dauer, die durch die Zeit bestimmt werden kann, nur bei, sofern er das wirkliche Dasein des Körpers, das nach der Dauer bemessen und durch die Zeit begrenzt wird, ausdrückt; d. h. (nach Folges. zu Lehrs. 8, T. II) wir legen ihm eine Dauer nur bei, solange der Körper dauert. Da nun nichtsdestoweniger dasjenige, was nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit durch Gottes Wesen selbst begriffen wird (nach vor. Lehrs.), etwas ist, so wird notwendig dieses Etwas, das zum Wesen des Geistes gehört, ewig sein. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Es ist, wie wir sagten, diese Idee, die das Wesen des Körpers unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit ausdrückt, eine gewisse Daseinsform des Denkens, welche zum Wesen des Geistes gehört und notwendig ewig ist. Trotzdem ist es nicht möglich, uns zu erinnern, vor dem Körper existiert zu haben, da es ja im Körper keine Spuren davon geben und die Ewigkeit nicht durch die Zeit erklärt werden, noch sonst irgend eine Beziehung zur Zeit haben kann. Dessenungeachtet aber wissen und erfahren wir, daß wir ewig sind. Denn der Geist weiß die Dinge, die er im Erkennen begreift, nicht minder als jene, die er im Gedächtnisse hat. Die Augen des Geistes, vermöge deren er die Dinge sieht und beobachtet, sind eben die [logischen] Beweise. — Obgleich wir uns also nicht erinnern, vor dem Körper existiert zu haben, so wissen wir doch, daß unser Geist, sofern er das Wesen des Körpers unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit in sich faßt, ewig ist, und daß diese seine Existenz nicht durch die Zeit bestimmt oder nach einer Dauer bemessen werden kann. Unser Geist kann also nur insofern als dauernd bezeichnet und sein Dasein durch eine gewisse Zeitdauer bestimmt werden, als er das wirkliche Dasein des Körpers in sich schließt; und nur insofern hat er das Vermögen, das Dasein der Dinge durch die Zeit zu bestimmen und sie unter dem Begriff der Dauer zu begreifen.

Vierundzwanzigster Lehrsatz.

Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, um so mehr erkennen wir Gott.

Beweis.

Erhellt aus Folges. zu Lehrs. 25, T. I.

Fünfundzwanzigster Lehrsatz.

Das höchste Bestreben des Geistes und die höchste Tugend besteht darin: die Dinge zu erkennen nach der dritten Gattung der Erkenntnis.

Beweis.

Die dritte Gattung der Erkenntnis schreitet von der vollentsprechenden Idee gewisser Attribute Gottes fort zur vollentsprechenden Erkenntnis des Wesens der Dinge (s. ihre Begriffsbest. in der 2. Erläut. zu Lehrs. 40, T. II); und je mehr wir die Dinge auf diese Weise erkennen, desto mehr erkennen wir Gott (nach dem vor. Lehrs.); und mithin ist es (nach Lehrsatz 28, T. IV) die höchste Tugend des Geistes, d. h. (nach Begriffsbest. 8, T. IV) das Vermögen oder die Natur des Geistes, oder (nach Lehrs. 7, T. III) sein höchstes Streben, die Dinge nach der dritten Gattung der Erkenntnis zu erkennen. — W. z. b. w.

Sechsundzwanzigster Lehrsatz.

Je fähiger der Geist ist, die Dinge nach der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen, desto mehr begehrt er auch die Dinge nach eben dieser Gattung der Erkenntnis zu erkennen.

Beweis.

Dies ist klar. Denn sofern wir den Geist als fähig denken, die Dinge nach dieser Erkenntnisgattung zu erkennen, insofern denken wir ihn als bestimmt dazu, die Dinge nach eben dieser Erkenntnisgattung zu erkennen; und folglich (nach der 1. Begriffsbest. der Affekte), je fähiger der Geist dazu ist, desto mehr begehrt er auch danach. — W. z. b. w.

Siebenundzwanzigster Lehrsatz.

Aus dieser dritten Erkenntnisgattung entspringt die höchste

Ruhe [höchste Befriedigung] des Geistes, die es geben kann.

Beweis.

Die höchste Tugend des Geistes besteht darin: Gott zu erkennen (nach Lehrs. 28, T. IV), oder die Dinge nach der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen (nach Lehrs. 25 d. Ts.); und diese Tugend ist um so größer, je mehr der Geist die Dinge nach dieser Erkenntnisgattung erkennt (nach Lehrs. 24 d. Ts.); wer daher die Dinge nach dieser Erkenntnisgattung erkennt, der erreicht die höchste menschliche Vollkommenheit und wird folglich (nach der 2. Begriffsbest. der Affekte) in die höchste Freude versetzt, und zwar (nach Lehrs. 43, T. II) verbunden mit der Idee seiner selbst und seiner Tüchtigkeit. Mithin entspringt (nach der 25. Begriffsbestimmung der Affekte) aus dieser Erkenntnisgattung die höchste Befriedigung, die es geben kann. — W. z. b. w.

Achtundzwanzigster Lehrsatz.

Das Bestreben oder die Begierde, die Dinge nach der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen, kann nicht aus der ersten, wohl aber aus der zweiten Erkenntnisgattung entspringen.

Beweis.

Dieser Satz erhellt aus sich selbst. Denn alles, was wir klar und deutlich erkennen, das erkennen wir entweder durch es selbst oder durch ein anderes, das dann durch sich selbst begriffen wird; d. h. die Ideen, die in uns klar und deutlich sind, oder die der dritten Erkenntnisgattung angehören (s. die 2. Erläuterung zu Lehrs. 40, T. II), können nicht aus verstümmelten und verworrenen Ideen folgen, wie sie (nach derselben Erläuterung) zur ersten Erkenntnisgattung gehören, sondern nur aus vollentsprechenden Ideen oder (nach der gleichen Erläuterung) aus der zweiten und dritten Gattung der Erkenntnis; und deshalb kann (nach der 1. Begriffsbest. der Affekte) die Begierde, die Dinge nach der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen, nicht aus der ersten entspringen, wohl aber aus der zweiten. — W. z. b. w.

Neunundzwanzigster Lehrsatz.

Alles, was der Geist unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit [unverbrüchlichen Notwendigkeit] erkennt, das erkennt er nicht auf Grund davon, daß er das gegenwärtige wirkliche Dasein des Körpers begreift, sondern daraus, daß er das Wesen des Körpers unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit erfaßt.

Beweis.

Sofern der Geist das gegenwärtige Dasein seines Körpers begreift, insofern begreift er eine Dauer, welche durch Zeit bestimmt werden kann, und nur insofern hat er überhaupt das Vermögen die Dinge mit Beziehung auf die Zeit zu begreifen (nach Lehrs. 21 d. Ts. und Lehrs. 26, T. II). Die Ewigkeit aber kann durch keine Dauer ausgedrückt werden (nach Begriffsbest. 8, T. I und ihrer Erklärung). Folglich hat der Geist insofern nicht das Vermögen, die Dinge unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit zu erfassen, sondern er besitzt dieses Vermögen, weil es in der Natur der Vernunft liegt, die Dinge unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit zu erfassen (nach dem 2. Folges. zu Lehrs. 44, T. II), und weil es zur Natur des Geistes auch gehört, das Wesen des Körpers unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit zu erfassen (nach Lehrs. 23 d. Ts.), und weil außer diesen beiden nichts anderes das Wesen des Geistes ausmacht (nach Lehrs. 13, T. II). Folglich gehört dieses Vermögen, die Dinge unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit zu begreifen, zum Geiste nur insofern, als er das Wesen des Körpers unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit begreift. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Die Dinge werden von uns auf zweierlei Weisen als wirkliche erfaßt: entweder sofern wir sie mit Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort existierend denken, oder sofern wir sie als in Gott inbegriffen und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend denken. Die Dinge nun, die auf diese letztere Weise als wahr oder wirklich [real] gedacht werden, die erfassen wir unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit, und ihre Ideen schließen das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich — wie wir im Lehrsatz 45 des II. Teils gezeigt haben, dessen Erläuterung man ebenfalls nachlese.

Dreißigster Lehrsatz.

Sofern unser Geist sich und den Körper unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit erkennt, insofern hat er notwendig Gotteserkenntnis und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird.

Beweis.

Die Ewigkeit ist Gottes Wesen selbst, sofern es notwendiges Dasein in sich schließt (nach Begriffsbest. 8, T. I). Die Dinge unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit begreifen, heißt daher, die Dinge begreifen, sofern sie durch das Wesen Gottes als wirklich Seiendes begriffen werden, oder sofern sie vermöge des Wesens Gottes das Dasein in sich schließen. Und demnach hat unser Geist, sofern er sich und den Körper unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit begreift, notwendig die Erkenntnis Gottes, und weiß usf. — W. z. b. w.

Einunddreißigster Lehrsatz.

Die dritte Gattung der Erkenntnis hängt vom Geiste ab, als ihrer wirklichen Ursache, sofern der Geist selbst ewig ist.

Beweis.

Der Geist begreift nichts unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit, als nur sofern er das Wesen seines Körpers unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit denkt (nach Lehrs. 29 d. Ts.), d. h. (nach Lehrsätzen 21 und 23 d. Ts) nur sofern er ewig ist; und daher hat er (nach vor. Lehrs.), sofern er ewig ist, die Erkenntnis Gottes, welche notwendig eine vollentsprechende ist (nach Lehrs. 46, T. II); und mithin ist der Geist, sofern er ewig ist, fähig, alles das zu erkennen, was aus dieser gegebenen Gotteserkenntnis überhaupt folgen kann (nach Lehrs. 40, T. II), d. h. die Dinge nach der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen (s. deren Begriffsbest. in der 2. Erläut. zu Lehrs. 40, T. II), von welcher der Geist deshalb (nach Begriffsbest. 1, T. III), sofern er ewig ist, die vollentsprechende oder wirkliche Ursache ist. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Je weiter es daher einer in dieser Erkenntnisgattung gebracht hat, desto besser ist er sich seiner selbst und Gottes bewußt, d. h. desto vollkommener und glückseliger ist er — was noch klarer aus dem folgenden zu ersehen sein wird. — Hier ist jedoch zu bemerken: obwohl wir dessen jetzt gewiß sind, daß der Geist ewig ist, sofern er die Dinge unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit begreift, so werden wir ihn doch — wie wir bisher getan — um der leichteren Erklärung und des besseren Verständnisses des Darzulegenden willen so betrachten, als ob er jetzt erst anfinge zu sein und die Dinge unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit zu erkennen. Wir dürfen dieses ohne jegliche Gefahr eines Irrtums tun, falls wir uns nur hüten, keine anderen Schlüsse zu ziehen als aus ganz durchsichtigen Vordersätzen.

Zweiunddreißigster Lehrsatz.

An allem, was wir nach der dritten Erkenntnisgattung erkennen, finden wir Freude, und zwar verknüpft mit der Idee Gottes als deren Ursache.

Beweis.

Aus dieser Erkenntnisgattung entspringt die höchste Ruhe [Zufriedenheit] des Geistes, die es geben kann, d. h. (nach der 25. Begriffsbest. der Affekte) die höchste Freude, und zwar verknüpft mit der Idee seiner selbst (nach Lehrs. 27 d. Ts.) und folglich (nach Lehrs. 30 d. Ts.) verknüpft auch mit der Idee Gottes als Ursache. — W. z. b. w.

Folgesatz

Aus der dritten Gattung der Erkenntnis entspringt notwendig die in der Erkenntnis ruhende Liebe zu Gott (Amor Dei intellectualis). Denn aus dieser Erkenntnisgattung entspringt (nach vor. Lehrsatz) Freude, begleitet von der Idee Gottes als ihrer Ursache; d. h. (nach der 6. Begriffsbest. der Affekte) Liebe zu Gott, nicht sofern wir ihn als gegenwärtig daseiend vorstellen (nach Lehrs. 29 d. Ts.), sondern sofern wir ihn als ewig erkennen; und dies ist es, was ich die in der Erkenntnis ruhende Liebe zu Gott nenne.

Dreiunddreißigster Lehrsatz.

Die in der Erkenntnis ruhende Liebe zu Gott, welche aus der dritten Erkenntnisgattung entspringt, ist ewig.

Beweis.

Die dritte Erkenntnisgattung nämlich ist (nach Lehrs. 31 d. Ts. und Grundsatz III, T. I) ewig; und somit ist (nach dem gleichen Grundſ., T. I) die Liebe, die aus derselben entspringt, ebenfalls notwendigerweise ewig. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Obwohl diese Liebe zu Gott keinen Beginn gehabt hat (nach vor. Lehrs.), so hat sie doch alle Vollkommenheiten der Liebe, ganz so als ob sie entstanden wäre, wie wir im Folges. zum vor. Lehrs. fingiert haben. Es ist hier kein Unterschied, außer daß der Geist eben die Vollkommenheiten, die er nach unserer dortigen Fiktion erst jetzt erreicht, von Ewigkeit her gehabt hat, und zwar verbunden mit der Idee Gottes als der ewigen Ursache. Wenn nun Freude im Übergang zu größerer Vollkommenheit besteht, so muß die Glückseligkeit sicherlich darin ihren Bestand haben, daß der Geist mit der Vollkommenheit selbst begabt ist.

Vierunddreißigster Lehrsatz.

Der Geist ist den Affekten, die zu den leidenden Zuständen [Leidenschaften] gehören, nur so lange unterworfen, als der Körper dauert.

Beweis.

Die Vorstellung ist eine Idee, vermöge welcher der Geist irgend ein Ding als gegenwärtig betrachtet (s. deren Begriffsbest. in Erläut. zu Lehrs. 17, T. II), die jedoch mehr den vorhandenen Zustand des menschlichen Körpers anzeigt, als die Natur des äußeren Dinges (nach dem 2. Folges. zu Lehrs. 16, T. II). Ein Affekt ist also (nach der allgem. Begriffsbest. der Affekte) eine Vorstellung, sofern sie den vorhandenen Zustand des Körpers anzeigt; und daher (nach Lehrs. 21 d. Ts.) ist der Geist den Affekten, die zu den leidenden Zuständen gehören, nur so lange unterworfen, als der Körper dauert. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß keine andere Liebe ewig ist außer der in der Erkenntnis ruhenden.

Erläuterung.

Wenn wir auf die landläufige Meinung der Menschen acht haben, so sehen wir, daß sie zwar der Ewigkeit ihres Geistes sich bewußt sind, dieselbe aber mit der Zeitdauer vermengen und sie der Vorstellung oder der Erinnerung beilegen, die ihrem Glauben nach nach dem Tode fortbestehen soll.

Fünfunddreißigster Lehrsatz.

Gott liebt sich selbst mit unendlicher in der Erkenntnis ruhender Liebe.

Beweis.

Gott ist absolut unendlich (nach Begriffsbest. 6, T. I), d. h. (nach Begriffsbest. 6, T. II) Gottes Natur erfreut sich unendlicher Vollkommenheit, und zwar (nach Lehrs. 3, T. II) in Verbindung mit der Idee seiner selbst, d. h. (nach Lehrsatz 11 und Begriffsbest. 1, T. I) mit der Idee seiner eigenen Ursache. Dies ist es, was ich im Folges. zu Lehrs. 32 d. Ts. als die in der Erkenntnis ruhende Liebe bezeichnet habe. — W. z. b. w.

Sechsunddreißigster Lehrsatz.

Die in der Erkenntnis ruhende Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, mit der Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, insoweit dieser unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit betrachtet wird, ausgedrückt werden kann; das heißt, die in der Erkenntnis ruhende Liebe des Geistes zu Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt.

Beweis.

Diese Liebe des Geistes muß zu den Handlungen des Geistes gerechnet werden (nach Folges. zu Lehrs. 32 d. Ts. und nach Lehrs. 3, T. III); sie ist daher eine Handlung, wodurch der Geist sich selbst anschaut unter Begleitung der Idee Gottes als seiner Ursache (nach Lehrs. 32 d. Ts. und dessen Folges.), d. h. (nach Folges. zu Lehrs. 25, T. I und Folges. zu Lehrs. 11, T. II) eine Handlung, durch die Gott, sofern er durch den menschlichen Geist ausgedrückt werden kann, sich selbst schaut, unter

Begleitung der Idee seiner selbst. Mithin ist (nach vor. Lehrs.) diese Liebe des Geistes ein Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und folglich, daß die Liebe Gottes zu den Menschen und die in der Erkenntnis ruhende Liebe des Geistes zu Gott ein und dasselbe ist.

Erläuterung.

Daraus ersehen wir deutlich, worin unser Heil, oder unsere Glückseligkeit oder Freiheit beruht: nämlich in der stetigen und ewigen Liebe zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menschen. — Diese Liebe oder Glückseligkeit wird in den Heiligen Schriften „Ruhm" genannt, und nicht mit Unrecht. Denn mag diese Liebe auf Gott, mag sie auf den Geist bezogen werden, so kann sie ganz richtig Seelenruhe genannt werden, die sich in Wahrheit vom Ruhme (nach der 25. und 30. Begriffsbest. der Affekte) nicht unterscheidet. Denn sofern sie auf Gott bezogen wird, ist sie (nach Lehrs. 35 d. Ts.) Freude — falls man dies Wort hier noch gebrauchen darf —, begleitet von der Idee seiner selbst, und das gleiche gilt, sofern sie auf den menschlichen Geist bezogen wird (nach Lehrs. 27 d. Ts.). — Weil sodann das Wesen unseres Geistes in der Erkenntnis allein besteht, deren Ursprung und Fundament Gott ist (nach Lehrs. 15, T. I und Erläut. zu Lehrs. 47, T. II), so wird uns damit klar verständlich, auf welche Weise und in welcher Hinsicht unser Geist nach Wesen und Dasein aus der göttlichen Natur folgt und immerwährend von Gott abhängig ist.

Ich hielt es der Mühe wert, dies zu erwähnen, um an diesem Beispiele zu zeigen, welche Macht die Erkenntnis der Einzeldinge, die ich die anschauende [intuitive] oder die der dritten Gattung genannt habe (s. 2. Erläut. zu Lehrs. 40, T. II), besitzt, und wie viel vorzüglicher sie ist als die gattungsmäßige Erkenntnis, die ich als die der zweiten Gattung bezeichnet habe. Denn obgleich ich im ersten Teile ganz allgemein darlegte, daß alles — und folglich auch der menschliche Geist — nach Wesen und Dasein von Gott abhängt, so macht jener Beweis, obschon er regelrecht geführt ist und nicht den mindesten Zweifel zuläßt, dennoch keinen solchen Eindruck auf unseren Geist, wie wenn das gleiche aus dem Wesen eines jeden Einzeldinges, von dem wir sagen, es hänge von Gott ab, erschlossen wird.

Siebenunddreißigster Lehrsatz.

Es gibt in der Natur nichts, was dieser in der Erkenntnis ruhenden Liebe entgegengesetzt wäre, oder was sie aufheben könnte.

Beweis.

Diese in der Erkenntnis ruhende Liebe folgt notwendig aus der Natur des Geistes, sofern diese als ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird (nach Lehrs. 33 und 29 d. Ts.). Gäbe es also etwas, was dieser Liebe entgegengesetzt wäre, so wäre es dem Wahren entgegengesetzt, und folglich würde das, was diese Liebe aufzuheben vermöchte, bewirken, daß das, was wahr ist, falsch sein könnte; und das ist (wie sich von selbst versteht) widersinnig. Also gibt es in der Natur nichts, usf. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Der Grundsatz des vierten Teiles betrifft die Einzeldinge, sofern sie mit Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Ort betrachtet werden, worüber wohl niemand im Zweifel sein mag.

Achtunddreißigster Lehrsatz.

Je mehr Dinge der Geist nach der zweiten und dritten Erkenntnisgattung erkennt, desto weniger leidet er von Affekten, die schlecht sind, und desto weniger auch fürchtet er den Tod.

Beweis.

Das Wesen des Geistes besteht in der Erkenntnis (nach Lehrs. 11, T. II): je mehr Dinge der Geist also nach der zweiten und dritten Erkenntnisgattung erkennt, ein um so größerer Teil von ihm bleibt bestehen (nach Lehrs. 29 und 23 d. Ts.), und folglich (nach vor. Lehrs.) ein um so größerer Teil von ihm bleibt unberührt von den Affekten, die unserer Natur entgegengesetzt, d. h. (nach Lehrs. 30, T. IV) die schlecht sind. Je mehr Dinge daher der Geist nach der zweiten und dritten Erkenntnis-

gattung erkennt, ein um so größerer Teil von ihm bleibt unverletzt, und desto weniger leidet er folglich von den Affekten usw. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Von hier aus verstehen wir, was ich in Erläut. zu Lehrs. 39, T. IV berührt und in diesem Teile zu entwickeln versprochen habe, daß nämlich der Tod um so weniger schädlich sei, je größer des Geistes klare und deutliche Erkenntnis ist, und folglich, je mehr der Geist Gott liebt. — Da ferner (nach Lehrs. 27 d. Ts) aus der dritten Erkenntnisgattung die höchste Ruhe [Befriedigung] quillt, die es geben kann, so folgt, daß der menschliche Geist von solcher Natur sein kann, daß der Teil von ihm, der, wie ich zeigte, mit dem Körper zugrunde geht (s. Lehrs. 21 d. Ts.), im Verhältnis zu demjenigen, der von ihm bestehen bleibt, von keinerlei Bedeutung ist. — Doch hiervon gleich ausführlicher.

Neununddreißigster Lehrsatz.

Wer einen Körper hat, der zu sehr vielen Dingen befähigt ist, der hat einen Geist, dessen größter Teil ewig ist.

Beweis.

Wer einen zu sehr vielen Tätigkeiten fähigen Körper hat, der wird wenig von Affekten heimgesucht, die schlecht (nach Lehrs. 38, T. IV), d. h. (nach Lehrs. 30, T. IV) von Affekten, die unserer Natur entgegengesetzt sind; und mithin (nach Lehrs. 10 d. Ts.) hat er das Vermögen, die Körpererregungen in der der Erkenntnis entsprechenden Ordnung zu verketten und anzuordnen und folglich zu bewirken (nach Lehrs. 14 d. Ts.), daß alle Körpererregungen auf die Idee Gottes bezogen werden; daraus folgt (nach Lehrs. 15 d. Ts.), daß er von Liebe zu Gott ergriffen wird, welche (nach Lehrs. 16 d. Ts.) den größten Teil des Geistes einnehmen oder ausmachen muß; und sonach hat er (nach Lehrs. 33 d. Ts.) einen Geist, dessen größter Teil ewig ist. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Weil die menschlichen Körper zu sehr vielem befähigt sind, so können sie ohne Zweifel von solcher Natur sein, daß sie zu Geistern gehören, die von sich und von Gott eine große Erkenntnis haben und deren größter oder hauptsächlichster Teil ewig ist, und zwar derart, daß sie den Tod kaum zu fürchten brauchen. Um dies indessen noch klarer einzusehen, muß hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß wir in beständiger Veränderung leben und, je nachdem wir uns zum besseren oder zum schlechteren wandeln, glücklich oder unglücklich heißen. Denn wer als Kind oder Jüngling stirbt, der heißt unglücklich, und umgekehrt gilt es als Glück, wenn wir eine volle Lebenszeit mit einem gesunden Geiste in einem gesunden Körper haben verleben dürfen. Und indertat, wer, wie ein Kind oder ein Jüngling, einen zu sehr wenigem fähigen und in der Hauptsache von äußeren Ursachen abhängigen Körper hat, der besitzt einen Geist, der für sich allein betrachtet beinahe gar kein Bewußtsein von sich, noch von Gott oder von den Dingen hat; und umgekehrt, wer einen zu sehr vielem befähigten Körper sein eigen nennt, der hat auch einen Geist, der für sich allein angesehen viel Bewußtsein von sich und von Gott und den Dingen besitzt. In diesem Leben streben wir also vor allem dahin, daß der Körper der Kindheit, soweit seine Natur es zuläßt und ihm zuträglich ist, sich in einen anderen verwandelt, der zu vielem befähigt ist, und der zu einem Geiste gehört, welcher von sich und Gott und den Dingen ein reiches Bewußtsein hat; und zwar so, daß alles, was zu seiner Erinnerung oder zu seinem Vorstellen gehört, im Verhältnis zu seiner Erkenntnis kaum von einiger Bedeutung ist — wie in Erläut. zum vor. Lehrs. bereits erörtert wurde.

Vierzigster Lehrsatz.

Je mehr Vollkommenheit ein Ding hat, desto mehr handelt es und desto weniger leidet es; und umgekehrt, je mehr es handelt, desto vollkommener ist es.

Beweis.

Je vollkommener ein Ding ist, desto mehr Wirklichkeit [Realität] hat es (nach Begriffsbest. 6, T. II), und um so mehr folglich (nach Lehrs. 3, T. III nebst dessen Erläut.) handelt es, und um so weniger leidet es; ein Beweis, der in umgekehrter

Ordnung auf gleiche Weise geführt wird, woraus sich ergibt, daß ein Ding um so vollkommener ist, je mehr es handelt. — W. z. b. w.

Folgesatz.

Hieraus folgt, daß der Teil des Geistes, welcher bestehen bleibt — er mag groß oder klein sein —, vollkommener ist als der übrige. Denn der ewige Teil des Geistes ist (nach den Lehrss. 23 und 29 d. Ts.) die Erkenntnis, um derentwillen allein wir handelnd heißen (nach Lehrs. 3, T. III); jener andere aber, von dem wir zeigten, daß er untergeht, ist eben das Vorstellen (nach Lehrs. 21 d. Ts.), um dessentwillen allein wir leidend heißen (nach Lehrs. 3, T. III und der allgem. Begriffsbest. der Affekte). Demnach ist (nach vor. Lehrs.) jener Teil, er mag groß oder klein sein, vollkommener als dieser. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Das ist es, was ich vom Geiste, sofern man ihn ohne Rücksicht auf das Dasein des Körpers betrachtet, zu zeigen mir vorgenommen hatte. Daraus, zusammen mit Lehrs. 21, T. I und anderen Sätzen, erhellt, daß unser Geist, sofern er erkennt, eine ewige Daseinsform des Denkens ist, die von einer anderen ewigen Daseinsform des Denkens bestimmt wird, und diese wiederum von einer anderen, und so weiter ins Endlose: so daß alle zusammen Gottes ewige und unendliche Vernunft ausmachen.

Einundvierzigster Lehrsatz.

Wenn wir auch nicht wüßten, daß unser Geist ewig ist, so würden wir doch Frömmigkeit und Religion und überhaupt alles, was wir im vierten Teile als zur Willensstärke und zum Edelsinn gehörig aufgezeigt haben, für das Wichtigste halten.

Beweis.

Die erste und einzige Grundlage der Tugend oder der richtigen Lebensweise ist (nach Folges. zu Lehrs. 22 und nach Lehrsatz 24, T. IV) das Suchen nach dem eigenen Nutzen. Um aber das zu bestimmen, was die Vernunft als nützlich vorschreibt, haben wir keinerlei Rücksicht genommen auf die Ewigkeit des Geistes, die wir erst in diesem fünften Teile kennen gelernt haben. Obzwar wir also dort noch nicht wußten, daß der Geist ewig ist, haben wir doch das als das Wichtigste geschätzt, was wir als zur Willensstärke und zum Edelsinn gehörig aufgezeigt hatten; und demnach würden wir, falls wir dies auch jetzt nicht wüßten, dennoch die Vorschriften der Vernunft für das Wichtigste halten. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Die landläufige Ansicht der großen Menge scheint eine andere zu sein. Die meisten nämlich scheinen zu glauben, daß sie frei seien, soweit sie ihren Lüsten frönen dürfen, und daß sie insofern ihr Recht vergeben, als sie angehalten werden, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes zu leben. Frömmigkeit also und Religion und überhaupt alles, was zur Seelenkraft gehört, halten sie für Lasten, die sie nach dem Tode abzuwerfen und statt dessen den Lohn für ihre Knechtschaft, nämlich für Frömmigkeit und Religion, in Empfang zu nehmen hoffen. — Doch nicht diese Hoffnung allein, sondern vornehmlich auch die Furcht, nach dem Tode mit schrecklichen Martern gestraft zu werden, bewegt sie, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes zu leben, soweit es ihre Armseligkeit und die Untüchtigkeit ihrer Seele erlauben mag. Und wenn diese Hoffnung und Furcht den Menschen nicht innewohnte, wenn sie vielmehr glaubten, der Geist gehe mit dem Körper zugrunde, und den Unglücklichen, die von der Last der Frömmigkeit erschöpft sind, stehe kein weiteres Leben bevor, dann würden sie zu ihrer eigentlichen Sinnesweise zurückkehren und es vorziehen, alles nach ihren Gelüsten einzurichten und den Umständen mehr als sich selber zu gehorchen. — Es scheint mir dies nicht weniger ungereimt, als wenn jemand deswegen, weil er nicht die Hoffnung hat, seinen Körper mit guten Nahrungsmitteln für alle Ewigkeit erhalten zu können, lieber mit Giften und tödlichen Stoffen sich sättigen wollte; oder weil er sieht, daß der Geist nicht ewig und unsterblich sei, lieber ohne Verstand zu sein und ohne Vernunft zu leben wünschte: etwas derart Unsinniges, daß es einer Beurteilung kaum wert ist.

Zweiundvierzigster Lehrsatz.

Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir erfreuen uns ihrer nicht deshalb, weil wir die Lüste hemmen, sondern umgekehrt, weil wir uns jener erfreuen, darum sind wir imstande, die Lüste zu hemmen.

Beweis.

Die Glückseligkeit besteht in der Liebe zu Gott (nach Lehrs. 36 d. Ts. und dessen Erläut.), welche Liebe aus der dritten Gattung der Erkenntnis fließt (nach Folges. zu Lehrs. 32 d. Ts.); daher muß diese Liebe (nach Lehrs. 59 und 3, T. III) auf den Geist, sofern er handelt, bezogen werden; und mithin ist sie (nach Begriffsbest. 8, T. IV) die Tugend selbst. — Dies wäre das erste. — Sodann, je mehr der Geist dieser göttlichen Liebe oder Glückseligkeit sich erfreut, desto mehr erkennt er (nach Lehrs. 32 d. Ts.), d. h. (nach Folges. zu Lehrs. 3 d. Ts.) eine um so größere Gewalt hat er über die Affekte, und (nach Lehrs. 38 d. Ts.) um so weniger leidet er von den Affekten, die schlecht sind. Dadurch also, daß der Geist dieser göttlichen Liebe oder Glückseligkeit sich erfreut, hat er die Macht, die Lüste zu hemmen. Und weil das Vermögen des Menschen, die Affekte zu hemmen, in der Erkenntnis allein besteht, darum erfreut sich keiner der Glückseligkeit, weil er die Affekte gehemmt hat, sondern umgekehrt, seine Macht, die Affekte zu hemmen, entspringt aus der Glückseligkeit selbst. — W. z. b. w.

Erläuterung.

Damit habe ich alles erledigt, was ich von der Macht des Geistes über die Affekte und von der Geistesfreiheit vorbringen wollte. Es erhellt daraus, wieviel der Weise vermag, und um wieviel vorzüglicher er ist denn der Tor, der von seiner Lust allein bewegt wird. Denn abgesehen davon, daß der Tor von den äußeren Ursachen auf vielfache Weise umgetrieben wird und niemals im Besitze der wahren Seelenruhe zu finden ist, lebt er überdies gleichsam unbewußt seiner selbst und Gottes und der Dinge, und sobald er aufhört, von Leidenschaften bewegt zu werden, hört er auch auf zu sein. Während dagegen der Weise als solcher kaum in seiner Seele beunruhigt wird, sondern, nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit seiner selbst und Gottes und der Dinge bewußt, niemals zu sein aufhört, sondern immerwährend im Besitze der wahren Seelenruhe sich findet.

Wenn nun auch der von mir gezeigte Weg, der dahin führt, überaus schwierig scheint, so kann er doch gefunden werden. Und wohl muß eine Sache recht schwierig sein, die so selten angetroffen wird. Denn wie sollte es geschehen, wenn das Heil so leicht zur Hand wäre und ohne viel Mühe gefunden werden könnte, daß es dennoch fast von jedermann vernachlässigt wird? —

Doch alles Vortreffliche ist ebenso schwierig wie selten.

Piererſche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

E.A. Enders, Grossbuchbinderei Leipzig