



Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

<http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.

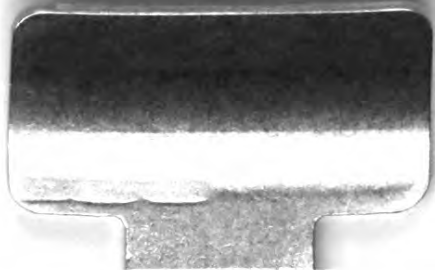
CARL GEBHARDT

SPINOZA

BRIEFWECHSEL



Dutch 257297 A 1



1981

~~XXXVIII~~ 3888

200000

BARUCH DE SPINOZA
SÄMTLICHE WERKE

INHALTSÜBERSICHT

I

ABHANDLUNG VON GOTT,
DEM MENSCHEN UND SEINEM
GLÜCK - ETHIK

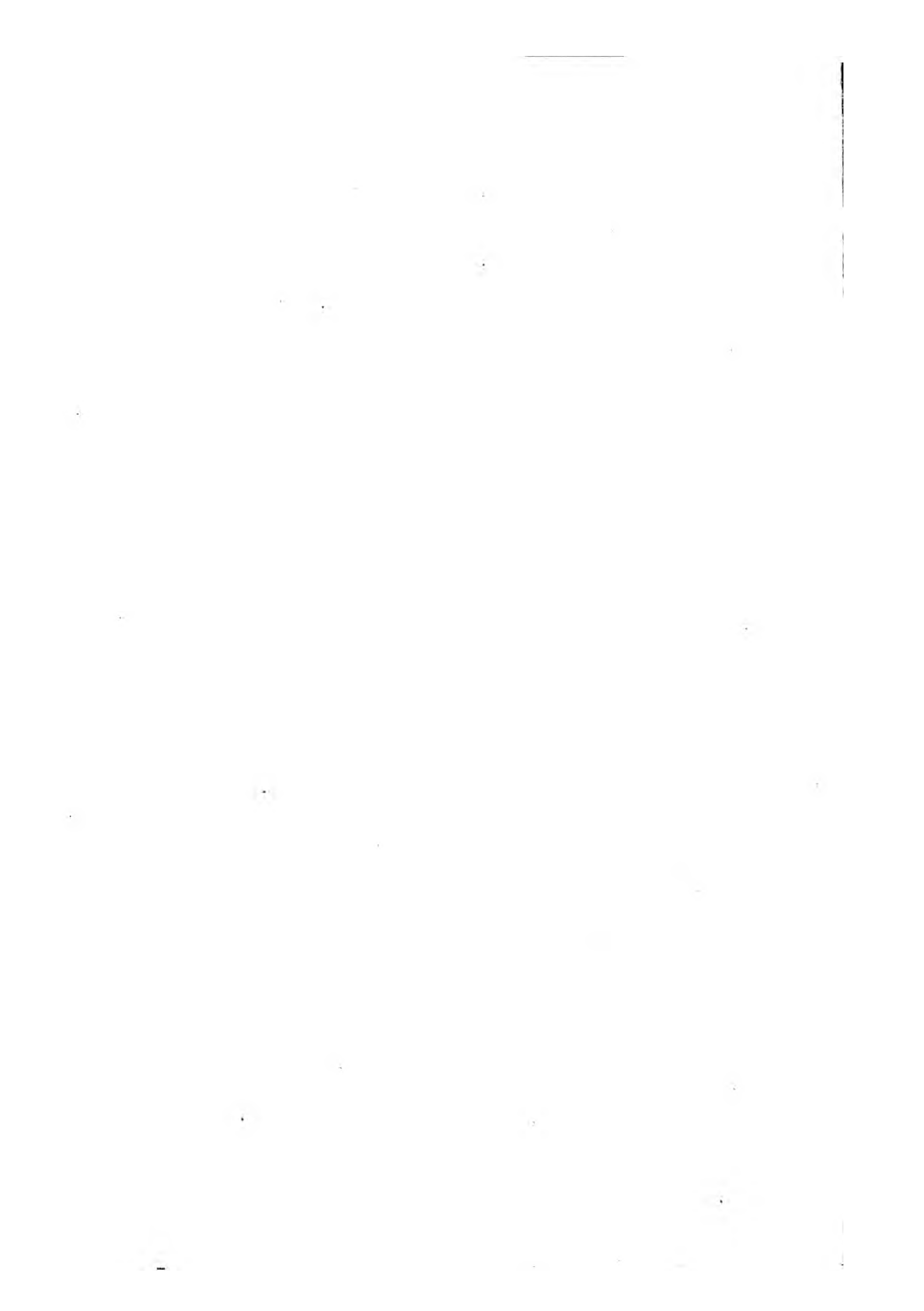
II

THEOLOGISCH-POLITISCHER
TRAKTAT - PRINZIPIEN DER
PHILOSOPHIE VON DESCAR-
TES - VERBESSERUNG DES
VERSTANDES - ABHANDLUNG
VOM STAATE

III

BRIEFWECHSEL
LEBENSDESCREIBUNGEN UND
GESPRÄCHE

FELIX MEINER / VERLAG / LEIPZIG



SPINOZA

BRIEFWECHSEL

ÜBERTRAGEN UND MIT EINLEITUNG, AN-
MERKUNGEN UND REGISTER VERSEHEN VON
CARL GEBHARDT



DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 96a
LEIPZIG 1914 / VERLAG VON FELIX MEINER



Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Inhalt.

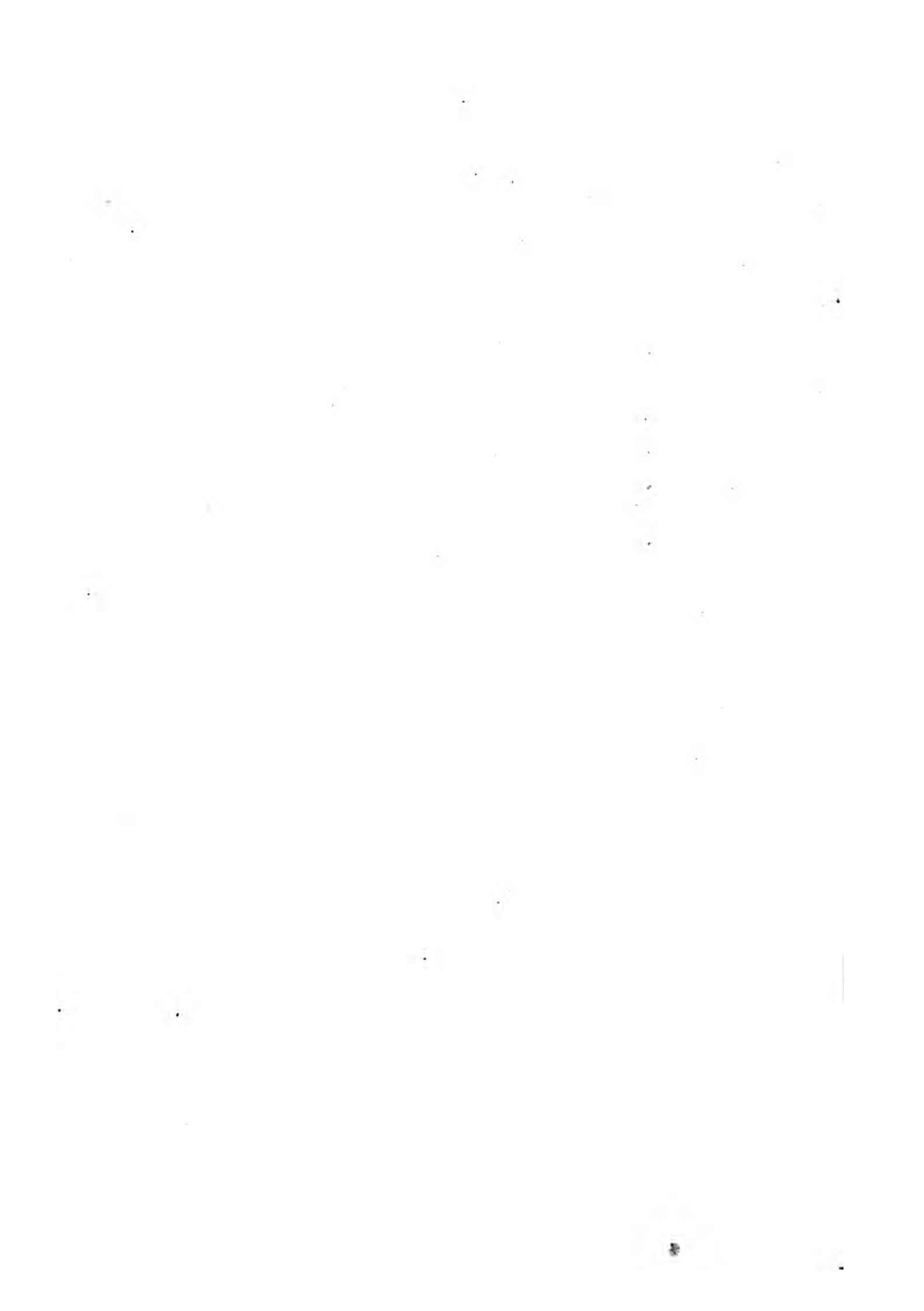
	Seite
Einleitung	VII
Vergleichende Tabelle der Zählung in den Opera Posthuma und der jetzigen Zählung	XXXVII
Briefwechsel	1
1. Brief. Von Oldenburg. (16. August 1661)	3
2. Brief. An Oldenburg. (September 1661)	5
3. Brief. Von Oldenburg. (27. September 1661)	8
4. Brief. An Oldenburg. (Oktober 1661)	12
5. Brief. Von Oldenburg. (11. Oktober 1661)	14
6. Brief. An Oldenburg. (Frühjahr 1662)	15
7. Brief. Von Oldenburg. (Juli 1662)	31
8. Brief. Von de Vries. (24. Februar 1663)	33
9. Brief. An de Vries. (Februar-März 1663)	37
10. Brief. An de Vries. (Frühjahr 1663)	40
11. Brief. Von Oldenburg. (3. April 1663)	41
12. Brief. An Meyer. (20. April 1663)	47
13. Brief. An Oldenburg. (17. Juli 1663)	54
14. Brief. Von Oldenburg. (31. Juli 1663)	62
15. Brief. An Meyer. (3. August 1663)	66
16. Brief. Von Oldenburg. (4. August 1663)	68
17. Brief. An Balling. (20. Juli 1664)	70
18. Brief. Von Blyenbergh. (12. Dezember 1664)	74
19. Brief. An Blyenbergh. (5. Januar 1665)	78
20. Brief. Von Blyenbergh. (16. Januar 1665)	84
21. Brief. An Blyenbergh. (28. Januar 1665)	105
22. Brief. Von Blyenbergh. (19. Februar 1665)	115
23. Brief. An Blyenbergh. (13. März 1665)	122
24. Brief. Von Blyenbergh. (27. März 1665)	128
25. Brief. Von Oldenburg. (28. April 1665)	131
26. Brief. An Oldenburg. (Mai 1665)	133
27. Brief. An Blyenbergh. (3. Juni 1665)	134
28. Brief. An einen Unbekannten. (Juni 1665)	136
29. Brief. Von Oldenburg. (September 1665)	138
30. Brief. An Oldenburg. (September-Oktober 1665)	141
31. Brief. Von Oldenburg. (12. Oktober 1665)	142

	Seite
32. Brief. An Oldenburg. (20. November 1665) . . .	145
33. Brief. Von Oldenburg. (8. Dezember 1665) . . .	151
34. Brief. An Hudde. (7. Januar 1666)	154
35. Brief. An Hudde. (16. April 1666)	156
36. Brief. An Hudde. (Juni 1666)	159
37. Brief. An Bouwmeester. (10. Juni 1666)	164
38. Brief. An van der Meer. (1. Oktober 1666)	166
39. Brief. An Jelles. (3. März 1667)	168
40. Brief. An Jelles. (25. März 1667)	170
41. Brief. An Jelles. (5. September 1669)	174
42. Brief. Von Velthuysen. (24 Januar 1671)	177
43. Brief. An Ostens. (1671)	193
44. Brief. An Jelles. (17. Februar 1671)	198
45. Brief. Von Leibniz. (5. Oktober 1671)	200
46. Brief. An Leibniz. (9. November 1671)	202
47. Brief. Von Fabritius. (16. Februar 1673)	204
48. Brief. An Fabritius. (30. März 1673)	206
Auszug eines Briefes an Jelles. (19. April 1673)	207
49. Brief. An Graevius. (14. Dezember 1673)	208
50. Brief. An einen Unbekannten. (2. Juni 1674)	209
51. Brief. Von Boxel. (14. September 1674)	211
52. Brief. An Boxel. (September 1674)	212
53. Brief. Von Boxel. (21. September 1674)	214
54. Brief. An Boxel. (Oktober 1674)	217
55. Brief. Von Boxel. (Herbst 1674)	222
56. Brief. An Boxel. (Herbst 1674)	227
57. Brief. Von Tschirnhaus. (8. Oktober 1674)	232
58. Brief. An Schuller. (Herbst 1674)	235
59. Brief. Von Tschirnhaus. (5. Januar 1675)	239
60. Brief. An Tschirnhaus. (Anfang 1675)	242
61. Brief. Von Oldenburg. (8. Juni 1675)	243
62. Brief. Von Oldenburg. (22. Juni 1675)	245
63. Brief. Von Schuller. (25. Juli 1675)	246
64. Brief. An Schuller. (29. Juli 1675)	248
65. Brief. Von Tschirnhaus. (12. August 1675)	251
66. Brief. An Tschirnhaus. (18. August 1675)	252
67. Brief. Von Burgh. (11. September 1675)	253
68. Brief. An Oldenburg. (Herbst 1675)	267
69. Brief. An Velthuysen. (1675)	268
70. Brief. Von Schuller. (14. November 1675)	269
71. Brief. Von Oldenburg. (15. November 1675)	273
72. Brief. An Schuller. (18. November 1675)	274
73. Brief. An Oldenburg. (November-Dezember 1675)	276
74. Brief. Von Oldenburg. (16. Dezember 1675)	278
75. Brief. An Oldenburg. (Dezember 1675-Jan. 1676)	280
76. Brief. An Burgh. (Anfang 1676)	283
77. Brief. Von Oldenburg. (14. Januar 1676)	289
78. Brief. An Oldenburg. (7. Februar 1676)	291

Inhalt.

V

	Seite
79. Brief. Von Oldenburg. (11. Februar 1676)	293
80. Brief. Von Tschirnhaus. (2. Mai 1676)	296
81. Brief. An Tschirnhaus. (5. Mai 1676)	297
82. Brief. Von Tschirnhaus. (23. Juni 1676)	298
83. Brief. An Tschirnhaus. (15. Juli 1676)	300
84. Brief. An einen Unbekannten. (1676)	301
Anmerkungen	303
Zur Textgestaltung	305
Zur Erklärung	333
Namen- und Sachregister	368



Einleitung.

Unsere Kenntnis des Briefwechsels Spinozas verdanken wir drei Quellen: zunächst den Opera Posthuma, der lateinischen Ausgabe des literarischen Nachlasses des Philosophen, die die Freunde sofort nach seinem Tode 1677 veranstalteten, sodann der holländischen Übersetzung derselben, den Nagelate Schriften, die gleichfalls 1677 herausgegeben wurde, schließlich den auf uns gekommenen Autographen der Briefe und den Abschriften oder Abdrucken solcher. Wir kennen heute (einen Briefauszug mitgerechnet) 85 Spinoza-Briefe, 49 von ihm geschriebene, 36 an ihn gerichtete. Davon haben die Opera Posthuma und die Nagelate Schriften vollständig oder im Auszug 75 (42 von, 33 an Spinoza), und von diesen sind wir bei 56 für unsere Kenntnis des Textes allein auf diese beiden Nachlaßausgaben angewiesen (Brief 1—5, 7, 10—14, 16—18, 21, 25, 26, 31, 33—36, 38—42, 44, 47, 48, 50—52, 54—62, 64—68, 71, 74, 76, 77, 80—84).

Die Briefe sind ursprünglich teils in lateinischer, teils in holländischer Sprache geschrieben. Die holländischen Briefe bringen die Opera Posthuma in lateinischer Übersetzung, und diese Übersetzung rührt in einer größeren Anzahl von Fällen von Spinoza selbst her, der früh schon an eine Veröffentlichung der in seinen Briefen niedergelegten Gedanken gedacht zu haben scheint. In solchen Fällen als in denen einer authentischen Textgestalt begnügen sich die Nagelate Schriften damit, den Brief aus dem Lateinischen ins Holländische zurückzuübersetzen, auch wo ihnen der ursprüngliche Text zugänglich gewesen wäre. Lag aber

keine solche Übersetzung Spinozas vor und mußten die Herausgeber der Opera Posthuma eine solche erst anfertigen, so druckten die Nagelate Schriften den holländischen Text selbst ab, und so ist uns in einigen Fällen der authentische Text in diesen, nicht in den Opera Posthuma erhalten (Brief 18, 38, 44, vielleicht auch 41 und 52, ferner 20, 22 und 24, bei denen uns daneben das Original selbst zur Verfügung steht).

Damit erschöpft sich aber die Bedeutung der Nagelate Schriften für die Textgestaltung des Briefwechsels nicht. Der holländische Übersetzer hat durchweg die Originale der Briefe seiner Arbeit zugrunde gelegt und dabei hat er eine ganze Reihe von Stellen mitübersetzt und damit uns erhalten, die die Herausgeber der Opera Posthuma für ihre Ausgabe strichen. Die große Vloten-Landsche Ausgabe der Werke Spinozas hat diesen Umstand übersehen und darum den Briefwechsel Spinozas nicht in der Vollständigkeit wiedergegeben, die möglich gewesen wäre.

Den in den Nachgelassenen Werken überlieferten Briefen reihen sich nun die zehn Spinoza-Briefe an, die die Herausgeber der Opera Posthuma nicht aufgenommen haben, sei es weil sie ihnen nicht vorlagen, sei es weil sie sie (wie wir es bei Brief 28 wissen) für belanglos hielten. Wir haben diese Briefe, von denen 7 von Spinoza herrühren, 3 an ihn gerichtet sind, im Verlaufe des 19. Jahrhunderts kennen gelernt. 1844 hat Tydemann im Utrechter Volksalmanak den 69. Brief, 1847 Cousin in seinen *Fragments philosophiques* den 15. veröffentlicht; 1860 hat uns Vloten in seinem Buche *Ad Benedicti de Spinoza Opera Supplementum* mit fünf Briefen, dem 28., 29., 70., 72. und 79. bekannt gemacht; die Gesamtausgabe von Vloten-Land brachte 1883 zwei Briefe dazu, den 30. (der schon seit 1772 in der Gesamtausgabe der Werke Boyles gedruckt vorlag und auf den 1870 Willis, 1872 Alfred Stern hingewiesen hatte) und den 49.; schließlich konnte 1899 Freudenthal in seiner *Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten* einen

Auszug aus einem Briefe Spinozas veröffentlichen (in der vorliegenden Übersetzung zum erstenmal in den Spinoza-Briefwechsel aufgenommen und zwischen dem 48. und 49. Briefe eingeschaltet).

Neben diesen zehn Spinoza-Briefen, die uns nur in der Urschrift bzw. im Auszug erhalten sind, besitzen wir von 19 weiteren bereits in den Opera Posthuma veröffentlichten die Autographen, Abschriften von solchen oder gedruckte Vervielfältigungen. Wir haben (außer den oben genannten 5 nur im Autograph überlieferten Briefen) noch 7 handschriftliche Briefe Spinozas selbst (Brief 6, 9, 23, 27, 32, 43 und 46), 7 Briefe an Spinoza im handschriftlichen Original (Brief 8, 20, 22, 24, 45, 53 und 63), 4 Briefe in alten Abschriften nach den Originalen (Brief 37, 73, 75 und 78), einen Brief in einem Alten Druck, der den Originaltext wiedergibt (Brief 29). Diese so auf uns gekommenen Briefe bieten für die Textkenntnis des Briefwechsels eine bedeutungsvolle Quelle. Zunächst geben sie uns in einigen Fällen den ursprünglichen holländischen Text Spinozas, wo wir sonst nur die (von Spinoza gefertigte) lateinische Übersetzung dieses Textes besäßen (Brief 19, 23, 27 und 53). Dann aber weicht in den Fällen, in denen Spinoza selbst die Drucklegung eines Briefes in Aussicht nahm, der Text des abgesandten Briefes von dem des zurückbehaltenen Entwurfs oder der Abschrift vielfach ab; wir haben in solchen Fällen eine doppelte Redaktion des Textes, die eine für den Adressaten, die andere für die Öffentlichkeit bestimmt (so bei Brief 6, 32, 46, 73, 75 und 78, der gleiche Fall bei Brief 13, wo uns das Autograph nicht erhalten ist, aber die Bemerkung Spinozas in der holländischen Übersetzung anzeigt, wie der abgesandte Brief verändert wurde). Was aber die erhaltenen Originale der Spinoza-Briefe für uns besonders bedeutungsvoll macht, ist der Umstand, daß die Herausgeber der Opera Posthuma die ihnen vorliegenden Briefe nicht vollständig abdruckten, sondern alles in ihnen strichen, was nicht philosophisch von Belang zu sein schien. Dazu mochte sie bewegen,

daß man damals dem persönlichen Gehalte eines philosophischen Lebens keine große Bedeutung beimaß, dann aber, daß sie sorgfältig alles vermeiden wollten, was noch lebende und im Machtkreis der niederländischen Behörden befindliche Personen in einem näheren Verhältnis mit dem des Atheismus verdächtigen Philosophen zeigen konnte. So haben sie die Namen der Adressaten oder der Schreiber der Briefe unterdrückt oder mit den Initialen angedeutet, außer bei den bereits verstorbenen Balling und de Vries, bei dem in England lebenden Oldenburg und dem Deutschen Leibniz, bei dem Convertiten Burgh und bei Gegnern wie Blyenbergh und Velthuysen. (In der Vorrede sagen die Herausgeber darüber: „Da es nicht darauf ankommt, wer schreibt, sondern was geschrieben wird, sind einige Namen der Briefschreiber vollständig, einige nur mit den Anfangsbuchstaben, einige überhaupt nicht angegeben.“) So haben sie auch vieles gestrichen, was uns über die Lebensschicksale Spinozas und über seine privaten Meinungen Aufschluß geben könnte. Wir verdanken daher den Ergänzungen der in den Opera Posthuma überlieferten Briefe, die uns die Handschriften bieten und die Vloten's Supplementum und die Vloten-Landsche Gesamtausgabe, in einem Falle (Brief 53) Freudenthal's Lebensgeschichte Spinoza's bekannt gemacht haben, sehr wertvolle Mitteilungen über die Persönlichkeit des Philosophen (so bei Brief 6, 8, 9, 53 und 63).

Der vorliegenden Übersetzung liegen die Texte der Opera Posthuma und der Nagelate Schriften, die Autographen Spinozas in der Facsimile-Ausgabe von Willem Meijer sowie die Publikationen von Vloten, Vloten-Land, Freudenthal und (für die Briefabschriften aus dem Nachlasse von Leibniz) von Gerhardt zugrunde. Sie ist vollständiger wie die vorhandenen (deutschen) Übersetzungen, indem sie alle Ergänzungen des Briefwechsels aus den Autographen aufnimmt; sie ist vollständiger wie die Vloten-Landsche Ausgabe, indem sie neben den seither zutage getretenen Ergänzungen auch

die nur in den Nagelate Schriften enthaltenen Stellen berücksichtigt.

Die Anordnung der Briefe, wie sie die Opera Posthuma gaben, ist nicht streng chronologisch. Die Herausgeber schreiben darüber in ihrer Vorrede: „Die Briefe sind weder nach dem Inhalt noch nach dem Ansehen derer, von denen oder an die sie geschrieben sind, geordnet, sondern nach der Zeitfolge ihrer Entstehung. Sie sind aber unter dem Gesichtspunkt geordnet, daß alle Briefe desselben Mannes und ihre Antworten sich folgen.“ Vloten-Land sind mit Recht von dieser Anordnung abgewichen und haben die rein chronologische an ihre Stelle gesetzt. Die Numerierung Vloten-Lands, die allgemein recipiert worden ist, ist auch hier beibehalten, indem der von Freudenthal gefundene Briefauszug ohne Nummer blieb und indem der letzte Brief, den Vloten-Land nur in der Einleitung zum Tractatus politicus bringen, ans Ende des Briefwechsels (als 85. Brief) gestellt wurde, wozu die Möglichkeit seiner Datierung wohl berechtigt.

*

Goethe hat den Briefwechsel Spinozas das interessanteste Buch genannt, das man in der Welt von Aufrichtigkeit und Menschenliebe lesen könne. Er bedeutet für uns zugleich die notwendige Ergänzung der Ethik Spinozas, denn er offenbart die tiefe und reine Menschlichkeit, die hinter den mathematisch starren Sätzen jenes Buches steht. Wenn man den Briefwechsel zum erstenmal durchliest und dabei noch an andre Gelehrten-Briefwechsel des 17. Jahrhunderts, an den von Boyle etwa oder von Huygens oder Leibniz denkt, ist man überrascht zu finden, daß hier nicht eine Intelligenz zu Intelligenzen spricht. Neben einigen wenigen Gelehrten sind es einfache Menschen von sehr einfachen Gedankengängen, denen Spinoza schreibt und die er seiner Achtung versichert. Und darin zeigt sich, daß für ihn nicht der Intellekt, sondern der lautere Wille der Wert des Lebens gewesen ist. „Es gibt niemanden,

dessen Argumente ich lieber prüfe, denn ich kenne die vollkommene Reinheit Ihrer Gesinnung“, schreibt er einem Gegner, nachdem er ihn kennen gelernt, demselben, über den er vorher einen Brief voll tiefster Empörung geschrieben. Und Schullers Fragen beantwortet er, trotzdem er leidend und mit Arbeit überhäuft ist: „denn ich sehe mich durch Ihre besondere Liebenswürdigkeit, oder, was ich für die Hauptsache halte, durch den Eifer für die Wahrheit, der Sie be-seelt, genötigt, Ihren Wunsch nach meinen schwachen Kräften zu erfüllen.“ Wo immer ihm ein lauterer Wille, ein ehrliches Streben nach Wahrheit entgegentrat, versagte er sich nie. So hat er auf die fast unerträglichen Trivialitäten Blyenberghs mit solcher Geduld geantwortet, bloß weil dieser ihm geschrieben: er trachte durch die Wissenschaft die reine Wahrheit zu erwerben und die Ruhe als Wirkung der Wahrheit; denn Spinoza glaubte sich jedem Erkenntniswillen verpflichtet. Schon in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes spricht er aus: „Es gehört zu meinem eigenen Glück, mir Mühe zu geben, daß viele andere dieselbe Erkenntnis haben wie ich und daß ihr Erkennen und Wollen mit meinem Erkennen und Wollen völlig übereinstimmt“, und die Ethik formt daraus den Lehrsatz: „Das Gut, das jeder, der den Weg der Tugend geht, für sich erstrebt, wird er auch für die übrigen Menschen begehren.“ Darin lag für ihn der Sinn dessen, was seine Zeit so oft ausgesprochen: der Mensch ist dem Menschen ein Gott.

Man ist immer noch einseitig geneigt, in der Lehre Spinozas das als die Hauptsache zu nehmen, was darin mittelalterlich und scholastisch ist. Freilich war Spinoza noch durchaus in seiner Zeit befangen, und Dinge, über die wir schweigen gelernt haben, Substanz und Gott, nehmen in seiner Betrachtung einen breiten Raum ein. Aber man hätte nie vergessen sollen, daß er dem Werke, das er erst Philosophia nennen wollte, später den Namen Ethica gegeben hat. Und gerade der Briefwechsel vermag uns darüber zu belehren, daß

er stets in seinem Denken und Handeln dem sittlichen Bewußtsein den Primat zuerkannt hat, darin ganz ein Sohn jener Renaissance, die im Wesen der Persönlichkeit die Wertbestimmung fand. Der Briefwechsel mit Blyenbergh und der spätere Teil des Briefwechsels mit Oldenburg gibt uns über diese Seite der wahrhaft autonomen, von allen religiösen Voraussetzungen gelösten Ethik Spinozas klareren Aufschluß als vielleicht das Hauptwerk selbst. „Was mich betrifft, so unterlasse ich das Böse, weil es meiner Natur widerstreitet und mich von der Liebe und Erkenntnis Gottes abbringen würde.“ Spinoza hat, zweihundert Jahre vor Nietzsche, festgestellt, daß Sittlichkeit nicht in der Erfüllung einer Moralnormalität besteht, sondern daß sie ein Stil des Lebens ist.

Jene Überzeugung von der Pflicht der Mitteilung der Wahrheit, eine Überzeugung, der wir diesen Briefwechsel im Grunde verdanken, wurzelt in dem Begriffe, den Spinoza selbst von der Wahrheit hatte, und auch hier gibt uns der Briefwechsel eine Vertiefung der Erkenntnis. Nie ist in der ganzen Geschichte menschlichen Denkens der Gedanke der Wahrheit absoluter gefaßt worden. „Ich erhebe nicht den Anspruch, die beste Philosophie gefunden zu haben,“ schreibt er dem Convertiten Albert Burgh, „sondern ich weiß, daß ich die wahre erkenne.“ Der Satz ist fern von allem Eigenbewußtsein; aus ihm spricht nichts anderes als der feste Glaube, daß es eine Wahrheit gibt, die unabhängig ist von allem menschlichen Denken. Für Spinoza sind die Begriffe absolute Realitäten, die da sind, gleichgültig ob ein menschlicher Geist sie in sein Denken aufnimmt. Die Wahrheit des Seins ist für ihn von gleicher Art wie die Wahrheit der Mathematik: der pythagoreische Lehrsatz gilt, ob ein Menschengestalt ihn denkt oder nicht; er galt, ehe er gedacht wurde. So war für Spinoza die Philosophie eine Mathematik des Seins. Er hat es verboten, daß seine Ethik mit seinem Namen veröffentlicht werde, denn die Wahrheit und die Mathematik sind unpersönlich und

es ist gleichgültig, wer ihre Sätze zuerst formuliert hat. Die Mathematik aber ist die erhabenste Wissenschaft, denn sie ist zwecklos. In ihr allein vermag das menschliche Denken vom Zwecke zu genesen. Man kann nicht fragen, wozu die Winkelsumme im Dreieck gleich zwei Rechten ist. Der Briefwechsel erleuchtet die Notwendigkeit der mathematischen Form, die antiteleologische Tendenz der Ethik.

In einem anderen Betrachte noch zeigt sich in den Briefen der Charakter und das Schicksal des Systems. Spinozismus ist absoluter Rationalismus. „Welchen Altar kann der sich bauen, der die Majestät der Vernunft beleidigt.“ Der Vernunft ist prinzipiell nichts unzugänglich. Nun hatte Spinoza, um die Alleinheit Gottes nicht zu gefährden, erklärt, daß die Gottnatur nicht nur aus den zwei Attributen bestehe, die wir kennen, Ausdehnung und Denken, sondern aus unendlich vielen. Nach diesen unendlich vielen Attributen fragt Tschirnhaus den Philosophen, wo sie sind, warum der Geist, der eines erkennt, nicht alle erkenne. Spinoza zieht sich zurück hinter die Lehrsätze seiner Ethik. Und dann, wie ist aus der Einheit der Substanz die empirische Vielheit der Körper ableitbar? Auch diese Frage legt der Scharfblick Tschirnhausens dem Philosophen vor. Spinoza spricht von Descartes, da er doch nach der eigenen Meinung gefragt worden war, und da ihm die Frage wiederholt wird, antwortet der müde Satz: „Darüber will ich vielleicht ein andermal, wenn ich am Leben bleibe, deutlicher mit Ihnen sprechen; denn bisher habe ich darüber noch nichts in der gehörigen Ordnung abfassen können.“ Hier liegt für mich die Tragik, die empfundene Tragik im Leben Spinozas. Der Ursprung des Systems ist nicht rationalistisch, sondern intuitiv, wenn man will, mystisch. Die letzte Ursache, Gott, wird nicht begrifflich, sondern durch die *scientia intuitiva* erfaßt, und nun soll der Verstand aus dem Urbegriff alle Begriffe herleiten. Wie aber kommt aus der Einheit die Vielheit? Über diese Kluft führt keine Brücke: nur in

Allegorien haben pantheistische Systeme die Möglichkeit des principium individuationis gefunden; dafür war das Denken Spinozas zu groß und einfach. Das ist die Tragik dieses heroischen Lebens — wir wüßten nichts von dieser Tragik, wenn wir die Briefe nicht hätten —: es wußte nicht an den Grenzen menschlicher Erkenntnis zu resignieren. Die Philosophie Spinozas kennt keine Grenzbegriffe.

Deutlicher als anderswo sehen wir in den Briefen die Eigenart der Stellung Spinozas. Er war ein Mensch, der die Gemeinschaft verloren hat. Die Exkommunikation der Synagoge hatte ihn isoliert; so stand er zwischen den Juden und den Holländern. Und nun klingt aus den Briefen dieser Wunsch: er wollte Schutz, er wollte Holländer sein, um wirken zu können. Eine Stelle gibt darüber Aufschluß und merkwürdigerweise ist diese Stelle in ihrer biographischen Bedeutung noch nicht erkannt worden. Spinoza hatte sein Lehrbuch der cartesianischen Philosophie in mathematischer Form geschrieben. Als Grund seiner Veröffentlichung aber gibt er an: „Bei dieser Gelegenheit werden sich vielleicht einige Männer, die in meinem Vaterlande die ersten Stellen einnehmen, finden, die das übrige, was ich geschrieben habe und als meine Anschauung anerkenne, zu sehen wünschen und darum dafür Sorge tragen, daß ich es veröffentlichen kann, ohne eine Unannehmlichkeit befürchten zu müssen.“ Die Stelle ist unzweideutig: die Männer, die in Holland die ersten Stellen einnahmen, waren (nachdem die Oranier 1650 ihre Macht verloren hatten) Jan de Witt und sein Kreis. Man wußte aus den alten Lebensbeschreibungen von der Verbindung Spinozas mit dem Ratpensionar und ich habe den Theologisch-politischen Traktat und den Politischen Traktat als die Früchte dieser Verbindung nachgewiesen, aber bisher hatte man die Verbindung selbst immer für einigermaßen zufällig gehalten (noch die letzte Darstellung des Lebens Spinozas schildert ein zufälliges Begegnen). Aus der Briefstelle aber geht hervor, wie die Verbindung von Spinoza gesucht

war. Er durfte es, durfte nach diesem mächtigen Schutze streben, denn Jan de Witt, einer der wenigen sachlichen Menschen unter den Lenkern der Staaten, wollte nichts anderes als einen freien Staat, der die Freiheit des Einzelnen garantiere. So hat sich Spinoza bewußt der Regentenpartei zugewandt. Und er hätte sich dem Staatsmanne nicht besser empfehlen können als durch sein Buch, denn der Mathematik und der Philosophie Descartes' galt das vornehmste Interesse Jan de Witts. Spinoza gehört zu den wenigen Menschen, von denen man das Wort zu gebrauchen berechtigt ist: er war ohne Falsch wie die Tauben und klug wie die Schlangen.

Daraus bestimmt sich die Haltung seiner Philosophie und die Haltung ihrer Propagierung in den Briefen. Er kannte die Kühnheit seiner Gedanken und er kannte ihre Folgen. Auf dem Siegel aber, mit dem er die Briefe schloß, stand das Wort Cautè. Spinoza wollte nicht zum Märtyrer seiner Lehre werden. Er, dessen persönlicher Mut außer Frage stand, der ohne Zaudern bereit war, sich dem Pöbel preiszugeben, um das Schicksal der de Witts zu teilen, durfte von sich sagen: „Ich lasse jeden nach seinem Sinne leben, und wer will, der möge immer für sein Glück sterben, wenn ich nur für das Wahre leben darf.“ Er hat stets die Attitude des Revolutionärs vermieden, stets nach der früh schon erkannten Devise gehandelt: „Man rede nach der Fassungskraft der Menge und tue alles, was nicht an der Erreichung des Zieles hindert; denn wir können nicht wenig Vorteil von der Menge erlangen, wenn wir so weit als möglich ihrer Fassungskraft Rechnung tragen; dazu kommt, daß man die Menschen dadurch geneigt macht, der Wahrheit ein williges Ohr zu leihen.“ Man muß davon wissen, um zwischen den Zeilen seiner Briefe lesen zu können. Die ihm liebste Beweisführung war die *argumentatio ad homines*, die Umdeutung begrenzter Begriffe ins Freie, Große.

Allein daraus wird die Empörung verständlich,

mit der er sich gegen den Vorwurf des Atheismus gewehrt. Kein Brief ist so voll innerer Erregung als der jene Bezeichnung zurückweist. Der Heutige kann dieses Gefühl schwer verstehen; für ihn ist der Atheist ein Dogmatiker wie jeder andere. Für jene Zeit leugnete, wer Gott nicht anerkannte, jede sittliche Weltordnung überhaupt, denn die Moral beruhte allein auf dem Jenseitsglauben, und der zweideutige Sinn, den das Wort *libertin* heute hat, war damals in den meisten Fällen durchaus gerechtfertigt. „Atheisten streben gewöhnlich übermäßig nach Ehren und Reichtümern; ich aber habe diese, wie alle wissen, die mich kennen, immer verachtet.“ Spinoza war diese Art des aggressiven Atheismus (wir wissen es auch aus dem Schlusse des Theologisch-politischen Traktates) im Innersten verhaßt, ja, wie die Briefe zeigen, hat er gegen das Pamphlet eines solchen in die Praxis umgesetzten Atheismus einmal ein eigenes Buch schreiben wollen.

Amor fati war die Grundstimmung seines Lebens, und aus diesem religiösen Gefühle der Abhängigkeit, aus der totalen Resignation des Endlichen vor dem Unendlichen gewann er die bewußte, ruhige Heiterkeit, die dem ständigen Schuldgefühl einer Religion der Erbsünde weltenfern ist. Man nimmt allen Begriffen ihre Bedeutung, wenn man in ihm einen *philosophus christianissimus* sieht. „Ich genieße und verbringe mein Leben nicht in Trauern und Seufzen, sondern in Ruhe, Freude und Heiterkeit und steige so stufenweise empor. Ich erkenne dabei — und das gibt mir die größte Genugtuung und Gemütsruhe —, daß alles durch die Macht des höchst vollkommenen Wesens und nach seinem unabänderlichen Beschlusse so geschieht.“ Er wußte, daß er einen reineren, größeren Gottesgedanken hatte als die Kirchen seiner Zeit, aber er sah in gewissen religiösen Sekten von innerlicherer Religiosität und in dem dogmenfreien Christentum der neutralistischen Regenten die ihm verwandte Geistesrichtung. Der Gottesglaube

des dogmatischen Christentums mußte für ihn etwas trüb Barbarisches haben; er verachtete den Anthropomorphismus. „Wenn ein Dreieck nur reden könnte, würde es gerade so sprechen, Gott sei eminent dreieckig, und ein Kreis, die göttliche Natur sei in eminentem Sinne kreisförmig.“ Und von der Gottheit Christi sagt er, seine Zurückhaltung vergessend: „Gott habe die menschliche Natur angenommen, erscheint mir gerade so unsinnig, als wenn mir jemand sagen wollte, der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen.“ Dieses Bewußtsein der höheren Geistigkeit des eigenen Gottesbegriffs und die antirevolutionäre Haltung in diesem Bewußtsein läßt die vollkommene Falschheit jener Deutung Nietzsches erkennen: „Am Judengott fraß Judenhaß.“ Der Haß stimmt zum Stil dieses Lebens so wenig wie eine Moral des Mitleids.

*

Über die Männer, die Spinoza eines Gedankenaustausches für wert gehalten, vor allem über die Anhänger seiner Lehre hat Meinsma in seinem Buche über Spinoza und seinen Kreis aus den Urkunden wertvolle Aufschlüsse gegeben, indem er zuerst ihre Lebensschicksale festgestellt. Im Briefwechsel treten von den Anhängern nur zwei in eigenen Äußerungen in ihrer Wesensart charakterisiert hervor, de Vries und Schuller. Simon de Vries gehört, wie die meisten Anhänger Spinozas, nicht der Staatskirche an, sondern einer der Gemeinden, die nach einem freieren, innerlicheren Christentum strebten, er war Kollegiant. Er ist als Sohn eines angesehenen Amsterdamer Kaufmanns 1633 oder 1634 geboren, war also nur wenig jünger als Spinoza. Aus seinem Briefe spricht eine in ihrer Demut rührende Verehrung für den Philosophen, der ihm nicht nur in den Fragen der Weltanschauung Leiter war, sondern auch seinen Lebensplan bestimmte. Diese Verehrung hat Simon de Vries auch auf seine Familie übertragen, als deren Gast Spinoza eine Zeitlang in

Schiedam wohnte. Schon 1663, wie es scheint, leidend ist Simon de Vries im September 1667 gestorben. Er hat, nachdem Spinoza es abgeschlagen, sein ganzes Vermögen als Erbe anzunehmen, den Philosophen durch eine reichlich bemessene Rente gegen alle Not des Lebens geschützt.

Von ganz anderer Art ist der gleichfalls in jungen Jahren gestorbene Georg Hermann Schuller. 1651 in Wesel geboren, studierte er seit 1671 in Leyden Medizin und ließ sich dann als Arzt in Amsterdam nieder. Sein Interesse galt der Alchymie und dem Stein der Weisen, wie er denn auch Spinoza eine Schrift über das Goldmachen zusendet. Seine Halbbildung zeigt sich bereits in dem fehlerhaften und schwachen Latein seiner Briefe, das er selbst durch die Eile entschuldigen zu müssen glaubt. Spinoza hat in seiner Ergebenheit den Eifer für die Wahrheit zu sehen geglaubt, ohne sich, wie es scheint, über die Unzuverlässigkeit dieses Eifers klar zu werden, und ist ihm freundlich und ohne Zurückhaltung entgegengekommen. In den Briefen, die Schuller mit Leibniz gewechselt hat, zeigt sich klarer seine etwas gegenstandslose Geschäftigkeit, und es wirft ein eigentümliches Licht auf seine blinde Dienstwilligkeit, wenn man liest, wie er das Manuskript der Ethik Leibniz als dem Bibliothekar von Hannover um 150 fl. zum Kauf anbietet und hinterher schreibt, er habe jetzt die Freunde Spinozas bestimmt, dessen nachgelassene Schriften herauszugeben. Immerhin muß Spinoza die „ausnehmende Freundlichkeit“ des Menschen geschätzt haben: er hat ihn als Arzt an sein Krankenbett gebeten und Schuller ist, wie man neuerdings erfahren, der einzige, der beim Tode Spinozas gegenwärtig war. Zwei Jahre später ist er achtundzwanzigjährig gestorben.

Zu den Freunden, die Spinoza am nächsten standen, gehört der Mennonit Jarig Jelles. Über ihn sagt eine Nachschrift in seinem hinterlassenen Buch Bekenntnisse des allgemeinen und christlichen Glaubens: „Er hatte in seinen jungen Jahren einen Ge-

würzkrämerladen zu Amsterdam; da er aber einsah, daß die Anhäufung von Geld und Gut ihn in seiner Seele nicht glücklich machen könne, übergab er seinen Laden an einen ehrlichen Mann und begab sich aus dem Gewühl der Welt in die Stille, um sich in der Erkenntnis der Wahrheit zu üben und Weisheit zu erlangen. Mit dieser Untersuchung der Wahrheit hat er sich dreißig Jahre lang beschäftigt und weder Geld noch Mühe gespart, sie zu erwerben, indem er darin dem Rat Christi und Salomos folgte, daß man arbeiten müsse, um ins himmlische Königreich einzugehen, und daß die Weisheit mehr ist als ausgelesenes und ausgegrabenes Gold, besser als Rubinen, ja daß alles, was man begehren kann, ihr nicht zu vergleichen ist. Obwohl er nur seine Muttersprache verstand, hat er sich doch alles angeeignet, was ihm als für seinen Zweck nützlich in anderen Sprachen empfohlen wurde und es ins Niederländische übersetzen lassen.“ Wir wissen, daß Jelles für die Ausgabe von Spinozas Darstellung der cartesianischen Philosophie das Geld gegeben hat, und es scheint nach dieser (wohl von dem Verleger Rieuwertsz herrührenden) Äußerung, daß Jelles auch die Übersetzung dieses Buches und wohl auch die von Glazemaker gefertigte und von Rieuwertsz verlegte Descartes-Übersetzung finanziell sicherstellte. Von Jelles' eigenen Überzeugungen geben seine nach seinem Tode 1684 im Verlage von Rieuwertsz (des Verlegers Spinozas) erschienenen Bekenntnisse eine Vorstellung. Er will darin zeigen, daß der Cartesianismus nicht zum Heidentum führe, sondern sehr wohl mit der Religion verträglich sei. Wie Spinoza es im Tractatus brevis getan, deutet er dabei die religiösen Begriffe wie Gott, Gottes Sohn, heiliger Geist, Rechtfertigung und Wiedergeburt ins Philosophische um. Die Überwindung der Leidenschaften führt ihm zur Einheit mit Gott, zur Seligkeit. Es sind Gedanken Spinozas, in Bibelworten ausgedrückt, und wir wissen seit kurzem, welchen Anteil Spinoza an der Ausarbeitung der Schrift selbst genommen hat. Jelles, der vermutlich älter war als

Spinoza, ist im Februar 1683 unvermählt in Amsterdam gestorben.

Der angesehenste und bekannteste unter den Anhängern Spinozas ist der Amsterdamer Arzt Dr. Lodewijk Meyer. Er ist 1630 geboren, gehörte der lutherischen Gemeinde an und stand den Collegianten nahe. Er begann seine Laufbahn als Dichter und erwarb sich ein Verdienst dadurch, daß er einen zuerst 1650 erschienenen *Nederlandsche Woorden-Schat*, der in den Verlag von Rieuwertsz überging, für die zweite Auflage 1654 gründlich neu bearbeitete. 1654 ließ er sich als Student der Philosophie immatrikulieren, ist aber 1658 zur Medizin übergegangen und promovierte 1660. Seine dichterisch-dramatischen Velleitäten bewirkten es, daß er 1665 mit der Leitung des Amsterdamer Theaters betraut wurde. Nachdem er 1668 aus dieser Stellung verdrängt worden, gründete er die literarische Gesellschaft *Nil volentibus arduum*, wurde aber 1677 wieder mit der Leitung der Schouwburg, die fünf Jahre lang geschlossen gewesen war, betraut. Er war unverheiratet und es wird von ihm berichtet, daß in seinem Leben ein gewisses Nichtchen de Flines eine Rolle gespielt habe. Seine philosophischen Neigungen führten ihn zu Descartes und von da zu Spinoza. Er veranlaßte den Philosophen, seine Darstellung der cartesianischen Philosophie herauszugeben, nahm ihm die Mühe der Drucklegung ab und schrieb eine Vorrede zu dem Buch, in der er die Stellungnahme Spinozas fixierte. Meyer soll von kurzer, gedrungenen Gestalt, spottsüchtig und satirisch gewesen sein und wir sehen, wie ihn Spinoza von überflüssiger Polemik zurückhalten muß. Später hat er in dem damals die Niederlande bewegenden Streite, ob die Schrift philosophisch zu interpretieren sei, in seinem Werke *Philosophia S. Scripturae Interpretes* (1666) Partei ergriffen. Jan de Witt hatte in einer *Ordre jegens de vermenginge van de Theologie met de Philosophie* vom 30. September 1656 den Theologen an den Universitäten verboten, sich mit Philoso-

phie, den Philosophen, sich mit Theologie zu befassen. Nun unternahm es Meyer zu zeigen, daß der wahre Sinn der Bibel zugleich objektiv wahr sei und daß darum die Vernunft, die über wahr und falsch entscheide, berufen sei, die Schrift zu interpretieren. Meyer steht dabei auf dem Standpunkt der Erkenntnistheorie von Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, er citiert Spinoza, ohne seinen Namen zu nennen und muß Teile des Theologisch-politischen Traktates, die wahrscheinlich schon in der Apologie standen, gekannt haben. Spinoza selbst aber nahm gegen die *Philosophia S. Scripturae* Interpres Stellung, im Sinne des *Placaets de Witts*, indem er der rationalistischen Bibelauslegung die historische Methode entgegenstellte. Es scheint, daß dadurch eine Entfremdung zwischen Spinoza und Meyer eintrat. Wir begegnen seinem Namen in der späteren Zeit in der Lebensgeschichte Spinozas nicht mehr, und wir haben heute keinen Grund mehr wie früher zu glauben, daß er an der Herausgabe der nachgelassenen Werke tätigen Anteil genommen hat. Meyer ist im November 1681 gestorben.

Durch Meyer ist vielleicht dessen „ältester und treuester Freund“, der Amsterdamer Arzt Dr. Johannes Bouwmeester, in Beziehungen zu Spinoza gekommen. Er war gleichfalls 1630 geboren, hatte sich 1651 in Leyden dem Studium der Philosophie zugewandt und promovierte 1658 als Mediziner. Er hatte vielseitige naturwissenschaftliche, astronomische, auch alchymistische Interessen, war wie Meyer Schöngest, trat dessen Gesellschaft *Nil volentibus arduum* bei und wurde 1677 mit dem Freunde an die Spitze des Amsterdamer Theaters gestellt. 1679 oder 1680 starb er. Zu Spinozas Darstellung der cartesianischen Philosophie hat er ein Gedicht beigesteuert, in dem er den Geist Spinozas feiert: Descartes verdanke ihm so viel wie Spinoza sich selbst. Der Brief, den Spinoza an ihn richtete (und als dessen Adressaten wie als Autor jenes Gedichtes erst Meinsma

Bouwmeester richtig erkannte), zeigt in der Stellung der zu beantwortenden Frage nicht eben tiefes philosophisches Verständnis, und es könnte schon richtig sein, was man Bouwmeester nachgesagt, daß er vor allem die Freuden eines guten Lebens zu schätzen wisse. Aber auch hierin zeigt sich, daß Spinozas Sympathien unabhängig von dem Maße von Intelligenz und Verständnis waren, das er fand, und nur dem reinen Willen galten, denn selten hat er jemandem herzlicher geschrieben: „Haben Sie mich lieb, der Sie von Herzen lieb hat.“

Der letzte unter den Korrespondenten, der Spinoza als Freund und Anhänger nahestand, ist Pieter Balling. Er gehörte zu den Mennoniten. In seiner Jugend hatte er Haarlemer und Amsterdamer Firmen in Spanien vertreten, sich dabei aber eine gelehrte Bildung angeeignet. Er verstand Griechisch und Lateinisch und seine Kenntnis des Spanischen mochte ihn für Spinoza zum bequemen Umgang machen. 1662 gab er eine Flugschrift „Das Licht auf dem Leuchter“ heraus, die für uns von großem Interesse ist, weil sie uns einen Einblick gewährt in die mystischen Anschauungen der Kreise, in denen Spinoza in seiner Amsterdamer Zeit verkehrte. Nach seiner Anschauung liegt der Grund aller Irrtümer und Streitigkeiten in den Worten; jeder Mensch hat aber im Innern das Licht der Vernunft, das ihm die Kenntnis der Wahrheit gibt und ihn zu Gott führt; dadurch kann der Mensch zu seinem höchsten Heil, der Vereinigung mit Gott gelangen. „Außer dir ist kein Mittel, um Gott kennen zu lernen. In dir selbst mußst du bleiben und zu dem Lichte dich wenden, das in dir selber ist.“ Wenn Balling weiter lehrt: die Erkenntnis Gottes hat den Vorrang vor der Erkenntnis aller Kreaturen oder besonderen Dingen, ohne sie kann kein besonderes Ding gut erkannt werden, so glaubt man darin schon Einflüsse der Erkenntnislehre Spinozas zu sehen. Balling hat Spinozas Darstellung der cartesianischen Philosophie ins Holländische übersetzt. Er ist in den

60er Jahren gestorben; 1669 wird seine Witwe erwähnt.

An einen Freund und Anhänger hat Spinoza offenbar auch den (durch Vloten aufgefundenen) 28. Brief mit seinen interessanten persönlichen Mitteilungen gerichtet. Wer der Empfänger gewesen ist, wissen wir nicht. Meinsma hat vermutet, es sei Adrian Koerbagh, der die Lehren Spinozas zu einer heftigen und gehässigen Polemik gegen das Christentum verwandt hat und deshalb im Gefängnis endete, und Freudenthal hat diese Vermutung angenommen. Ich vermag mich ihr nicht anzuschließen. Spinoza ermahnt den Unbekannten zu größerem Selbstvertrauen, Koerbagh aber hat unzweifelhaft an einem Übermaß des Selbstbewußtseins gelitten. Auch war Koerbagh 1665 — er ist Spinoza gleichaltrig — schon ein Fertiger, der bereits eine Kritik des geltenden Rechts veröffentlicht hatte, und der Brief richtet sich offenbar an einen Suchenden. Eine Spur scheint mir im Schlusse gegeben zu sein. Hier spricht Spinoza als Mitglied der Regentenpartei die in deren Kreisen im Haag herrschenden Meinungen aus und er erkundigt sich nach den Ansichten der „Unsrigen“, also offenbar der Regentenpartei in Amsterdam. In diesen Kreisen dürfte der Adressat des Briefes zu suchen sein.

Von den Beziehungen Spinozas zu den Regenten gibt der Briefwechsel bedeutsame Beweise. An erster Stelle stehen hier die drei Briefe, die Spinoza an den Amsterdamer Regenten Johannes Hudde gerichtet hat. Man hat früher Christian Huygens als den Adressaten jener Briefe vermutet (so noch Vloten-Land); die Angabe des wirklichen Empfängers verdankt man der Kenntnis der Äußerungen des jüngeren Rieuwertsz und dazu kommt, daß Leibniz in seinem Exemplar der Opera Posthuma den Namen Huddes zu diesen Briefen notiert hat. Hudde ist 1628 zu Amsterdam geboren, studierte seit 1654 in Leyden Medizin, arbeitete aber bald auch auf dem Gebiete der Wahrscheinlichkeitsrechnung und der Optik. 1667 wurde er Mitglied der

Vroedschap, des Regentenkollegiums seiner Vaterstadt, 1668 Schöffe und 1672 zum erstenmal Bürgermeister, welches Amt er bis zu seinem Tode, 1704, neunzehnmal bekleidete. Wahrscheinlich waren es die optischen Bestrebungen, das Linsenschleifen, das Hudde und Spinoza zusammenführte — Huygens weiß davon, daß sie auf diesem Gebiete zusammen gearbeitet haben, um Fernrohre von großen Öffnungen zu machen —, aber daß der Sinn Huddes nicht nur auf den praktisch-allgemeinen Nutzen gerichtet war, den er in Brückenbauten und Wasserwerken förderte, sondern daß er auch für metaphysische Fragen ein von Vorurteilen freies Interesse hatte, beweisen die drei schönen Briefe, die Spinoza an ihn schrieb, und sie beweisen ferner, daß die hochmögenden Herrn der Regentenpartei im Tone voller Gleichberechtigung mit dem Philosophen verkehrten.

Ein zweites hochgestelltes Mitglied der Regentenpartei, mit dem Spinoza Briefe gewechselt, ist Hugo Boxel, der von 1655 bis 1659 Sekretär seiner Vaterstadt Gorkum war und von da an als Pensionär ihre politischen Geschicke leitete, bis er 1672 bei dem allgemeinen Umschwung der Dinge abgesetzt wurde. Spinoza ist, wenn er ihn nicht schon früher gekannt hat, wahrscheinlich bei seiner diplomatischen Mission ins französische Lager mit ihm in Berührung gekommen; denn Boxel gehörte zu denen, die auf Grund einer Verständigung mit Frankreich die Wiederherstellung des Regimes der Regenten erstrebten. Den Gespensterglauben, wegen dessen er sich an Spinoza wandte, teilte er mit seiner Zeit, und die Selbstverständlichkeiten in den Briefen Spinozas haben, als das Jahrhundert sie 1693 in Balthasar Bekkers *Betoverde Weereld* zum erstenmal hörte, einen Sturm der Entrüstung hervorgerufen, den man heute nur noch versteht, wenn man sich vor Augen hält, daß damit die Glaubwürdigkeit der Bibel in einem wesentlichen Punkte bestritten wurde.

In den Kreisen der Regenten wird man auch die noch unbekanntenen Empfänger des 50. und des letzten

(in den Opera Posthuma dem Tractatus Politicus vorangestellten) Briefes zu suchen haben, denn in beiden werden politische Fragen behandelt, im ersteren (neben der Frage über die Einzigkeit Gottes und einer Bemerkung über Mansvelts Schrift gegen den Theologisch-politischen Traktat) das Verhältnis der Staatslehre Spinozas zu der von Hobbes, im zweiten wird der Plan des Tractatus Politicus auseinandergesetzt. Schuller gibt in seinem Briefe an Leibniz an, daß der 50. Brief an J. J., also doch wohl an Jarig Jelles, gerichtet sei. Dem widerspricht aber die von den Herausgebern befolgte Anordnung der Briefe. Andererseits hat der jüngere Rieuwertsz versichert, unter den Briefen befände sich einer an den „Rector im Haag“. Meinsma identifiziert diesen Rector mit Louis Limelet, geb. 1627, seit 1670 Rector der Latein-Schule im Haag. In diesem Fall darf man den Brief nicht auf ihn beziehen, denn Männer, die in der gleichen Stadt wohnen, werden sich nicht solche Briefe geschrieben haben. Immerhin könnten doch vielleicht die Angaben von Rieuwertsz, die sich auch in der Bestimmung von Hudde als des einen Korrespondenten als zuverlässig erwiesen haben, einmal auf die Spur führen.

Aus den Kreisen der aristokratischen Familien stammt auch Albert Burgh, der sich mit dem plumphen Bekehrungsversuch an Spinoza wandte. Sein Vater Coenraad Burgh, Herr von Kortenhoef (geboren 1623), war Schöffe von Amsterdam und gehörte zu den reichsten Männern der Stadt; seine Frau war eine Tochter des berühmten Historikers und Dichters Pieter Cornelisz. Hooft; 1666 wurde er Finanzminister der Vereinigten Niederlande. Spinoza war offenbar mit ihm befreundet. Albert Burgh wurde 1668 Student der Philosophie zu Leyden. Wahrscheinlich gegen 1673 unternahm er mit Freunden zu seiner Ausbildung eine Reise nach Italien, die ihn in den Schoß der katholischen Kirche führen sollte. Er kehrte Ende 1675 noch einmal nach Amsterdam in das Haus seiner Eltern zurück und hier dürfte Spinozas auf fremde Bitten hin

geschriebener Brief ihn erreicht haben. Die Einwirkungen der Eltern, der Geistlichkeit, Spinozas waren erfolglos; Albert Burgh ging bald wieder in der Franziskanerkutte nach Rom zurück und hat dort im Kloster sein Leben beschlossen.

Das andere Mal trat Spinoza der die Vernunft verachtende Glaube in Willem van Blyenbergh entgegen. Blyenbergh, seinem Beruf nach Getreidehändler, hatte 1663, ein Jahr bevor er an Spinoza schrieb, ein Büchlein herausgegeben, dessen Titel lautete: „Gotteserkenntnis und Religion, verteidigt gegen die Ausflüchte der Atheisten, worin mit klaren und natürlichen Gründen gezeigt wird, daß Gott eine Religion eingepflanzt und geoffenbart hat, daß Gott auch will, daß man ihm darnach diene und daß die christliche Religion nicht allein mit Gottes offenbarter Religion übereinkommt, sondern auch mit der uns eingepflanzten Vernunft.“ Die Kenntnis dieses Büchleins hätte Spinoza vor einer ärgerlichen Enttäuschung bewahrt. Später rächte sich Blyenbergh an Spinoza, indem er 1674 eine Schmähschrift von 500 Seiten gegen den Theologisch-politischen Traktat herausgab „Die Wahrheit der christlichen Religion und die Autorität der hl. Schriften, verteidigt gegen die Argumente der Atheisten oder Widerlegung des gotteslästerlichen Buches, genannt Tractatus Theologico Politicus“ und ihr ließ er 1682 eine nicht minder gehässige Schrift gegen Spinozas Ethik folgen. In seiner Vaterstadt bekleidete er verschiedene städtische Ämter und wurde 1695 Bürgermeister. 1696 ist er gestorben.

Wer Jan van der Meer war, an den Spinoza den Brief über die Wahrscheinlichkeitsrechnung schrieb, wissen wir nicht. Der Name ist uns nur in einem Briefe Schullers an Leibniz überliefert, und bei der großen Unzuverlässigkeit Schullers (der beispielsweise statt Hugo Boxel Hugo Buxen schreibt) kann sehr wohl ein Versehen oder eine Ungenauigkeit vorliegen. Nach Schullers Angabe war er Kaufmann und 1678 noch am Leben.

Auch über den Vermittler des Briefwechsels zwischen Velthuysen und Spinoza hat Schuller ungenaue Angaben gemacht. Dieser Rotterdamer Chirurg hieß nicht, wie er schreibt, Johannes Oosten, sondern (wie Meinsma nachgewiesen hat) Jacob Ostens. Er war wahrscheinlich um 1625 zu Utrecht geboren, gehörte zur Gemeinde der Collegianten und wurde 1651 in die Chirurrgilde von Rotterdam aufgenommen. Mit Spinoza mochte er als Anhänger eines freieren Christentums, mit Velthuysen als Berufsgenosse in Beziehungen stehen. Er ist 1678 gestorben.

Lambrecht van Velthuysen ist 1622 zu Utrecht geboren, wo er seit 1643 Medizin, Philosophie und Theologie studierte. Er blieb als Arzt in Utrecht und wurde 1667 Mitglied von deren Vroedschap; zu gleicher Zeit trat er eifrig für die Philosophie Descartes' ein. In seinen religiösen Anschauungen neigte er sich nach der freieren Seite und kam einige Male mit den Predikanten in Konflikt. Gleichwohl hatte er für die vorgeschrittenen Ansichten des Theologisch-politischen Traktats kein Verständnis und sah darin nichts als Atheismus und Fatalismus. So erregt Spinoza über diese Beurteilung war, der persönliche Verkehr in Utrecht überzeugte ihn doch von seiner Wahrheitsliebe und der vollkommenen Reinheit seiner Gesinnung. In den Überzeugungen Velthuysens brachte er aber keinen Wandel: zu sehr im Glauben seiner Zeit verwurzelt konnte er die Philosophie Spinozas nicht verstehen und unternahm es, in seiner Schrift „Über die natürliche Gottesverehrung und den Ursprung der Sittlichkeit“ die Ethik zu widerlegen. Auch hier ist ihm Spinoza noch der Atheist, der Religion und Moral zerstören möchte, und der Fatalist, der Gott und die Menschen der Notwendigkeit unterwirft. 1685 ist Velthuysen in hohem wissenschaftlichen Ansehen gestorben.

Ein zweiter holländischer Gelehrter, mit dem Spinoza in Verbindung stand, ist der berühmte Philologe Johann Georg Graevius, geboren 1632 zu Naumburg, seit 1661 Professor zu Utrecht. Daß Spinoza

mit ihm befreundet war, geht auch aus der Tatsache hervor, daß der französische Oberst Stoupe seine Vermittlung in Anspruch nahm, um den Philosophen zur Reise nach Utrecht zu bewegen. Spinoza war in diesem Verhältnisse das Opfer einer Täuschung. 1671 schrieb Graevius an Leibniz vom Theologisch-politischen Traktat als einem liber pestilentissimus, das dem Atheismus das Fenster öffne; der Autor sei *ἀποσυνάγωγος* wegen seiner monströsen Meinungen, und über die Opera Posthuma sagte er später: „Ein ruchloses Buch ist in Holland erschienen, Spinozas ethische und psychologische Lehre, voll Gottlosigkeit und Atheismus, wert, daß es in die Finsternisse der Hölle geworfen werde, aus denen es zum Schaden und zur Schande der Menschheit ans Licht gekommen ist. Die Erde hat seit vielen Jahrhunderten nichts Pestilentialischeres gesehen.“

Unter den ausländischen Gelehrten, mit denen Spinoza korrespondierte, steht nach der Bedeutung des geführten Briefwechsels Heinrich Oldenburg an erster Stelle. Oldenburg ist um 1620 in Bremen geboren und studierte in seiner Vaterstadt Theologie. 1653 wurde er von Bremen als diplomatischer Agent nach England geschickt, wo er sich schon vorher als Hauslehrer einmal aufgehalten zu haben scheint. Hier wurde er der Freund Miltons und trat zu Hobbes in Beziehungen, und nachdem seine Mission abgelaufen war, blieb er und unterrichtete als Hausmeister junge englische Adlige. Sein Interesse wandte sich immer mehr den Naturwissenschaften zu und er trat in den Kreis des großen Naturforschers Robert Boyle, dessen Neffe Richard Jones sein Zögling wurde. Er reiste mit diesem einige Jahre auf dem Kontinent. Als er zurückkehrte, wurde gerade auf die Initiative Boyles hin die Gesellschaft der Wissenschaften gegründet und Oldenburg wurde ihr Sekretär. Er war für diesen Posten wie kein anderer geeignet, denn er gehörte zu jenen unproduktiven, aber organisatorisch begabten Naturen, die für den Zusammenschluß wissenschaftlicher

Forschung unentbehrlich sind. Er betrachtete es als seine Aufgabe — eine Aufgabe, die damals noch nicht von den wissenschaftlichen Zeitschriften erfüllt wurde — zwischen den Gelehrten zu vermitteln, Nachrichten über wissenschaftliche Resultate zu sammeln und weiterzugeben. Um Verbindungen anzuknüpfen, ging er 1661 nach Holland und lernte hier Spinoza kennen. Es entspann sich daraus eine wissenschaftliche Freundschaft, deren Zeugnis uns in dem regsten Briefwechsel erhalten geblieben ist, den Spinoza geführt hat. Das Verhältnis ist, soweit Oldenburg in Frage kommt, von den neueren Biographen Spinozas wohl etwas überschätzt worden. Oldenburg gehört zu jenen viel Schreibenden, bei denen die großen Worte durch den häufigen Gebrauch manches von ihrem Klang verloren haben. Daß seine Hochschätzung für den Geist Spinozas, die er im ersten Briefe ausspricht, aufrichtig war, wird man ihm glauben dürfen, aber Spinoza war für ihn doch zugleich auch die Quelle, von der er wertvolle philosophische und naturwissenschaftliche Neuigkeiten zu erhalten hoffte. Spinoza hat Oldenburg wichtige Aufschlüsse über sein eigenes Denken und sein Verhältnis zu Descartes und Bacon gegeben; als er aber die Verständnislosigkeit des anderen sah, dem es noch strittig war, ob das Denken eine körperliche Tätigkeit oder ein geistiger Akt sei, da beschränkte er die Korrespondenz auf das physikalisch-chemische Gebiet und verwies für die philosophischen Fragen auf seine zu erwartenden Arbeiten. Trotzdem ließ er sich durch das Drängen Oldenburgs bewegen und schrieb ihm ausführlich über die Einheit der Natur, einen der schönsten und bedeutendsten Briefe, die wir von Spinoza besitzen. Wie wenig würdig eines solchen Geschenks der Empfänger war, zeigt er in einem (bisher unbeachteten) Brief an Boyle: „Signior Spinoza unterhält mich mit einer Abhandlung über die Harmonie und den Zusammenhang der Teile der Welt mit dem All, welche nach meiner Meinung nicht unphilosophisch ist, obwohl es vielleicht langweilig für

Sie wäre, einen Brief damit angefüllt zu erhalten.“ Als Antwort schreibt Oldenburg Spinoza über das Vorkommen von Gras in der Luftröhre von Rindern. Damit schließt ein Briefwechsel für zehn Jahre, bei dem beide Teile nicht auf ihre Rechnung kamen. Erst durch Graf Tschirnhaus wurde die Wiederaufnahme der Korrespondenz veranlaßt und nun ist der Theologisch-politische Traktat ihr Gegenstand. Hier zeigte sich bald die Unmöglichkeit einer Verständigung. Oldenburg war von Haus aus Theologe und er gehörte dem Kreise Robert Boyles an, der selbst theologische Schriften verfaßte, der zu Propaganda-Zwecken die Bibel ins Türkische übersetzen ließ und der in seinem Testament einen Teil seines Vermögens der Bekämpfung des Atheismus bestimmte. Spinoza aber gab in seinen Briefen offen zu, was er im Traktat sorgfältig verschleiert, seine Gegnerschaft gegen das Christentum. Eine Nachlässigkeit von Leibniz, der einen Brief Oldenburgs nicht abgab, beendigte die Korrespondenz, ehe der Tod Spinozas, dem im nächsten Jahre der Oldenburgs folgte, ihr ein Ende setzte.

Der zweite Gelehrte von europäischem Rang, mit dem Spinoza korrespondierte, ist Ehrenfried Walther Graf von Tschirnhaus. 1651 in der Lausitz geboren, kam er als Siebzehnjähriger nach Leyden, um Mathematik zu studieren. Als 1668 der Krieg zwischen Frankreich und der Tripelallianz ausbrach, trat er ins holländische Heer ein, kehrte aber nach anderthalb Jahren zum Studium zurück. 1674 wurde er mit Schuller in Amsterdam bekannt und erhielt durch diesen Einblick in Spinozas handschriftliche Werke. Durch die Vermittlung Schullers trat er in Briefwechsel mit Spinoza und lernte schließlich den Philosophen gegen Ende des Jahres persönlich kennen. Ihn interessierten vor allem die methodologischen Fragen der Philosophie und er hat später in seiner *Medicina mentis* (1687) unter Benutzung spinozistischer Gedanken eine eigene Methodenlehre gegeben. Die dauernden Resultate seines Lebens liegen auf anderem

Gebiete: er fertigte optische Gläser von bis dahin noch nicht gekannter Größe und gründete in seiner Heimat Fabriken zu ihrer Herstellung und die neuere Forschung hat in ihm den Erfinder des Porzellans festgestellt. Unter allen Korrespondenten Spinozas ist er — außer Leibniz natürlich — der bedeutendste, und sein Scharfsinn wußte dem Philosophen Fragen zu stellen, auf die dessen System die Antwort versagen mußte.

Von der Korrespondenz, die Spinoza mit Leibniz (u. a. über den Theologisch-politischen Traktat) geführt, sind nur zwei Briefe erhalten, die naturwissenschaftliche Gegenstände betreffen. Der junge, damals fünfundzwanzigjährige Leibniz, Kanzleirevisionsrat des geistlichen Kurfürsten von Mainz, wendet sich an Spinoza, nicht der Philosoph an den Philosophen, sondern der Naturforscher an den Naturforscher — an den Médecin très célèbre ist der Brief adressiert. Leibniz hat schon vorher Spinoza als einen Cartesianer gekannt und als er, ohne vom Autor zu wissen, den Theologisch-politischen Traktat gelesen, in ihm „eine bis zur Unerträglichkeit freche Schrift“, „ein entsetzliches Buch“ gesehen. Gleichwohl schrieb er dem Philosophen, von dem er inzwischen erfahren, daß er der Autor des Buches sei. Spinoza hat später Leibniz selbst den Theologisch-politischen Traktat gesandt, aber als dieser wünschte, die Ethik kennen zu lernen, die Bitte versagt, offenbar weil ihm der Aufenthalt des Deutschen am Hof des französischen Königs verdächtig war. Leibniz hat Spinoza auf der Rückreise von Frankreich aufgesucht — es war vier Monate vor dessen Tode — und mit ihm über den ontologischen Gottesbeweis, über die politische Lage der Niederlande gesprochen und von ihm Einblick in die Hauptsätze der Ethik erhalten. Leibniz hat selbst später bekannt, daß „er sich einstmals dem Spinozismus sehr zugeeignet habe“ und er hat wichtige Gedanken Spinozas benutzt, aber er hat sich später mit immer größerer Entschiedenheit, ja Gehässigkeit gegen ihn erklärt und

der Wahrheit entgegen seine Beziehungen zu Spinoza als viel oberflächlicher hingestellt, als sie in der Tat gewesen sind. Auch Leibniz lebte ja in der Zeit, in der man den Atheismus wie eine ansteckende Seuche fürchtete.

Rein sachlicher Art ist die Korrespondenz, die Spinoza mit dem Heidelberger Theologen Johann Ludwig Fabritius um die Berufung nach Heidelberg führte. Fabritius, der hier ja nur als Beauftragter des Kurfürsten handelt, ist 1632 zu Schaffhausen geboren. Er hat in Köln, Schaffhausen und Utrecht studiert, war Hofmeister in Frankreich und erhielt 1660 eine theologische und zugleich auch eine philosophische Professur in Heidelberg. Da er die Aufsicht über die Studien des Kurprinzen führte, mag er dem Hofe nahe gestanden sein. Er hat es durchgesetzt, daß die Kandidaten der Theologie in Heidelberg nach dem Katechismus des Ursinus und den Institutionen Calvins geprüft wurden, und es mag für die Strenge seines Calvinismus sprechen, daß er erst nach langem Widersetzen die vom Kurfürsten erbaute, der Versöhnung der Bekenntnisse geweihte Concordien-Kirche in Mannheim zusammen mit einem katholischen Geistlichen weihte. Man hat sich gefragt, wie sich das Schicksal Spinozas gestaltet hätte, wenn er dem Rufe gefolgt wäre. Die Antwort ist leicht gegeben: kaum ein Jahr später fielen die Franzosen in der Pfalz ein, die Heidelberger Universität wurde geschlossen und Fabritius selbst mußte dreiundzwanzig Jahre lang in der Fremde umherirren. Es ist 1697 zu Frankfurt gestorben.

*

Der Briefwechsel gehört nicht zu den oft übersetzten Schriften Spinozas, wie denn bis heute noch keine vollständige deutsche Übersetzung davon existiert hat. F. W. V. Schmidt, der 1812 eine gute Übersetzung der Ethik geliefert hat, beabsichtigte, in einem zweiten Band die „Briefe, welche sich auf die Gegenstände der Ethik beziehen“, zu übersetzen und

kündigte diese Absicht auf dem Titelblatt des ersten Bandes an; dieser zweite Band ist aber nie erschienen. Zuerst hat Auerbach in einer Gesamtübersetzung der Werke Spinozas (Stuttgart 1841, fünf Bände) im letzten Band eine Übersetzung der damals bekannten Briefe gebracht. Die zweite Auflage (Stuttgart 1871) druckt diese Übersetzung wieder ab und vermehrt sie um die Briefe, die durch Vlotens Supplementum bekannt geworden waren. Die Auerbachsche Übersetzung ist treu und gewissenhaft, doch fehlt ihr jede Sachklärung. 1871 erschien die zweite Übersetzung des Briefwechsels von J. H. von Kirchmann in der Philosophischen Bibliothek (Berlin), flüssiger als die Auerbachsche Übersetzung, doch ohne die genügende Zuverlässigkeit. Die bis dahin neu aufgefundenen Spinoza-Briefe hat Kirchmann nur zum Teil übersetzt. Die Erläuterungen, die er in einem eigenen Bande der Übersetzung hatte folgen lassen, beschränken sich auf Paraphrasierung und Polemik, lassen aber das Sachliche unerklärt. Geringwertig und unvollständig ist die Übersetzung von J. Stern (Leipzig, Reclam 1904). Stern gibt zwar die neuen Briefe nach der Vloten-Landschen Gesamtausgabe, aber die zahlreichen und wichtigen Ergänzungen der schon bekannten Briefe sind ihm entgangen, da er offenbar ursprünglich eine ältere Ausgabe benutzte. Im Text selbst sind viele Stellen versehentlich ausgelassen und der Mangel an Sachkenntnis hat zu vielen sehr merkwürdigen Mißverständnissen geführt. Was Stern an Erklärungen gibt, ist, da ihm die Arbeiten Meinsmas und Freudenthals unbekannt geblieben sind, dürftig oder falsch.

Das Entscheidende für den Briefwechsel ist von holländischer Seite getan worden. Nachdem Meinsma seine Untersuchungen über den Kreis Spinozas veröffentlicht hatte, gab der ausgezeichnete Spinoza-Forscher Willem Meijer den Briefwechsel in holländischer Übertragung heraus (Brieven van en aan Benedictus de Spinoza, Amsterdam 1897). Die Sorgfalt

dieser Übertragung kann nicht genug gerühmt werden und für die Textrevision haben sich aus ihr zahlreiche wichtige neue Feststellungen ergeben. Auch die Erläuterungen, mit denen Meijer den Briefwechsel versah, sind durch ihre stets bereite Sachkenntnis von größtem Werte. Danach ließ Meijer 1903 eine „Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus Despinoza“ (Haag) erscheinen und dieser unübertrefflichen Facsimile-Ausgabe der zwölf erhaltenen Spinoza-Briefe fügte er eine genaue Transcription und eine gewissenhafte Übersetzung dieser Briefe ins Holländische, Deutsche und Englische hinzu, sowie ausführliche Erläuterungen, die für diese zwölf Briefe eine nach jeder Richtung hin erschöpfende Kommentierung bilden.

Die andern fremdsprachigen Übertragungen sind diesen Arbeiten gegenüber für die Erforschung des Briefwechsels Spinozas ohne Belang. Ins Französische sind die Briefe zuerst von Emile Saisset übersetzt worden (*Oeuvres de Spinoza*, Paris 1842, Bd. 2; *Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris 1871, Bd. 3), sodann von J. G. Prat (*Lettres inédites en français, traduites et annotées*, Paris 1884). Ins Englische wurden die Briefe übersetzt von R. Willis (*Benedict de Spinoza, his life, correspondence, and ethics*, London 1870) und von R. H. M. Elwes (*Spinoza's Chief Works*, London 1883—84, Bd. 2).

Besonders übersetzt wurde der Briefwechsel mit Albert Burgh und zwar ins Deutsche durch R. W. Schiebler (?) (*Spinoza, der große Philosoph, als er römisch-katholisch werden sollte*, von Wilhelm Fels, Leipzig 1829), der Brief Spinozas an Burgh allein ins Englische durch Willis (*a letter expostulatory to a convert from protestant christianity to roman catholicism*, London 1869).

Eine eigentliche Literatur über den Briefwechsel Spinozas gibt es, abgesehen von den oben aufgeführten Veröffentlichungen neu gefundener Spinoza-Briefe, nicht. Über die Textgestaltung gibt es Aufsätze von

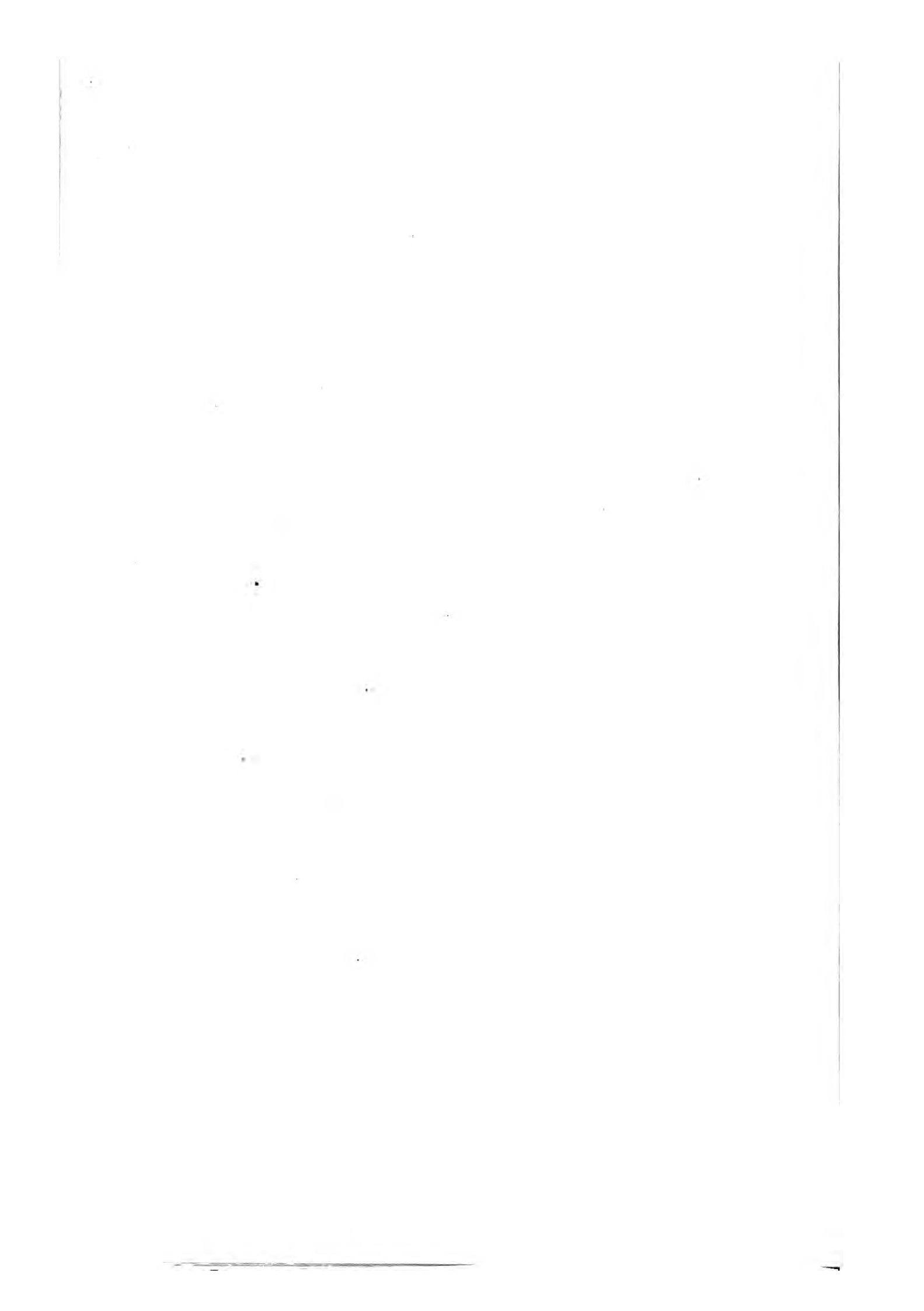
Alfred Stern (Über einen bisher unbeachteten Brief Spinozas und die Korrespondenz Spinozas und Oldenburgs im Jahre 1665, Nachrichten der Göttinger K. Akademie der Wissenschaften, 1872) und Land (Over de eerste uitgaven der brieven van Spinoza, Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 2^{de} Reeks, Deel IX, Amsterdam 1879). Den Entwicklungsgang Spinozas auf Grund der Briefe hat A. Baltzer darzustellen versucht (Spinozas Entwicklungsgang, besonders nach seinen Briefen geschildert, Kiel 1888).

Vergleichende Tabelle der Zählung in den Opera
Posthuma und der jetzigen Zählung.

Op. Posth.:	Jetzt:	Op. Posth.:	Jetzt:	Op. Posth.:	Jetzt:
1	1	26	8	51	45
2	2	27	9	52	46
3	3	28	10	53	47
4	4	29	12	54	48
5	5	30	17	55	51
6	6	31	18	56	52
7	7	32	19	57	53
8	11	33	20	58	54
9	13	34	21	59	55
10	14	35	22	60	56
11	16	36	23	61	57
12	25	37	24	62	58
13	26	38	27	63	59
14	31	39	34	64	60
15	32	40	35	65	63
16	33	41	36	66	64
17	61	42	37	67	65
18	62	43	38	68	66
19	68	44	39	69	80
20	71	45	40	70	81
21	73	46	41	71	82
22	74	47	44	72	83
23	75	48	42	73	67
24	77	49	43	74	76
25	78	50	50		

Jetzt:	Op.	Posth.:	Jetzt:	Op.	Posth.:	Jetzt:	Op.	Posth.:
1		1	29		—	57		61
2		2	30		—	58		62
3		3	31		14	59		63
4		4	32		15	60		64
5		5	33		16	61		17
6		6	34		39	62		18
7		7	35		40	63		65
8		26	36		41	64		66
9		27	37		42	65		67
10		28	38		43	66		68
11		8	39		44	67		73
12		29	40		45	68		19
13		9	41		46	69		—
14		10	42		48	70		—
15		—	43		49	71		20
16		11	44		47	72		—
17		30	45		51	73		21
18		31	46		52	74		22
19		32	47		53	75		23
20		33	48		54	76		74
21		34	49		—	77		24
22		35	50		50	78		25
23		36	51		55	79		—
24		37	52		56	80		69
25		12	53		57	81		70
26		13	54		58	82		71
27		38	55		59	83		72
28		—	56		60	84		—

SPINOZAS BRIEFWECHSEL



1. Brief.

An den hochgeehrten Herrn

B. d. S.

Heinrich Oldenburg.

Hochgeehrter Herr, verehrter Freund!

Als ich Sie neulich in Ihrer Einsamkeit zu Rhijnsburg besuchte, fiel es mir so schwer, von Ihnen zu gehen; darum möchte ich sogleich nach meiner Rückkehr nach England wenigstens, soweit es möglich ist, durch brieflichen Verkehr wieder Ihnen nahe sein. Ein gediegenes Wissen im Verein mit Liebenswürdigkeit und feiner Sitte (Vorzüge, mit denen allen Natur und eigenes Streben Sie aufs reichste ausgestattet) haben soviel Anziehendes, daß sie bei allen Menschen von vornehmem Charakter und guter Erziehung Liebe werben. Darum wollen wir, vortrefflichster Herr, in aufrichtiger Freundschaft uns verbinden, und diese Freundschaft durch gemeinsame Studien und gegenseitige Dienste von jeder Art pflegen! Was immer meine schwache Kraft vermag, dürfen Sie für sich beanspruchen. Lassen Sie mich bloß Anspruch erheben auf einen Teil der Ihnen eigenen Geistesgaben, soweit es ohne Beeinträchtigung für Sie geschehen kann.

Wir hatten in Rhijnsburg eine Unterredung über Gott, über die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, über Unterschied und Übereinstimmung ihrer Attribute, über die Art und Weise der Vereinigung der menschlichen Seele mit dem Körper, ferner über die Prinzipien der Philosophie Descartes' und Bacons. Damals haben wir aber nur so obenhin und im Vorbeigehen über diese bedeutungsvollen Themata gespro-

chen. Inzwischen haben sie meinem Geiste keine Ruhe gelassen. Daher will ich jetzt die Rechte meiner Freundschaft in Anspruch nehmen und Sie freundlichst bitten, mit gütigst Ihre Gedanken über die vorerwähnten Gegenstände etwas ausführlicher darzulegen, vor allem aber mich über folgende zwei Fragen aufzuklären: erstens, worin Sie den eigentlichen Unterschied zwischen Ausdehnung und Denken sehen; zweitens welche Mängel Sie in der Philosophie von Descartes und Bacon erblicken und auf welche Weise diese nach Ihrer Meinung aus dem Wege zu räumen sind, um besser Begründetes an ihre Stelle zu setzen. Je offener Sie mir über diese und ähnliche Dinge schreiben, um so mehr werden Sie mich verbinden und zu Gegendiensten verpflichten, wenn sich mir die Möglichkeit dazu bietet.

Eben sind hier unter der Presse einige physiologische Untersuchungen von einem vornehmen Engländer, einem Manne von hervorragender Gelehrsamkeit. Sie betreffen die natürliche Beschaffenheit der Luft und ihre Elastizität, die mit Hilfe von dreiundvierzig Experimenten nachgewiesen wird, ferner die Flüssigkeit und Festigkeit u. ähnl. Sobald sie herausgekommen sind, will ich dafür sorgen, daß sie Ihnen durch einen Freund, der gerade übers Meer reist, zugestellt werden.

Inzwischen leben Sie wohl und bleiben Sie Ihres Freundes gedenk, der

mit aller Freundschaft und Ergebenheit
ist Ihr

Heinrich Oldenburg.

London, am 16./26. August 1661.

2. Brief.

An den wohledlen und hochgelahrten Herrn
Heinrich Oldenburg.

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Hochgeehrter Herr!

Wie willkommen mir Ihre Freundschaft ist, könnten Sie selbst beurteilen, wenn es Ihnen Ihre Bescheidenheit erlaubte, an die Vorzüge zu denken, die Sie in so reichem Maße besitzen. Indem ich diese betrachte, scheint es mir freilich nicht wenig anmaßend, wenn ich es wage, mich Ihren Freund zu nennen, zumal wenn ich daran denke, daß Freunden alles und zumal alles Geistige gemeinsam sein soll. Aber ich habe es ja mehr Ihrer Liebenswürdigkeit und zugleich Ihrem Wohlwollen als mir selbst zu verdanken. In Ihrem außerordentlichen Wohlwollen haben Sie zu mir herabsteigen und mich aus seiner Fülle so sehr bereichern wollen, daß ich kein Bedenken tragen mag, die innige Freundschaft zu schließen, die Sie beharrlich mir anbieten und die Sie die Güte haben, hinwiederum von mir zu fordern, und ich will es mir nach Kräften angelegen sein lassen, sie eifrig zu pflegen. Was meine Geistesgaben angeht, wenn ich welche besitzen sollte, so würde ich sie Ihnen gern zur Verfügung stellen, auch wenn ich wüßte, daß es nur mit großem Nachteil für mich geschehen könnte. Um aber den Schein zu vermeiden, als wollte ich Ihnen weigern, was Sie nach dem Rechte der Freundschaft von mir verlangen, will ich versuchen, Ihnen darzulegen, was meine Meinung über das von uns Besprochene ist, obschon ich nicht glaube, daß dies ein Mittel sein wird, mich Ihnen enger zu verbinden, wenn ich nicht auf Ihre Güte rechnen dürfte.

Ich will also beginnen, kurz von Gott zu sprechen. Ich definiere ihn als ein Wesen, das aus unendlichen

Attributen besteht, von denen jedes unendlich ist oder, in seiner Art, höchst vollkommen. Dabei ist zu bemerken, daß ich unter Attribut alles das verstehe, was durch sich und in sich begriffen wird, so daß sein Begriff nicht den Begriff eines anderen Dinges in sich schließt. So wird z. B. die Ausdehnung durch sich und in sich begriffen; dagegen die Bewegung nicht, denn sie wird in einem anderen begriffen und ihr Begriff schließt die Ausdehnung in sich. Daß aber die obige Definition von Gott die richtige ist, geht daraus hervor, daß wir unter Gott das höchst vollkommene und schlechthin unendliche Wesen verstehen. Daß aber ein solches Wesen existiert, ist leicht aus dieser Definition zu beweisen; da es aber hier nicht am Platze ist, will ich den Beweis übergehen.

Was ich aber hier beweisen muß, um Ihrer ersten Frage Genüge zu tun, ist das Folgende. Erstens, daß in der Natur der Dinge keine zwei Substanzen existieren können, ohne daß sie ihrem ganzen Wesen nach verschieden wären. Zweitens, daß eine Substanz nicht hervorgebracht werden kann, sondern daß es vielmehr zu ihrem Wesen gehört zu existieren. Drittens, daß jede Substanz unendlich oder, in ihrer Art, höchst vollkommen sein muß. Ist dies bewiesen, so werden Sie, sehr geehrter Herr, leicht einsehen können, wohin ich ziele, wenn Sie nur dabei meine Definition von Gott im Auge behalten; darum werde ich nicht ausführlicher darüber zu reden brauchen. Um es aber klar und kurz zu beweisen, habe ich nichts Besseres finden können, als es auf geometrische Art darzutun und Ihrer Kritik zu unterbreiten. Ich schicke es Ihnen darum hier als Beilage und sehe Ihrem Urteil darüber entgegen.

Sie fragen mich zweitens, welche Irrtümer ich in der Philosophie Descartes' und Bacons erblicke. Obwohl es meine Art nicht ist, die Irrtümer der anderen aufzudecken, will ich Ihnen doch auch hierin willfahren. Der erste und größte Irrtum also besteht darin, daß sie so weit von der Erkenntnis der ersten Ursache und des Ursprungs aller Dinge abgeirrt sind. Der zweite,

daß sie die wahre Natur des menschlichen Geistes nicht erkannt haben. Der dritte, daß sie die wahre Ursache des Irrtums nicht getroffen haben. Wie überaus notwendig aber die wahre Erkenntnis dieser drei Probleme ist, kann nur verkennen, wem jedes Forschen und jede Schulung fremd ist. Daß sie aber von der Erkenntnis der ersten Ursache und des menschlichen Geistes abgeirrt sind, läßt sich leicht aus der Richtigkeit der drei oben erwähnten Lehrsätze entnehmen; ich wende mich darum nur dem Nachweis des dritten Irrtums zu. Von Bacon brauche ich nicht viel zu sagen: er spricht hierüber sehr verworren und beweist beinahe nichts, sondern behauptet nur. Denn erstens nimmt er an, daß der menschliche Verstand, abgesehen von der Trüglichkeit der Sinne, bloß von seiner eigenen Natur getäuscht wird, indem er alles gemäß seiner Natur, aber nicht dem Universum entsprechend auffaßt, so daß er den Strahlen der Dinge gegenüber wie ein unebener Spiegel ist, der auch seine Natur mit der Natur der Dinge vermengt, usw. Zweitens meint er, dem menschlichen Verstand sei von Natur die Neigung eigen, abstrakte Begriffe zu bilden und die Dinge, die der Veränderung unterworfen sind, als beharrend aufzufassen, usw. Drittens soll der menschliche Verstand schwankend sein, er soll nicht feststehen noch zur Ruhe kommen können. Was er sonst noch an Gründen beibringt, das läßt sich alles leicht auf den einen Grund des Descartes zurückführen, daß nämlich der menschliche Wille frei ist und weiterreichend als der Verstand, oder wie Bacon selbst (Aph. 49) unklarer sich ausdrückt, daß der Verstand nicht wie ein trockenes Licht ist, sondern vom Öle des Willens genährt wird. (Hierbei ist zu beachten, daß Bacon oft, zum Unterschiede von Descartes, Verstand im Sinne von Geist gebraucht.) Ich will auf die übrigen Ursachen des Irrtums, weil sie von geringerer Bedeutung sind, kein Gewicht legen und nur zeigen, daß die letztere falsch angegeben ist. Das hätten sie auch selbst leicht einsehen müssen, wenn sie darauf acht gehabt hätten, daß

der Wille gerade so von diesem und jenem Willensakte verschieden ist, wie die weiße Farbe von diesem oder jenem Weiß oder wie die Menschheit von diesem oder jenem Menschen, und daß es darum gerade so unmöglich ist zu begreifen, daß der Wille die Ursache sein kann von diesem oder jenem Willensakte, wie es sich begreifen läßt, daß die Menschheit die Ursache sein soll von Peter und Paul. Der Wille ist nichts anderes als ein Gedankenwesen und kann auf keinen Fall die Ursache dieses und jenes Willensaktes genannt werden. Vielmehr müssen die besonderen Willensakte zu ihrem Vorhandensein eine eigene Ursache haben und können nicht frei genannt werden, sondern müssen notwendig so sein, wie sie von ihren Ursachen bestimmt werden. Sind nun nach Descartes die Irrtümer selbst besondere Willensakte, so folgt daraus mit Notwendigkeit, daß die Irrtümer, d. h. die besonderen Willensakte, nicht frei sind, sondern von äußeren Ursachen bestimmt werden, aber keineswegs durch den Willen. Dies war es, was ich zu beweisen versprochen hatte, usw.

3. Brief.

An den sehr geehrten Herrn

B. d. S.

Heinrich Oldenburg.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Vortrefflichster Herr und wertester Freund!

Ihr überaus lehrreiches Schreiben ist mir zugekommen und ich habe es mit großem Vergnügen gelesen. Die geometrische Methode Ihrer Beweisführung billige ich durchaus, doch muß ich zugleich meine Schwäche beklagen, daß ich nicht so rasch dem folgen kann, was Sie so genau auseinandersetzen. Erlauben Sie mir darum bitte, Ihnen die Zeugnisse meiner Schwerfälligkeit

zu liefern, indem ich die folgenden Fragen stelle und Sie um ihre Beantwortung bitte.

Die erste ist: ob Sie klar und unzweifelhaft erkennen, daß allein aus der Definition, die Sie von Gott geben, zu beweisen ist, daß ein solches Wesen existiert? Wenn ich bedenke, daß Definitionen nur Begriffe unseres Geistes enthalten, daß aber unser Geist sehr vieles begreifen kann, was nicht existiert, und überaus fruchtbar ist in der Vervielfältigung und Vermischung des einmal Begriffenen, so kann ich für mein Teil noch nicht einsehen, wie ich aus dem Begriff, den ich von Gott habe, auf die Existenz Gottes schließen kann. Ich kann allerdings aus der idealen Summe aller Vollkommenheiten, die ich an Menschen, Tieren, Pflanzen, Mineralien usw. finde, den Begriff einer einzigen Substanz bilden, die alle diese Vorzüge vollständig besitzt. Mein Geist vermag sogar diese ins Unendliche zu vervielfachen und zu vermehren und so sich die Vorstellung eines allervollkommensten und ausgezeichnetsten Wesens zu bilden, aber daraus kann keineswegs die Existenz eines derartigen Wesens erschlossen werden.

Die zweite Frage ist: ob es Ihnen ganz unzweifelhaft erscheint, daß der Körper nicht durch das Denken, und das Denken nicht durch den Körper bestimmt werden kann? Ist es doch noch nicht einmal ausgemacht, was das Denken eigentlich ist, ob eine körperliche Bewegung oder eine rein geistige, völlig von der körperlichen unterschiedene Tätigkeit?

Die dritte Frage ist: ob Sie jene Axiome, die Sie mir mitteilten, für unbeweisbare Prinzipien halten, die durch natürliche Erleuchtung erkannt werden und keines Beweises bedürfen? Das mag vielleicht bei dem ersten Axiom der Fall sein; ich kann aber nicht einsehen, wieso die drei übrigen dazu gerechnet werden können. Das zweite beruht doch auf der Voraussetzung, daß in der Natur der Dinge nichts existiert außer Substanzen und Accidentien, während doch viele behaupten, Raum und Zeit gehörten zu keinem von beiden. Ihr drittes Axiom: „Dinge, die verschiedene Attribute

haben, hätten nichts miteinander gemein“, ist mir ganz unbegreiflich, da, wie es mir scheint, die gesamte Wirklichkeit eher für das Gegenteil spricht. Alle uns bekannten Dinge stimmen doch in einigem überein, wenn sie auch in manchem voneinander verschieden sind. Das vierte Axiom endlich, daß „von Dingen, die nichts miteinander gemein haben, auch nicht eines die Ursache des anderen sein könne“, ist für meinen trüben Verstand nicht so einleuchtend, daß es nicht einiger Aufklärung noch bedürfte. Gott hat doch formal nichts gemein mit den geschaffenen Dingen und doch wird er fast von uns allen für ihre Ursache gehalten.

Da mir also diese Axiome noch nicht außer allen Zweifel gestellt scheinen, so können Sie sich leicht denken, daß Ihre darauf gegründeten Lehrsätze noch wankend sein müssen. Ja, je mehr ich sie betrachte, desto mehr Zweifel kommen mir. Beim ersten Lehrsatz muß ich denken, daß doch zwei Menschen zwei Substanzen sind und zwar vom gleichen Attribut, da der eine wie der andre die Gabe der Vernunft besitzt; daraus schließe ich, daß es doch zwei Substanzen vom gleichen Attribute gibt. Was den zweiten Lehrsatz betrifft, so finde ich, da doch nichts Ursache seiner selbst sein kann, daß es da schwer begreiflich ist, wie es wahr sein kann, daß „eine Substanz nicht hervorgebracht werden könne, auch nicht von irgendeiner anderen Substanz“. Dieser Lehrsatz erklärt doch alle Substanzen für Ursachen ihrer selbst und macht sie alle und jede voneinander unabhängig und zu ebenso vielen Göttern und leugnet auf diese Weise die erste Ursache aller Dinge. Gerne bekenne ich, daß ich das nicht verstehe, wenn Sie mir nicht die Freundlichkeit erweisen wollen, mir Ihre Meinung über dies hohe Problem ein wenig eingehender und ausführlicher darzulegen und mich über den Ursprung und die Erzeugung der Substanzen sowie die Abhängigkeit der Dinge voneinander und ihre gegenseitige Unterordnung zu belehren. Bei dem Freundschaftsbunde, den wir geschlossen haben, beschwöre ich Sie, hierüber frei und vertrauensvoll mit mir zu

sprechen, und ich bitte Sie inständigst, halten Sie sich fest überzeugt, daß alles, was Sie mir mitzuteilen die Güte haben, treu und unversehrt bewahrt bleiben wird, und daß ich mich in keiner Weise unterstehen werde, etwas davon zu Ihrem Nachteil und Schaden zu veröffentlichen.

In unserem philosophischen Collegium sind wir nach Kräften eifrig dabei, Experimente und Beobachtungen anzustellen, und wir beschäftigen uns mit der Abfassung einer Darstellung der mechanischen Künste, in der Überzeugung, daß die Formen und Qualitäten der Dinge am besten aus mechanischen Prinzipien erklärt werden können, und daß alle Wirkungen der Natur durch Bewegung, Gestalt, Textur und ihre unterschiedlichen Verbindungen hervorgebracht werden können, ohne daß es nötig ist, zu unerklärbaren Formen und verborgenen Qualitäten, d. h. zum Asyl der Unwissenheit seine Zuflucht zu nehmen.

Das Buch, das ich Ihnen in Aussicht stellte, werde ich Ihnen übersenden, sobald Ihre niederländischen Gesandten am hiesigen Orte einen Kurier nach dem Haag senden (was oft der Fall ist), oder sobald sonst ein Freund, dem ich es sicher anvertrauen kann, zu Ihnen reist.

Verzeihen Sie meine Weitschweifigkeit und meinen Freimut. Vor allem bitte ich Sie, das, was ich Ihnen ohne irgendwelche Umschreibungen und ohne höfliche Förmlichkeiten geantwortet habe, nehmen Sie es gut auf, so wie Freunde es tun, und glauben Sie, daß ich bin ohne Arg und Falsch

Ihr ergebenster

Heinr. Oldenburg.

London, am 27. September 1661.

4. Brief.

An den wohledlen und hochgelahrten Herrn
Heinrich Oldenburg.

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Hochgeehrter Herr!

Während ich mich anschickte, nach Amsterdam zu reisen, um dort ein paar Wochen mich aufzuhalten, erhielt ich Ihren sehr geschätzten Brief und las Ihre Einwendungen gegen die drei von den Ihnen übersandten Lehrsätzen. Bloß darauf will ich versuchen, Ihnen eine befriedigende Antwort zu geben, während ich alles übrige wegen der Kürze der Zeit beiseite lasse.

Auf den ersten Einwand also habe ich zu erwidern, daß allerdings nicht aus der Definition jedes beliebigen Dinges die Existenz des definierten Dinges folgt. Sie folgt vielmehr bloß (wie ich es in der Anmerkung, die ich den drei Lehrsätzen beifügte, bewiesen habe) aus der Definition oder Idee eines Attributs, d. h. also (wie ich es ausdrücklich bei der Definition Gottes erklärt habe) eines Dinges, das in sich und durch sich begriffen wird. Den Grund dieses Unterschiedes aber habe ich, wie ich glaube, ebenfalls in der erwähnten Anmerkung zumal für einen Philosophen hinreichend klar auseinandergesetzt. Von einem solchen darf man doch annehmen, daß er den Unterschied zwischen einer Fiktion und einem klaren und deutlichen Begriff kennt und ebenso die Wahrheit dieses Axioms, daß jede Definition, d. h. jede klare und deutliche Idee wahr ist. Wenn man dies im Auge behält, fehlt wohl nichts mehr zur Auflösung der ersten Frage.

Ich gehe darum zur Lösung der zweiten weiter. Sie scheinen dabei zuzugeben, wenn das Denken nicht zur Natur der Ausdehnung gehört, daß dann die Ausdehnung auch nicht durch das Denken begrenzt

wird, da sich ja Ihr Zweifel doch nur auf das Beispiel bezieht. Aber beachten Sie bitte: wenn man sagt, die Ausdehnung werde nicht durch die Ausdehnung begrenzt, sondern durch das Denken, bedeutet das nicht gerade, die Ausdehnung sei nicht schlechthin unendlich, sondern nur als Ausdehnung unendlich? Gibt man mir damit nicht ohne weiteres zu, daß die Ausdehnung eben als Ausdehnung, d. h. in ihrer Art, unendlich ist? Aber, sagen Sie, vielleicht ist das Denken eine körperliche Handlung. Meinethalben, obwohl ich es keineswegs zugebe. Aber das eine werden Sie doch nicht leugnen, daß die Ausdehnung als solche nicht Denken ist. Das genügt aber, um meine Definition zu erklären und um den dritten Lehrsatz zu beweisen.

Sie erheben dann drittens gegen meine Lehrsätze den Einwand, daß die Axiome nicht zu den Gemeinbegriffen zu rechnen seien. Hierüber will ich nicht streiten. Aber Sie zweifeln auch an ihrer Wahrheit, ja Sie scheinen andeuten zu wollen, daß Sie ihr Gegenteil für wahrscheinlicher halten. Achten Sie aber bitte auf die Definition, die ich von Substanz und Accidens gegeben habe; daraus ist all das zu erschließen. Denn ich verstehe unter Substanz das, was durch sich und in sich begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dinges in sich schließt, unter Modifikation oder Accidens aber, was in einem anderen ist und durch das, in dem es ist, begriffen wird. Daraus geht klar hervor: Erstens, daß die Substanz von Natur früher ist als ihre Accidentien; denn diese können ohne jene weder sein noch begriffen werden. Zweitens, daß es außer Substanzen und Accidentien in Wirklichkeit oder außerhalb des Verstandes nichts gibt; denn was es gibt, wird entweder durch sich oder durch ein anderes begriffen und sein Begriff schließt entweder den Begriff eines andern Dinges ein oder es schließt ihn nicht ein. Drittens, daß Dinge, die verschiedene Attribute haben, nichts miteinander gemein haben; als Attribut habe ich ja das erklärt, dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dinges in sich schließt. Vier-

tens endlich, daß von Dingen, die nichts miteinander gemein haben, das eine nicht die Ursache des anderen sein kann; denn da alsdann die Wirkung nichts mit der Ursache gemein hätte, müßte sie alles, was sie hätte, aus dem Nichts haben.

Wenn Sie aber dazu bemerken, Gott habe formal nichts gemein mit den geschaffenen Dingen usw., so habe ich in meiner Definition gerade das Gegenteil behauptet. Ich habe nämlich gesagt, Gott sei ein Wesen, das aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes unendlich oder, in seiner Art, höchst vollkommen ist.

Was aber Ihre Einwände gegen den ersten Lehrsatz angeht, so erwägen Sie doch bitte, lieber Freund, daß die Menschen nicht geschaffen, sondern nur gezeugt werden und daß ihre Körper schon vorher, wenn auch in andrer Form, existiert haben. Das kann man aber, wie ich auch gerne zugebe, daraus schließen, daß, wenn ein Teil der Materie vernichtet würde, damit zugleich auch die ganze Ausdehnung zunichte würde. Mein zweiter Lehrsatz aber führt nicht zu der Annahme vieler Götter, sondern nur eines einzigen, der aus unendlichen Attributen besteht usw.

5. Brief.

An den sehr geehrten Herrn

B. d. S.

Heinrich Oldenburg.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Hochzuverehrender Freund!

Empfangen Sie anbei das versprochene Büchlein und schreiben Sie mir Ihre Ansicht darüber, namentlich über die darin dargestellten Versuche über den Salpeter, sowie über die Flüssigkeit und Festigkeit.

Ich danke Ihnen sehr für Ihren zweiten gelehrten Brief, den ich gestern empfang. Ich bedaure es aber

sehr, daß Ihre Amsterdamer Reise Sie daran gehindert hat, mir auf alle meine Zweifel zu antworten, und ich bitte Sie, bei Gelegenheit nachzuholen, was Sie jetzt übergangen haben. Ihr letzter Brief hat mich allerdings über vieles aufgeklärt, aber mir doch nicht alles Dunkel gelichtet. Das wird, denke ich, erst völlig geschehen, wenn Sie mich deutlich und klar über den wahren und ersten Ursprung der Dinge belehren. Solange es mir nämlich noch nicht einleuchtend ist, aus welcher Ursache und in welcher Weise die Dinge zu sein begonnen haben, und durch welches Band sie von der ersten Ursache, wenn es eine solche gibt, abhängen, erscheint mir alles, was ich höre und lese, wie eitel Wirrnis. Darum bitte ich Sie, hochgelahrter Herr, aufs inständigste, leuchten Sie mir dabei mit Ihrer Fackel voran und zweifeln Sie nicht an meiner Treue und Dankbarkeit, der ich bin

Ihr ergebenster

Heinr. Oldenburg.

London, am 11./21. Oktober 1661.

6. Brief,

enthaltend einige Anmerkungen zu dem Buch des
wohledlen Herrn Robert Boyle
über Salpeter, Flüssigkeit und Festigkeit.

An den wohledlen und hochgelahrten Herrn

Heinrich Oldenburg.

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Hochgeehrter Herr!

Das Buch des geistvollen Herrn Boyle habe ich erhalten und es, soweit es meine Zeit erlaubte, durchgelesen. Ich danke Ihnen herzlichst für dieses Geschenk.

Ich sehe jetzt, daß meine Vermutung, als Sie mir dieses Buch in Aussicht stellten, nicht unbegründet war, daß nur eine Sache von großer Wichtigkeit Sie so interessieren könne. Nun wünschen Sie, hochgelahrter Herr, daß ich Ihnen mein unmaßgebliches Urteil über die Schrift mitteile. Ich will es, nach meinem bescheidenen Vermögen, tun, indem ich auf einiges hinweise, was mir noch dunkel oder nicht ausreichend bewiesen scheint. Ich habe wegen allerhand Geschäften noch nicht alles durchgehen, geschweige denn prüfen können. Nehmen Sie also im folgenden einiges, was ich über den Salpeter usw. zu bemerken finde.

Über den Salpeter.

Zunächst entnimmt der Verfasser aus seinem Experiment über die Wiederherstellung des Salpeters, daß der Salpeter etwas Heterogenes, aus festen und flüchtigen Teilen Zusammengesetztes ist, daß aber seine Natur (wenigstens soweit sie in Erscheinung tritt) sehr verschieden ist von der Natur seiner einzelnen Bestandteile, obwohl er aus einer bloßen Mischung dieser Teile entsteht. Ich meine nun, um diesen Schluß beweiskräftig zu machen, wäre wohl noch ein Experiment erforderlich, aus dem sich ergäbe, daß der Salpetergeist wirklich kein Salpeter ist und ohne Zusatz von Laugensalz weder zur Konsistenz gebracht noch kristallisiert werden kann. Zum mindesten müßte man untersuchen, ob die Quantität des festen Salzes, die in der Retorte zurückbleibt, bei der gleichen Quantität Salpeter immer die gleiche ist, und ob sie bei einer größeren Quantität im Verhältnis wächst. Was aber der hochgeehrte Herr Boyle (Abt. 9) mit der Wage gefunden haben will, sowie auch die Beobachtung, daß die Erscheinungen des Salpetergeistes von den Erscheinungen des Salpeters ganz verschieden, ja ihnen entgegengesetzt sind, das trägt, meines Erachtens wenigstens, nicht zur Bestätigung seiner Schlußfolgerung bei. Um das klar zu machen, will ich kurz auseinandersetzen, was mir als die einfachste Erklärung der Wiederherstellung des Salpeters erscheint.

Dem will ich zugleich zwei oder drei sehr leichte Experimente beifügen, durch welche diese Erklärung einigermaßen bestätigt wird.

Um also jene Erscheinung so einfach als möglich zu erklären, nehme ich an, daß es keinen weiteren Unterschied zwischen Salpetergeist und Salpeter selbst gibt als den, der ja ganz offenbar ist, nämlich daß die Teilchen des letzteren in Ruhe sind, die des ersteren aber sich ziemlich lebhaft gegeneinander bewegen. Und was das feste Salz betrifft, so nehme ich an, daß dies mit dem eigentlichen Wesen des Salpeters nichts zu tun hat. Ich möchte es vielmehr als die Schlacken des Salpeters betrachten, von denen wohl auch der Salpetergeist selbst nicht frei ist, indem auch in ihm, obschon zerstäubt, solche Schlacken in ziemlicher Menge noch herum schwimmen. Dieses Salz nun oder diese Schlacken haben Poren oder Öffnungen, deren Weite den Salpetertheilchen entspricht. Wenn nun durch die Einwirkung des Feuers die Salpetertheilchen daraus vertrieben werden, werden einige Poren enger, und dadurch werden wieder andere gezwungen, sich auszudehnen, und der Stoff selbst oder die Wände dieser Öffnungen werden hart und damit zugleich sehr spröde. Als nun der Salpetergeist darauf geträufelt wurde, begannen einige seiner Teilchen heftig in die engeren Öffnungen einzudringen und, da ihre Weite (wie Descartes recht gut beweist) ungleichmäßig ist, so brachten sie erst die harten Wände wie Bogen zum Biegen und dann zum Zerbrechen. Als sie sie aber zerbrachen, zwangen sie diese Bruchstücke zurückzuspringen und, indem sie ihre vormalige Bewegung beibehielten, blieben sie gerade so unfähig wie vorher zu erstarren und zu kristallisieren. Die Salpetertheile aber, die durch die größeren Öffnungen hineindrangen, mußten, weil sie ja deren Wände nicht berührten, von irgendeinem sehr feinen Stoff umgeben sein, von dem sie geradeso wie die Teile des Holzes von der Flamme oder der Hitze wieder herausgetrieben wurden, und entwichen im Rauch. Sobald sie aber in genügender Menge waren oder wo sie sich mit Bruch-

stücken der Wände oder mit Teilchen, die durch die engeren Öffnungen drangen, vereinigten, bildeten sie aufwärts fliegende Tropfen. Wenn dagegen das feste Salz mit Hilfe von Wasser*) oder Luft sich löst und lockert, dann setzt es dem Andrang der Salpetertheilchen genügende Widerstandskraft entgegen und zwingt sie, ihre Bewegung aufzugeben und wieder fest zu werden, geradeso wie eine Kanonenkugel, wenn sie in Sand oder Lehm einschlägt. Nur in diesem Festwerden der Salpetergeisttheilchen besteht die Wiederherstellung des Salpeters, zu deren Herbeiführung das feste Salz (wie sich aus dieser Erklärung ergibt) sozusagen als Werkzeug gebraucht wird. Soviel über die Wiederherstellung.

Wir wollen nun, wenn es Ihnen recht ist, weiter sehen, erstens warum Salpetergeist und Salpeter selbst im Geschmack so verschieden sind, zweitens warum Salpeter entzündlich ist, Salpetergeist aber nicht.

Um das erste zu verstehen, muß man beachten, daß Körper, die in Bewegung sind, niemals mit anderen Körpern an ihrer breitesten Seite zusammenstoßen, während Körper, die in Ruhe sind, gerade mit ihrer breitesten Seite aneinanderliegen. Wenn man daher die Salpetertheilchen, solange sie in Ruhe sind, auf die Zunge bringt, so liegen sie mit ihrer breitesten Seite darauf und bedecken dadurch die Poren der Zunge, was ein Kältegefühl zur Folge hat. Dazu kommt noch, daß der Speichel den Salpeter nicht in so kleine Theilchen auflösen kann. Werden diese Theilchen auf die Zunge gelegt, während sie in heftiger Bewegung sind, dann werden sie mit den spitzen Seiten darauf treffen und durch die Poren eindringen und je stärker sie sich bewegen, desto heftiger werden sie die Zunge stechen, geradeso wie eine Nadel verschiedene Empfindungen hervorruft, je nachdem, ob sie mit der Spitze die Zunge trifft oder mit ihrer Länge darauf liegt.

*) Wenn Sie fragen, warum bei dem Auftröpfeln des Salpetergeistes auf das aufgelöste feste Salz ein Aufbrausen entsteht, so lesen Sie meine Bemerkung zu § 24.

Der Grund aber, warum Salpeter entzündlich ist, Salpetergeist aber nicht, liegt darin, daß die Salpetertheilchen, wenn sie in Ruhe sind, schwerer vom Feuer nach oben getragen werden können, als wenn sie eine eigene Bewegung nach allen Seiten hin haben. Darum leisten sie, wenn sie in Ruhe sind, dem Feuer solange Widerstand, bis dieses sie voneinander trennt und von allen Seiten umfaßt. Hat es sie aber erfaßt, dann reißt es sie hierhin und dorthin mit sich, bis sie eine eigene Bewegung bekommen und nach oben in Rauch aufgehen. Die Salpetergeisttheilchen aber werden, da sie schon in Bewegung und voneinander getrennt sind, bereits durch mäßige Feuerwärme überallhin innerhalb eines weiteren Umkreises zerstreut und dadurch gehen einige in Rauch auf, andere dringen, bevor sie von allen Seiten von der Flamme umgeben sind, in den Stoff ein, der das Feuer unterhält, und ersticken es darum mehr als daß sie es nähren.

Nun komme ich zu den Experimenten, die diese Erklärung bestätigen dürften. Das erste ist, daß ich fand, daß die Salpetertheilchen, die unter Knistern in Rauch aufgehen, reiner Salpeter sind. Ich habe nämlich wiederholt Salpeter schmelzen lassen, bis die Retorte ordentlich heiß wurde. Dann habe ich ihn mit einer glühenden Kohle entzündet, seinen Rauch aber in einer kalten Glasflasche aufgefangen, bis sie davon beschlagen war. Danach habe ich durch den Hauch die Feuchtigkeit in der Flasche noch verstärkt und endlich sie der kalten Luft ausgesetzt*), damit sie wieder trocken wurde. Daraufhin zeigten sich in der Flasche hie und da Salpeterzäpfchen. Um ganz sicher zu sein, daß dies nicht bloß von den flüchtigen Theilchen herkam, sondern daß vielleicht die Flamme ganze Theilchen Salpeter mit sich gerissen (um im Sinne des hochgeehrten Herrn Boyle zu sprechen) und zugleich mit den flüchtigen auch feste Theilchen vor deren Auf-

*) Während ich dieses Experiment vornahm, war die Luft sehr klar.

lösung ausgeschieden habe, um hierüber, wie gesagt, Sicherheit zu erhalten, ließ ich den Rauch durch eine mehr als einen Fuß lange Röhre A wie durch einen Schornstein aufsteigen, damit die schwereren Teile in



der Röhre hängen blieben und damit ich bloß die flüchtigeren, die durch eine engere Mündung B gingen, auffangen könnte. Es ergab sich das erwähnte Resultat. Aber auch damit habe ich mich nicht begnügen wollen. Ich nahm, um die Sache noch weiter zu untersuchen, eine größere Menge Salpeter, schmolz sie und entzündete sie mit einer glühenden Kohle, setzte wieder die Röhre A auf die Retorte und hielt an die Öffnung B, solange die Flamme dauerte, ein Stückchen Spiegelglas. Daran setzte sich ein Stoff an, der, sobald er der Luft ausgesetzt wurde, flüssig ward, und obwohl ich einige Tage wartete, konnte ich

keine Wirkung des Salpeters beobachten. Nachdem ich aber Salpetergeist daraufgegossen, verwandelte er sich in Salpeter. Daraus meine ich schließen zu können: erstens daß beim Schmelzen die festen Teile von den flüchtigen geschieden werden und daß die Flamme sie nach der Scheidung nach oben treibt; zweitens daß die festen und flüchtigen Teile, nachdem sie sich einmal unter Knistern voneinander getrennt haben, sich nicht wieder vereinigen können; woraus drittens zu schließen ist, daß die Teile, die in der Flasche hängen blieben und zu Zäpfchen wurden, nicht feste, sondern nur flüchtige waren.

Das zweite Experiment scheint mir den Beweis zu liefern, daß die festen Teile nur Salpeterschlacke sind, indem sich ergab, daß der Salpeter, je mehr er geläutert ist, um so flüchtiger und zum kristallisieren geeigneter ist. Denn wenn ich Kristalle von geläutertem oder filtriertem Salpeter in einen Glasbecher wie A warf und ein wenig kaltes Wasser daraufgoß, so ver-



dampfte er zum Teil zugleich mit dem kalten Wasser und oben an den Rändern des Glases blieben jene flüchtigen Teilchen hängen und wurden zu Zäpfchen.

Das dritte Experiment liefert, wie mir scheint, den Beweis, daß die Salpetergeistteilchen, sobald sie ihre Bewegung verlieren, entzündbar werden, und zwar so: Ich träufelte Tropfen Salpetergeist auf eine feuchte Papiertüte und streute dann Sand darauf, in dessen Poren der Salpetergeist in einem fort eindrang. Nachdem der Sand allen oder fast allen Salpetergeist aufgesogen hatte, habe ich ihn in der Tüte über dem Feuer gehörig getrocknet. Dann schüttete ich den Sand heraus und brachte das Papier in die Nähe einer glühenden Kohle. Sobald es Feuer gefangen, knisterte es gerade so, wie es gewöhnlich tut, wenn es Salpeter selbst eingesogen. Wäre ich in der Lage gewesen, weiter zu experimentieren, so hätte ich vielleicht noch einiges zur weiteren Aufklärung der Sache beigebracht. Da ich aber durch andere Dinge ganz in Anspruch genommen bin, will ich es, wenn es Ihnen recht ist, auf ein andermal verschieben und zu anderen Bemerkungen weitergehen.

§ 5. Der sehr geehrte Herr Boyle kommt beiläufig auch auf die Gestalt der Salpeterteilchen zu sprechen und wirft den neueren Schriftstellern vor, sie hätten sie falsch angegeben. Ich weiß nicht, ob er auch Descartes darunter versteht. Tut er das, so gründet sich sein Vorwurf wohl nur auf die Darstellung dritter. Denn Descartes spricht nicht von solchen Teilchen, die man mit bloßem Auge sehen kann. Auch glaube ich nicht, daß der sehr geehrte Herr Boyle meint, Salpeterzäpfchen hörten auf Salpeter zu sein, wenn sie abgeschabt würden, bis sie die Gestalt von Parallelepipedem oder eine andere Gestalt annehmen. Aber vielleicht zielt er auf die Chemiker, die nichts anderes zugeben, als was sie mit Augen sehen und mit Händen greifen können.

§ 9. Wenn dieses Experiment genau hätte ausgeführt werden können, so hätte es vollkommen das bestätigt, was ich aus dem oben erwähnten Experimente folgern wollte.

In den §§ 13 bis 18 sucht der sehr geehrte Herr Boyle zu zeigen, daß alle sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften bloß von der Bewegung, der Gestalt und den übrigen mechanischen Affektionen abhängig seien. Doch gibt der sehr geehrte Herr Boyle diese Nachweise nicht als mathematische und man braucht sie darum nicht auf ihre absolute Überzeugungskraft zu untersuchen. Indes weiß ich nicht, warum der sehr geehrte Herr Boyle sich so viel Mühe gibt, dies aus seinem Experiment zu erschließen, da es doch schon von Bacon und später von Descartes zur Genüge bewiesen ist. Auch vermag ich nicht einzusehen, daß dieses Experiment uns einleuchtendere Belege zu liefern vermag als die anderen herkömmlichen Experimente. Denn was die Wärme angeht, geht nicht dasselbe schon ganz klar aus der Tatsache hervor, daß zwei noch so kalte Hölzer, gegeneinander gerieben, durch die bloße Bewegung Feuer fangen? oder daß Kalk, wenn man Wasser darauf gießt, ins Sieden kommt? Was den Schall angeht, so sehe ich nicht ein, was dieses Experiment Merkwürdigeres bietet als was man auch beim Kochen von gewöhnlichem Wasser und vielem andren findet. Zur Farbe aber will ich, um nur Wahrscheinliches anzuführen, bloß darauf hinweisen, daß wir alles Grünende sich in so viele und so verschiedene Farben wandeln sehen. Übelriechende Körper sodann verbreiten, wenn sie bewegt werden, einen noch übleren Geruch und namentlich, wenn sie etwas erwärmt werden. Schließlich verwandelt sich süßer Wein in Essig und dergleichen mehr. Darum würde ich dies alles (wenn ich mit philosophischer Offenheit reden darf *) für überflüssig halten. Ich sage es, weil ich fürchte, andere, die den sehr geehrten Herrn Boyle nicht nach Gebühr schätzen, möchten sich von ihm ein falsches Urteil bilden.

§ 24. Über die Ursache dieser Erscheinung habe ich mich bereits geäußert. Ich füge hier bloß hinzu,

*) In dem von mir abgesandten Brief habe ich dies absichtlich weggelassen.

daß auch ich die Erfahrung gemacht habe, daß in jenen Salztröpfchen Teilchen festen Salzes herumschwimmen. Ich hielt nämlich ein ebenes Glas bereit, auf das sie, nach oben fliegend, treffen mußten; das habe ich etwas erwärmt, damit alle flüchtigen Teile, die sich an das Glas hängten, verfliegen sollten. Darauf konnte ich hie und da einen dicken weißen Stoff an dem Glas kleben sehen.

§ 25. In diesem § scheint der sehr geehrte Herr Boyle beweisen zu wollen, daß die alkalisierten Teile durch den Antrieb der Salzteilchen in verschiedenen Richtungen getrieben werden, während die Salzteilchen aus eigenem Antrieb in die Luft steigen. Auch ich habe bei der Erklärung der Erscheinung gesagt, daß die Salpetergeistteilchen eine heftigere Bewegung annehmen, und zwar deshalb, weil sie, in die weiteren Öffnungen eindringend, naturgemäß von einem sehr feinen Stoff umgeben und von diesem gradeso wie die Holzteilchen durch das Feuer in die Höhe getrieben werden; die alkalisierten Teilchen dagegen erhielten ihre Bewegung von dem Antrieb der durch die engeren Öffnungen dringenden Salpetergeistteilchen. Ich füge hier bei, daß reines Wasser die festen Teile nicht so leicht auflösen oder erweichen kann, weshalb es auch nicht zu verwundern ist, daß durch das Hinzugießen von Salpetergeist in eine Lösung dieses festen in Wasser aufgelösten Salzes ein solches Aufbrausen entsteht, wie der sehr geehrte Herr Boyle in § 24 erwähnt. Ich glaube sogar, dieses Aufbrausen ist noch heftiger, als wenn man den Salpetergeist auf den noch intakten Salpeter gösse. Denn im Wasser wird dieser in seine kleinsten Moleküle aufgelöst, die leichter voneinander getrennt werden und freier sich bewegen können, als wenn alle Teile des Salzes aufeinander liegen und fest aneinander hängen.

§ 26. Über den Geschmack der Salpetergeistsäure habe ich mich bereits geäußert; es bleibt mir daher nur noch von dem Alkali zu reden übrig. Wenn ich das auf die Zunge legte, spürte ich eine Wärmeempfin-

dung, der ein Stechen folgte. Das zeigt mir an, daß es sich um eine Art Kalk handelt; denn geradeso wie Kalk durch Wasser, so wird auch dieses Salz durch Speichel, Schweiß, Salpetergeist und vielleicht auch durch feuchte Luft erhitzt.

§ 27. Es folgt noch nicht ohne weiteres daraus, daß ein Stoffteilchen eine neue Gestalt annimmt, weil es sich mit einem anderen verbindet. Es folgt bloß, daß es größer wird, und das genügt, um das nach diesem § von dem sehr geehrten Herrn Boyle erstrebte Resultat zu bewirken.

§ 33. Meine Meinung über die philosophische Methode des sehr geehrten Herrn Boyle will ich Ihnen sagen, sobald ich die Abhandlung gelesen habe, die er hier und in der Vorrede S. 23 erwähnt.

Über die Flüssigkeit.

§ 1. „Es ist vollkommen sicher, daß zu den allgemeinsten Affektionen zu rechnen sind usw.“ Ich möchte meinen, daß die nach dem Sprachgebrauch gebildeten Begriffe, solche, die die Natur erklären, nicht wie sie an sich ist, sondern wie sie auf den menschlichen Geist bezogen wird, durchaus nicht unter die höchsten Gattungsbegriffe zu rechnen sind und nicht mit den reinen Begriffen vermengt (geschweige denn verwechselt) werden dürfen, mit jenen Begriffen, die die Natur, wie sie an sich ist, erklären. Derartige Begriffe sind Bewegung, Ruhe und deren Gesetze; Begriffe jener anderen Art dagegen sichtbar, unsichtbar, warm, kalt und, um es gleich zu sagen, auch flüssig und fest usw.

§ 5. „Die erste ist die Kleinheit der zusammensetzenden Körper, bei größeren nämlich usw.“ Wenn die Körper auch klein sind, so haben sie doch unebene und rauhe Oberflächen (oder können sie haben). Wenn daher Körper sich in einem so bedeutenden Maße bewegen, daß ihre Bewegung sich zu ihrer Masse verhält, wie die Bewegung kleinster Körper zu deren Masse, so müßten sie auch flüssig heißen, wenn nicht das Wort flüssig nur etwas Äußerliches bezeichnete und nur nach

gewöhnlichem Sprachgebrauch angewandt würde, um solche bewegte Körper zu bezeichnen, deren Kleinheit und Abstand sich dem menschlichen Wahrnehmungsvermögen entzieht. Darum wird es sich mit der Einteilung der Körper in flüssige und feste geradeso verhalten wie mit derjenigen in sichtbare und unsichtbare.

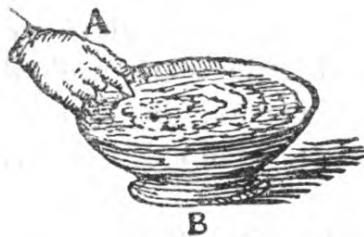
Ebenda. „Wenn wir das nicht durch chemische Experimente bestätigen könnten.“ Niemals wird man imstande sein, dies durch chemische oder sonstige Experimente zu bestätigen, es sei denn durch Beweis und Berechnung. Denn durch die Vernunft und das Rechnen teilen wir die Körper ins Unendliche und demzufolge auch die zu ihrer Bewegung nötigen Kräfte; durch Experimente werden wir das aber nie bestätigen können.

§ 6. „Große Körper eignen sich wenig, Flüssigkeiten zu bilden usw.“ Ob man dabei Flüssigkeit in meinem Sinne versteht oder nicht, jedenfalls ist die Sache an sich einleuchtend. Ich kann aber nicht einsehen, wie der sehr gelehrte Herr Boyle es durch die in diesem § gebrachten Experimente erhärten will. Denn (wenn wir einmal in einer ungewissen Sache zweifeln wollen) wenn auch die Knochen ungeeignet sind, Speisesaft und ähnliche Flüssigkeiten zu bilden, so werden sie sich vielleicht doch zur Bildung irgendeiner neuen Art Flüssigkeit eignen.

§ 10. „Und zwar, indem es ihre Biagsamkeit gegen früher herabgesetzt usw.“ Ohne irgendeine Veränderung der Teile, bloß dadurch, daß die in den Rezipienten getriebenen Teile von den übrigen geschieden wurden, konnten sie sich zu einem andern Körper, der fester war als Öl, miteinander vereinigen. Denn Körper sind leichter oder schwerer, je nach der Flüssigkeit, in die sie getaucht werden. So bilden die Buttermilchteilchen, solange sie auf der Milch schwimmen, einen Teil der Flüssigkeit. Sobald aber die Milch durch das Schütteln eine neue Bewegung annimmt, der sich nicht alle Teilchen, aus denen die Milch besteht, gleichermaßen anpassen können, so bewirkt das allein, daß die schwereren ausscheiden und die leichteren nach oben treiben. Weil aber diese

leichteren wieder zu schwer sind für die Luft, um mit ihr eine Flüssigkeit zu bilden, so werden sie von ihr wieder hinunter getrieben und, weil sie zur Bewegung unfähig sind, so können sie keine Flüssigkeit für sich bilden, sondern lagern und hängen sich aneinander. So verwandeln sich auch Dämpfe, wenn sie von der Luft geschieden werden, in Wasser, das in Vergleichung mit der Luft fest genannt werden kann.

§ 13. „Und als Beispiel nehme ich lieber eine von Wasser auseinandergehaltene Blase als eine von Luft gefüllt Blase usw.“ Da die Wasserteilchen sich immer unaufhörlich überallhin bewegen, ist es einleuchtend, daß das Wasser, wenn die umgebenden Körper sie nicht zusammenhielten, nach allen Seiten hin auseinanderstreben würde. Was aber das Auseinanderhalten der mit Wasser gefüllten Blase dazu beiträgt, die Lehre von den kleinen Zwischenräumen zu erhärten, das muß ich gestehen, vermag ich noch nicht zu begreifen. Der Grund nämlich, aus dem die Wasserteilchen nicht



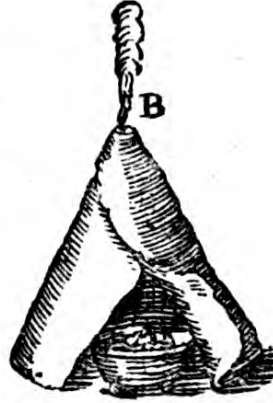
nachgeben, wenn man auf die Wände der Blase mit dem Finger drückt, was sie tun würden, wenn sie frei wären, dieser Grund liegt darin, daß es hier keinen Ausgleich oder keine Zirkulation gibt, wie es der Fall ist, wenn irgendein

Körper, etwa unser Finger, von einer Flüssigkeit oder von Wasser umgeben wird. Aber wie sehr auch das Wasser von der Blase zusammengedrückt wird, so werden doch seine Teilchen einem ebenfalls in der Blase eingeschlossenen Steine nachgeben, so wie es außerhalb der Blase geschieht.

Im selben §. „Gibt es einen Teil der Materie?“ Diese Frage ist zu bejahen, wenn man nicht einen Fortgang ins Unendliche lieber annehmen will oder (was das Allerwiderrinnigste wäre) wenn man nicht lieber zugeben will, es gebe einen leeren Raum.

§ 19. „Damit die Teilchen der Flüssigkeit in jene

Poren Zugang finden und darin festgehalten werden (wodurch usw.).“ Das kann man nicht so ohne weiteres von allen Flüssigkeiten behaupten, die in die Poren andrer Körper eindringen. Denn wenn Salpetergeisttheilchen in die Poren von weißem Papier eindringen, so machen sie es steif und spröde. Man kann das beobachten, wenn man auf eine glühende eiserne Kapsel wie A einige Tropfen gießt und den Rauch durch eine Papiertüte wie B treiben läßt. Ferner macht Salpetergeist selbst Leder feucht, aber nicht naß; er zieht es dagegen zusammen, geradeso wie das Feuer es tut.



Im selben §. „Da die Natur sie zum Fliegen und Schwimmen usw.“ Er sucht die Ursache in dem Zweck.

§ 23. „Obwohl ihre Bewegung selten von uns wahrgenommen wird. Man nehme also usw.“ Ohne dieses Experiment und ohne alle Umstände geht das zur Genüge daraus hervor, daß der Hauch des Mundes, den man zur Winterszeit sich deutlich bewegen sieht, zur Sommerszeit oder in warmen Stuben nicht zu sehen ist. Oder wenn im Sommer die Luft sich plötzlich abkühlt, dann sammeln sich die aus dem Wasser aufsteigenden Dämpfe, weil sie infolge der eingetretenen Verdichtung der Luft nicht mehr wie vor dem Eintritt der Kälte sich so leicht durch die Luft verteilen können, nun von neuem in solcher Masse über der Wasserfläche, daß sie von uns deutlich gesehen werden können. Ferner ist eine Bewegung oft zu langsam, als daß wir sie wahrnehmen könnten, wie wir am Zeiger der Sonnenuhr und am Sonnenschatten sehen können, und sehr oft ist sie zu schnell, um wahrgenommen zu werden, wie wir bei einer brennenden Fackel sehen, die mit einiger Schnelligkeit im Kreise bewegt wird, wobei wir uns vorstellen, der feurige Punkt ruhe in allen Stellen des Kreises, den er mit seiner Bewegung beschreibt, eine Erscheinung,

deren Gründe hier anzugeben ich für überflüssig halte. Schließlich genügt es, um dies beiläufig zu erwähnen, um die Natur der Flüssigkeit im allgemeinen zu verstehen, wenn man weiß, daß man darin die Hand in einer der Flüssigkeit entsprechenden Bewegung nach allen Richtungen hin ohne Widerstand bewegen kann, wie es einleuchtend genug ist für alle, die genau auf jene Begriffe achten, welche die Natur erklären, wie sie an sich ist, aber nicht in ihrer Beziehung auf die menschliche Sinneswahrnehmung. Gleichwohl halte ich darum diese Untersuchung doch nicht für unnützlich; im Gegenteil, wenn man sie bei jeder einzelnen Flüssigkeit so genau als möglich und mit der größten Gewissenhaftigkeit anstellte, würde ich sie für sehr nützlich zur Erkenntnis ihrer besonderen Eigenart halten, was ja als sehr notwendig von allen Philosophen im höchsten Grad erstrebt wird.

Über die Festigkeit.

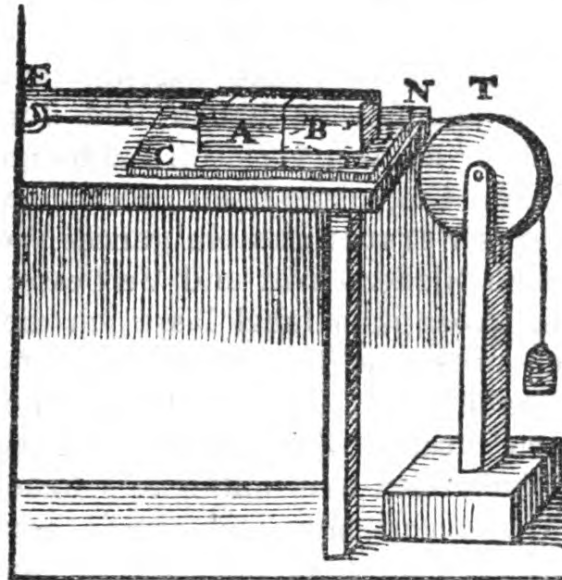
§ 7. „Nach den allgemeinen Naturgesetzen.“ Der Beweis rührt von Descartes her und ich vermag nicht einzusehen, daß der sehr geehrte Herr Boyle irgendeinen originellen Beweis auf Grund seiner Experimente oder Beobachtungen beibrächte.

Hierzu und zum folgenden hatte ich vieles angemerkt, aber später sah ich, daß der sehr geehrte Herr Boyle sich selbst korrigiert.

§ 16. „Und einmal 432.“ Wenn man das vergleicht mit dem Gewicht des in der Röhre eingeschlossenen Quecksilbers, kommt es nahe an das wirkliche Gewicht heran. Doch hielte ich es der Mühe für wert, das zu untersuchen, um so weit als möglich das Verhältnis zu erhalten zwischen dem seitlichen oder horizontalen Luftdruck und dem vertikalen. Ich glaube, daß es auf folgende Weise möglich ist:

In Figur 1 möge CD einen ebenen, vollkommen glatten Spiegel vorstellen, A und B zwei sich unmittelbar berührende Stücke Marmor, von denen A an einem

Haken E, B aber an einer Schnur N befestigt ist; T ist eine Rolle, G ein Gewicht, das die Kraft bezeichnet, die

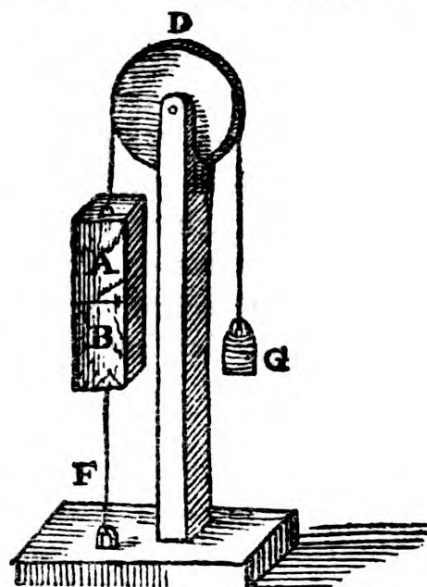


erforderlich ist, um das Marmorstück B von dem Marmorstück A in horizontaler Richtung loszureißen.

In Figur 2 sei F ein ziemlich starker Seidenfaden, mit dem das Marmorstück B am Boden befestigt wird, D eine Rolle, G ein Gewicht, das die Kraft bezeichnet, die erforderlich ist, um das Marmorstück A vom Marmorstück B in vertikaler Richtung loszureißen.

Eine weitere Erklärung ist unnötig.

Damit haben Sie alles, verehrter Freund, was ich bislang bei den Versuchen des Herrn Boyle zu bemerken finde. Was also Ihre erste Frage angeht, so sehe ich beim Durchlesen meiner Antwort nichts, was ich vergessen hätte. Sollte ich



vielleicht etwas unklar auseinandergesetzt haben (wie es mir wohl wegen des Mangels an Worten vorkommt), so bitte ich Sie, es mir freundlichst zu sagen; ich will mir dann Mühe geben, es klarer darzulegen.

Was aber Ihre neue Frage angeht, wie nämlich die Dinge zu sein angefangen haben und durch welches Band sie von der ersten Ursache abhängen, so habe ich über diesen Gegenstand und auch über die Verbesserung des Verstandes ein ganzes Werkchen verfaßt, mit dessen Niederschrift und Verbesserung ich beschäftigt bin. Aber manchmal lasse ich die Arbeit liegen, weil ich noch gar keinen bestimmten Plan über seine Herausgabe habe. Ich fürchte natürlich, daß sich die Theologen unserer Zeit verletzt fühlen und mich, der ich die Zänkereien aufs äußerste scheue, mit ihrem gewohnten Hasse verfolgen. Ich würde gerne hierüber Ihren Rat hören. Damit Sie aber wissen, was in diesem meinen Werke enthalten ist, das den Predikanten ein Anstoß sein könnte, so sage ich, daß ich viele Attribute, die von ihnen und von allen, wenigstens von denen, die ich kenne, Gott zugeschrieben werden, bloß als Schöpfungen betrachte, während ich dagegen von andern Dingen, die sie infolge ihrer Vorurteile als Schöpfungen ansehen, behaupte, daß es Attribute Gottes seien und daß sie diese mißverstanden hätten; ferner daß ich Gott von der Natur nicht so trenne, wie es alle, von denen ich Kenntnis habe, getan. Ich erwarte also Ihren Rat, denn ich erblicke in Ihnen einen treuergebenen Freund, an dessen Treue zu zweifeln ein Unrecht wäre. Einstweilen leben Sie wohl und erhalten Sie mir Ihre Zuneigung, der ich bin

ganz der Ihre

Benedictus Spinoza.

7. Brief.

An den hochgeehrten Herrn

B. d. S.

Heinrich Oldenburg.

Hochgeehrter Herr!

Vor einer ziemlichen Reihe von Wochen schon habe ich Ihnen mir höchst angenehmen Brief mit seinen lehrreichen Bemerkungen zu dem Buche von Boyle erhalten. Der Verfasser selbst dankt Ihnen zugleich mit mir vielmals für die Mitteilung Ihrer Betrachtungen, und er hätte es eher schon getan, hätte er sich nicht der Hoffnung hingegeben, so bald schon von der Last der ihn drückenden Geschäfte sich freimachen zu können, um Ihnen mit seinem Dank zugleich auch seine Antwort zukommen zu lassen. Diese Hoffnung hat ihn bisher aber noch getäuscht, da ihn öffentliche wie private Geschäfte so sehr in Anspruch nehmen, daß er Ihnen für diesmal nur seinen Dank aussprechen kann, sich dagegen genötigt sieht, seine Meinung über Ihre Anmerkungen auf ein andres Mal aufzuheben. Dazu kommt noch, daß ihn nach Bekanntgabe seiner Schrift zwei Gegner angegriffen haben, denen sobald als möglich zu antworten er sich gedrungen fühlt. Diese Schriften sind aber nicht gegen seine Abhandlung über den Salpeter gerichtet, sondern gegen ein anderes Buch von ihm, das Experimente über die Luft und zum Beweise der Luftelastizität enthält. Sobald er sich dieser Arbeiten entledigt haben wird, wird er Ihnen seine Meinung über Ihre Einwendungen mitteilen, und inzwischen bittet er Sie, ihm die Verzögerung nicht übel zu nehmen.

Jenes philosophische Collegium, von dem ich mit Ihnen sprach, ist nunmehr durch die Gnade unsres Königs in eine Königliche Gesellschaft umgewandelt und mit öffentlichem Diplom ausgestattet worden, durch das ihm bedeutende Privilegien bewilligt werden und wodurch die frohe Hoffnung erweckt wird, daß es auch mit den nötigen Einkünften ausgestattet wird.

Unter allen Umständen möchte ich Ihnen raten, daß Sie die Ergebnisse Ihres scharfsinnigen und gelehrten Geistes auf philosophischem und theologischem Gebiete den Gelehrten nicht vorenthalten, sondern sie veröffentlichen lassen, was auch das Theologenpack schreien mag. Vollkommen frei ist doch Ihr Staat, vollkommen frei darf man in ihm philosophieren. Indes wird Ihre Klugheit selbst Ihnen raten, Ihre Gedanken und Ihre Meinung so gemäßigt als möglich auszusprechen. Alles übrige stellen Sie dem Schicksal anheim. Lassen Sie also alle Furcht fahren, vortrefflichster Herr, die Menschlein unserer Zeit zu reizen. Lange genug hat man der Ungewissenheit und Torheit Opfer gebracht. Wir wollen der wahren Wissenschaft die Segel ausbreiten und die Geheimnisse der Natur tiefer ergründen, als es bislang geschah. Meines Erachtens können Ihre Betrachtungen ohne Gefahr bei Ihnen herausgegeben werden und man braucht bei den Gebildeten keinen Anstoß zu befürchten. Wenn Sie in diesen also Ihre Beschützer und Förderer finden (und dessen kann ich Sie bestimmt versichern), was brauchen Sie dann unwissende Narren zu fürchten? Ich lasse Sie nicht los, verehrter Freund, bis ich Sie überredet habe, und soweit es in meiner Macht steht, will ich niemals zugeben, daß Ihre Gedanken, die solche Bedeutung haben, mit ewigem Schweigen verhüllt bleiben. Ich bitte Sie dringend, mir Ihren Beschluß darüber, sobald es Ihnen gelegen ist, gütigst mitzuteilen.

Vielleicht wird hier noch etwas vorkommen, das verdient, Ihnen bekannt gegeben zu werden. Die vorgenannte Gesellschaft wird jetzt eifriger ihrem Ziele nachstreben und vielleicht, wenn der Friede an unseren Küsten anhält, den Glanz der Republik der Wissenschaften in nicht gewöhnlicher Weise erhöhen.

Leben Sie wohl, verehrter Herr, und glauben Sie, daß ich bin

Ihr in Freundschaft ergebenster

Heinr. Oldenburg.

8. Brief.

An den hochgeehrten Herrn
B. d. S.
Simon de Vries.

Aufrichtigster Freund!

Schon lange hegte ich den Wunsch, einmal bei Ihnen zu sein, aber das Wetter und der strenge Winter waren mir nicht sehr günstig. Zuweilen beklage ich mein Los, daß eine Entfernung zwischen uns liegt, die uns so weit voneinander trennt. Glückliche, dreimal glücklich ist doch Ihr Gesellschafter Casuarius, der unter demselben Dache mit Ihnen weit und der während des Frühstücks, des Mittagmahles und des Spazierengehens über die bedeutendsten Dinge mit Ihnen sprechen darf. Aber sind auch unsre Körper so weit voneinander getrennt, im Geiste sind Sie oft mir nahe gewesen, zumal wenn ich Ihre Schriften zur Hand nehme und mich darein vertiefe.

Da aber unserem Collegium nicht alles völlig klar erscheint (darum haben wir auch unsere Zusammenkünfte wieder aufgenommen), und damit Sie nicht glauben, daß ich Sie vergessen hätte, habe ich mich entschlossen, Ihnen diesen Brief zu schreiben.

Unser Collegium selbst ist folgendermaßen eingerichtet. Einer (aber der Reihe nach jeder) liest vor, erklärt nach seiner Auffassung und beweist dann alles, entsprechend der Folge und Ordnung Ihrer Lehrsätze. Im Falle, daß man einander nicht befriedigen kann, hielten wir es für der Mühe wert, es anzumerken und an Sie zu schreiben, damit Sie uns womöglich Aufklärung geben und damit wir unter Ihrer Führung gegenüber Abergläubischen und Christen die Wahrheit verteidigen und gegen den Ansturm der ganzen Welt feststellen können.

So schienen uns beim ersten Durchlesen und Erklären die Definitionen nicht klar; wir waren in unserem Urteil nicht einig über die Natur der Definition. Da Sie nicht

zugegen waren, haben wir einen Autor, einen Mathematiker, namens Borellus, zu Rat gezogen. Dieser bringt, wo er von der Natur der Definition, des Axioms und des Postulats spricht, auch die Ansichten anderer hierüber bei. Seine eigene Meinung aber lautet so: „Definitionen werden bei der Beweisführung wie Prämissen gebraucht. Darum müssen sie einleuchtend erkannt sein, sonst kann keine wissenschaftliche oder einleuchtende Erkenntnis aus ihnen gewonnen werden.“ An anderer Stelle: „Man darf nicht aufs Geradewohl, sondern muß mit der größten Vorsicht verfahren bei der Wahl der Art des Aufbaus oder des ersten und bekanntesten wesentlichen Verhältnisses eines Subjekts. Denn wenn die Aufstellung und das betreffende Verhältnis unmöglich ist, dann kommt keine wissenschaftliche Definition zustande. Wenn man etwa sagte: zwei gerade Linien, die einen Raum umschließen, heißen Figuralen, so wären das Definitionen von Nicht-Seiendem, also unmögliche Definitionen, und darum würde mehr Unwissenheit als Wissenschaft aus ihnen hergeleitet. Auch wenn die Aufstellung oder das benannte Verhältnis zwar möglich und wahr, aber uns unbekannt und zweifelhaft ist, wird die Definition nicht gut sein. Denn Schlüsse aus Unbekanntem oder Zweifelhaftem werden ebenfalls ungewiß und zweifelhaft sein und darum nur Vermutung und Meinung, aber keine sichere Wissenschaft bringen.“

Anderer Meinung scheint Taquet zu sein, der sagt, daß man von einem falschen Satze direkt zu einem wahren Schlusse gelangen könne, wie Ihnen ja bekannt ist. Clavius aber, dessen Meinung er auch anführt, denkt darüber so: „Definitionen sind Kunstausdrücke und es ist nicht notwendig, den Grund anzugeben, warum ein Ding so oder so definiert wird. Es genügt vielmehr, daß man niemals behauptet, die definierte Sache passe zu etwas, wenn nicht vorher bewiesen ist, daß die gegebene Definition dazu paßt.“ Nach Borellus muß somit die Definition eines Subjekts bestehen aus dem ersten, wesentlichen, uns bekanntesten oder dem wahren Verhältnis oder Aufbau. Anders Clavius: ob es das

erste oder das bekannteste oder das wahre Verhältnis ist, ist ihm gleich, wenn man nur nicht behauptet, daß die gegebene Definition auf etwas paßt, wenn nicht zuvor bewiesen ist, daß die gegebene Definition wirklich darauf paßt. Wir würden uns eher der Meinung des Borellus anschließen; welcher von beiden aber Sie bestimmen oder ob keiner von den beiden, wissen wir nicht recht.

Da also derartige Meinungsverschiedenheiten bestehen über die Natur der Definition, die doch zu den Principien des Beweises zu rechnen ist, und da unser Sinn, in diesen Schwierigkeiten befangen, auch nicht frei von den sich daraus ergebenden Schwierigkeiten ist, so wünschten wir sehr, Sie möchten, wenn wir Ihnen nicht zu viel Mühe machen und wenn es Ihre Zeit erlaubt, uns schreiben, wie Sie darüber denken und auch, welcher Unterschied zwischen Axiomen und Definitionen besteht. Borellus kennt keinen Unterschied außer in der Bezeichnung; ich glaube aber, Sie nehmen einen anderen an.

Ferner ist uns die dritte Definition nicht recht klar. Ich habe als Beispiel genommen, was Sie mir im Haag gesagt haben: man könne ein Ding auf zwei Weisen betrachten, entweder wie es an sich ist oder in seiner Beziehung zu einem anderen; etwa der Verstand: man kann ihn betrachten entweder unter dem Gesichtspunkt des Denkens oder als aus Ideen bestehend. Worin dieser Unterschied aber besteht, können wir nicht ganz einsehen; denn unseres Erachtens müssen wir, wenn wir das Denken recht begreifen wollen, es unter dem Gesichtspunkt der Ideen auffassen, da wir, wenn wir von allen Ideen absehen, das Denken aufheben würden. Da uns deshalb das Beispiel noch nicht ganz klar ist, bleibt uns bisher auch die Sache selbst noch einigermaßen dunkel und wir brauchen eine nähere Erklärung.

Schließlich findet sich in Anmerkung 3 zu Lehrs. 8 am Anfang folgende Stelle: „Hieraus erhellt, wenn auch zwei Attribute als real verschieden begriffen werden (d. h. eines ohne die Hülfe des anderen), daß sie darum doch

noch nicht zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen. Der Grund dafür ist, daß es zur Natur der Substanz gehört, daß alle ihre Attribute, jedes einzelne, meine ich, durch sich begriffen werden, weil sie eben alle in ihr zugleich vorhanden waren.“ Sie scheinen dabei anzunehmen, die Natur der Substanz sei so beschaffen, daß sie mehrere Attribute haben kann. Das haben Sie aber noch nicht bewiesen, es müßte denn sein, daß Sie sich auf die fünfte Definition von der schlechthin unendlichen Substanz oder Gott beziehen. Andernfalls, wenn ich sagen wollte, jede Substanz habe nur ein Attribut, und ich hätte die Idee von zwei Attributen, so könnte ich richtig schließen, wo es zwei verschiedene Attribute gäbe, gäbe es auch zwei verschiedene Substanzen. Auch hierüber bitten wir Sie um eine deutlichere Erklärung.

Ferner danke ich Ihnen herzlich für Ihr Schreiben, das mir durch P. Balling übermittelt worden ist und das mir viel Freude gemacht hat. Hauptsächlich aber die Anmerkung zu Lehrsatz 19.

Wenn ich Ihnen hier in irgend etwas, das in meiner Macht liegt, zu Diensten sein kann, so stehe ich zu Ihrer Verfügung; Sie brauchen es mich nur wissen zu lassen.

Ich bin in ein Colleg über Anatomie eingetreten, habe es schon fast zur Hälfte hinter mir. Ist es fertig, dann will ich ein Chemiecolleg beginnen und so nach Ihrem Rate die ganze Medicin durchnehmen.

Ich will schließen, indem ich Ihrer Antwort entgegen sehe. Seien Sie von mir begrüßt, der ich bin

Ihr ergebenster

S. J. D' Vries.

1663. Gegeben zu Amsterdam
am 24. Februar.

Herrn Benedictus Spinoza
zu
Rhijnsburg
1663.

9. Brief.


An den hochgelahrten Jüngling
Simon de Vries.
B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Verehrter Freund!

Ihren schon lange erwarteten Brief habe ich erhalten und ich danke Ihnen dafür sowie für Ihre darin mir bewiesene Zuneigung. Ihre lange Abwesenheit tat mir nicht weniger leid als Ihnen; indes freut es mich, daß meine nächtlichen Arbeiten Ihnen und unseren Freunden von Nutzen sind. So spreche ich denn, während Sie ferne sind, aus der Ferne zu Ihnen. Den Casarius brauchen Sie nicht zu beneiden, denn es gibt niemanden, der mir unangenehmer ist und vor dem ich mich mehr in acht zu nehmen habe als ihn. Darum möchte ich Sie und alle Bekannten ersuchen, ihm meine Gedanken nicht eher mitzuteilen, als bis er zu reiferen Jahren gekommen ist. Er ist noch zu jung, noch zu wenig in sich gefestigt und mehr nach Neuheit als nach Wahrheit strebend. Ich hoffe aber, daß er diese Fehler der Jugend in einigen Jahren von selbst ablegt, ja, soweit ich nach seinem Charakter urteilen kann, bin ich dessen sicher. Darum habe ich ihn auch um seiner Anlagen willen lieb.

Nun die Fragen, die in Ihrem (sehr verständig eingerichteten) Collegium aufgeworfen worden sind. Sie kommen darauf, wie ich sehe, weil Sie zwischen den Arten der Definitionen nicht unterscheiden, nämlich zwischen einer Definition, welche dazu dient, ein Ding zu erklären, dessen Wesen nur gesucht wird und über dessen Wesen bloß Zweifel ist, und zwischen einer Definition, die bloß aufgestellt wird, um für sich allein untersucht zu werden. Die erstere muß nämlich wahr sein, weil sie ein bestimmtes Objekt hat, bei der letzteren dagegen kommt es nicht darauf an. Wenn mich z. B. jemand nach einer Beschreibung des salomonischen Tem-

pels fragt, muß ich ihm eine wirkliche Beschreibung des Tempels geben, wenn es kein leeres Geschwätz sein soll. Wenn ich aber einen Tempel in meinem Geiste entworfen habe, den ich erbauen will, so schließe ich aus seiner Beschreibung, daß ich ein so und so beschaffenes Grundstück, so und so viel tausend Steine und andere Baumaterialien kaufen muß. Wird mir da ein vernünftiger Mensch sagen, ich habe falsch geschlossen, weil ich vielleicht eine falsche Definition gebraucht habe? Oder wird jemand von mir verlangen, daß ich meine Definition beweise? Damit würde er doch nichts anderes sagen, als daß ich das, was ich gedacht habe, nicht gedacht hätte, oder er verlangt von mir, daß ich von dem, was ich gedacht habe, beweise, daß ich es gedacht habe, was doch ein vollkommener Unsinn ist. Darum erklärt also im einen Fall die Definition das Ding, wie es außerhalb des Verstandes ist, und dann muß sie wahr sein und ist von einem Lehrsatz oder einem Axiom nur insoweit verschieden, als sie sich nur auf das Wesen der Dinge oder der Affektionen der Dinge bezieht, während das Axiom sich sehr viel weiter, nämlich auch auf die ewigen Wahrheiten erstreckt. Im andern Falle aber erklärt die Definition ein Ding, wie es von uns gedacht wird oder gedacht werden kann; dann ist sie darin von einem Axiom und einem Lehrsatz verschieden, daß man von ihr nur verlangt, daß sie schlechthin zu begreifen ist, aber nicht wie das Axiom in Rücksicht auf die Wahrheit. Darum ist das eine verkehrte Definition, die nicht zu begreifen ist. Um das verständlich zu machen, will ich das Beispiel von Borellus nehmen, nämlich daß jemand sagt, zwei gerade Linien, die einen Raum umschließen, sollten Figuralen heißen. Versteht er unter gerader Linie das, was alle unter einer krummen Linie verstehen, dann ist die Definition gut — man würde dann unter dieser Definition eine Figur wie  oder dergl. verstehen —, wenn er nur nachher keine Quadrate oder andere Figuren darunter versteht. Wenn er aber unter einer geraden Linie das versteht, was man gewöhnlich darunter versteht, dann ist die Sache ganz unbegreiflich

und darum überhaupt keine Definition. Das alles wird von Borellus, dessen Meinung Sie anzunehmen geneigt sind, vollständig verwechselt.

Noch ein anderes Beispiel füge ich hinzu, das nämlich, das Sie zum Schlusse anführen. Wenn ich sage, jede Substanz habe nur ein Attribut, so ist das ein bloßer Lehrsatz und bedarf eines Beweises. Wenn ich aber sage: unter Substanz verstehe ich das, was nur aus einem Attribut besteht, so wird das eine gute Definition sein, nur muß ich dann die Wesen, die aus mehreren Attributen bestehen, mit einem anderen Namen als Substanz bezeichnen.

Wenn Sie aber sagen, ich habe nicht bewiesen, daß die Substanz (oder das Seiende) mehrere Attribute haben könne, so haben Sie wohl meine Beweise nicht genügend beachtet, denn ich habe zweie aufgestellt. Der erste, daß nichts für uns einleuchtend ist, als daß jedes Wesen unter irgendeinem Attribute von uns begriffen wird und daß, je mehr Wirklichkeit oder Sein ein Wesen hat, um so mehr Attribute ihm zukommen. Darum muß das schlechthin unendliche Wesen definiert werden usw. Der zweite Beweis, dem ich den Vorzug gebe, ist der: je mehr Attribute ich einem Wesen zuerkenne, um so mehr muß ich ihm auch Existenz zuerkennen, d. h. um so mehr begreife ich es unter dem Gesichtspunkt des Wahren; ganz das Gegenteil wäre der Fall, wenn ich eine Chimäre oder etwas Ähnliches mir eingebildet hätte.

Sie sagen, Sie könnten kein Denken begreifen, es sei denn unter der Form von Ideen, weil für Sie nach Abzug der Ideen das Denken aufhören würde. Ich glaube wohl, es kommt Ihnen deshalb so vor, weil Sie, indem Sie als denkendes Wesen dies tun, alle Ihre Gedanken und Begriffe beiseite lassen. Kein Wunder also, daß, wenn Sie alle Gedanken beiseite gelassen haben, Ihnen nachher zum Denken nichts mehr übrig bleibt. Was aber die Sache selbst angeht, so meine ich klar und einleuchtend genug bewiesen zu haben, daß der Verstand, obschon unendlich, zur genaturten Natur, aber nicht zur naturenden Natur gehört.

Was das aber mit dem Verständnis der dritten De-

definition zu tun hat, kann ich noch nicht einsehen, auch nicht, warum Sie dabei ein Bedenken haben. Die Definition selbst, wie ich sie Ihnen, glaube ich, gegeben habe, lautet doch so: „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dinges in sich schließt. Dasselbe verstehe ich unter Attribut, außer daß es Attribut genannt wird in Ansehung des Verstandes, der der Substanz eine solche bestimmte Natur zuerkennt.“ Diese Definition drückt, meine ich, hinreichend klar aus, was ich unter Substanz und Attribut verstanden wissen will. Sie wünschen aber, was durchaus nicht nötig ist, daß ich durch ein Beispiel erkläre, wie ein und dieselbe Sache durch zwei Namen bezeichnet werden kann. Um nicht geizig zu scheinen, will ich zweie geben. Erstens: ich sage, daß man unter Israel den dritten Erzvater versteht, und denselben verstehe ich unter Jakob, ein Name, den man ihm gab, weil er die Ferse seines Bruders ergriffen hatte. Zweitens: unter einer Ebenen will ich verstanden wissen, was alle Lichtstrahlen ohne Veränderung zurückwirft, und dasselbe verstehe ich unter Weiß, nur daß man Weiß sagt in Ansehung des Menschen, der die Ebene anschaut.

Ich denke, daß ich damit Ihren Fragen Genüge getan habe. Inzwischen erwarte ich, Ihr Urteil zu hören, und wenn es noch etwas gibt, von dem Sie meinen, daß es nicht gut oder nicht klar genug bewiesen ist, so scheuen Sie sich nicht, mir es anzuzeigen usw.

10. Brief.

An den hochgelahrten Jüngling
Simon de Vries.

B. d. S.

Verehrter Freund!

Sie fragen mich, ob wir der Erfahrung bedürfen, um zu wissen, ob die Definition eines Attributes richtig ist. Darauf erwidere ich, daß wir der Erfahrung nur bedürfen bei solchem, was sich

aus der Definition eines Dinges nicht erschließen läßt, wie z. B. die Existenz der Modi, die ja aus der Definition eines Dinges nicht erschlossen werden kann, nicht aber bei solchem, dessen Existenz von seinem Wesen nicht unterschieden ist und darum aus seiner Definition erschlossen wird. Ja keine Erfahrung wird uns jemals einen Aufschluß darüber geben können, denn die Erfahrung lehrt nichts über das Wesen der Dinge; das Höchste, was sie bewirken kann, ist, daß sie unseren Geist bestimmt, bloß über bestimmte Wesenheiten der Dinge nachzudenken. Da aber die Existenz der Attribute von ihrem Wesen nicht unterschieden ist, so werden wir ihr auch durch keine Erfahrung nahe kommen können.

Sie fragen weiter, ob auch die Dinge oder die Affektionen der Dinge ewige Wahrheiten sind? Ich sage: ja. Wenn Sie mir entgegenhalten, warum ich sie nicht ewige Wahrheiten nenne, so erwidere ich: um sie nach allgemeinem Gebrauch zu unterscheiden von solchen Wahrheiten, die nicht ein Ding oder die Affektion eines Dinges erklären, wie z. B. der Satz: „Aus nichts wird nichts.“ Diese und ähnliche Lehrsätze werden eben schlechthin ewige Wahrheiten genannt, womit man nichts anderes zum Ausdruck bringen will, als daß sie ihren Sitz nicht außerhalb des Geistes haben usw.

11. Brief.

An den hochgeehrten Herrn

B. d. S.

Heinrich Oldenburg.

Antwort auf den 6. Brief.

Vortrefflichster Herr, teuerster Freund!

Ich könnte zwar viel anführen, um mein langewährendes Stillschweigen bei Ihnen zu entschuldigen, aber ich will mich auf die beiden Hauptursachen beschränken, nämlich das Unwohlsein des wohlledlen Boyle und meine Überhäufung mit Geschäften. Jene hat Boyle daran gehindert, rascher auf Ihre Beobachtungen über den

Salpeter zu antworten, diese nahm mich während mehrerer Monate so sehr in Anspruch, daß ich kaum mein eigener Herr war und darum auch nicht die Verpflichtung erfüllen konnte, zu der ich mich Ihnen verbunden fühle. Ich bin froh, daß beide Hindernisse (für den Augenblick wenigstens) beseitigt sind, so daß ich den Verkehr mit einem so lieben Freunde wieder aufnehmen kann. Ich tue es nun mit großer Freude und habe den festen Vorsatz, (so Gott will) auf jeden Fall dafür zu sorgen, daß unsere wissenschaftlichen Beziehungen nicht wieder eine so lange Unterbrechung erleiden.

Bevor ich Ihnen aber von dem spreche, was zwischen Ihnen und mir im besonderen zu verhandeln ist, will ich noch das erledigen, was ich im Namen von Herrn Boyle Ihnen zu sagen habe. Die Anmerkungen, die Sie zu seinem kleinen chemisch-physikalischen Traktat geschrieben haben, hat er mit seiner gewohnten Liebenswürdigkeit aufgenommen und dankt Ihnen sehr für Ihre Kritik. Indes möchte er Sie daran erinnern lassen, daß sein Vorhaben nicht darin bestand, eine wirklich philosophische und vollkommene Analyse des Salpeters zu geben, als vielmehr darzutun, daß die allgemeine und in den Schulen übliche Lehre von den substantialen Formen und Qualitäten auf schwachem Grunde ruhe und daß die sogenannten spezifischen Unterschiede der Dinge auf die Größe der Teile, auf Bewegung, Ruhe und Lage zurückgeführt werden können. Dies vorausgeschickt, sagt der Verfasser weiter, beweise sein Experiment über den Salpeter vollauf, daß die gesamte Salpetermasse durch die chemische Analyse in untereinander und vom Ganzen verschiedene Bestandteile zerlegt, daß sie nachher aber wieder aus diesen Bestandteilen zusammengesetzt und wiederhergestellt worden sei, so daß nur wenig vom ursprünglichen Gewicht fehlte. Er habe, fügt er hinzu, lediglich diese Tatsache konstatiert; über die Art des Prozesses jedoch, die anscheinend Gegenstand Ihrer Vermutungen ist, habe er nicht gehandelt und auch nichts darüber bestimmt, da es außerhalb seiner Aufgabe lag. Was Sie indes hierüber einstweilen annehmen,

indem sie das feste Salpetersalz als Salpeterschlacke betrachten und dergl., ist seiner Ansicht nach eine willkürliche, nicht bewiesene Behauptung. Wenn Sie sagen, diese Schlacke oder dieses feste Salz habe Öffnungen, die entsprechend den Salpetertheilchen ausgehöhlt seien, so bemerkt unser Verfasser dazu, daß auch Potasche mit Salpetergeist zusammen in gleicher Weise Salpeter bildet, geradeso wie Salpetergeist mit seinem eigenen festen Salz. Daraus geht nach seiner Meinung hervor, daß in derartigen Stoffen sich ähnliche Poren finden, aus denen kein Salpetergeist ausgetrieben wird. Auch sieht der Verfasser nicht ein, wie jene von Ihnen behauptete Notwendigkeit eines feinsten Stoffes durch irgendwelche Erscheinungen bewiesen sei; vielmehr sei sie nur angenommen bloß auf Grund der Hypothese von der Unmöglichkeit des leeren Raums.

Was Sie über die Gründe der Verschiedenheit des Geschmacks von Salpetergeist und Salpeter selbst anführen, trifft ihn, wie unser Verfasser sagt, nicht. Was Sie aber über die Entzündlichkeit des Salpeters und die *ἀφλογία* [Unentzündlichkeit] des Salpetergeistes sagen, setzt nach seiner Meinung die Lehre Descartes' vom Feuer voraus, mit der er sich noch nicht einverstanden erklären kann.

Was die Experimente angeht, durch die Sie Ihre Erklärung der Erscheinung erhärten zu können glauben, so erwidert der Verfasser: Erstens, Salpetergeist sei zwar materiell, aber durchaus nicht formaliter Salpeter, da beide in ihren Eigenschaften und Kräften soviel als möglich verschieden sind, nämlich im Geschmack, im Geruch, in der Flüchtigkeit, der Fähigkeit Metalle aufzulösen, die Farbe von Pflanzen zu verändern usw.; zweitens, daß nach Ihrer Aussage sich einige nach oben getriebene Theilchen zu Salpeterkristallen verbunden haben, kommt, wie er behauptet, daher, daß Salpetertheilchen zusammen mit dem Salpetergeist durch das Feuer emporgetrieben werden, so wie es auch beim Ruß geschieht; drittens, auf das, was Sie über die Wirkung der Läuterung bemerken, erwidert der Verfasser, daß durch diese

Läuterung sich der Salpeter soviel als möglich von einem Salze befreie, das dem gewöhnlichen Salze gleicht; das Aufsteigen zu Tropfen aber habe dieses mit andern Salzen gemein und zwar hänge das vom Luftdruck und einigen andern hier nicht näher zu erörternden Ursachen ab, die mit der gegenwärtigen Frage nichts zu tun hätten; viertens, was Sie über Ihr drittes Experiment sagen, so sei das, wie der Verfasser bemerkt, auch bei einigen andern Salzen der Fall; denn das brennende Papier bringe die das Salz bildenden starren und festen Teilchen in Vibration und bringe so mit ihnen das Funkensprühen hervor.

Wenn Sie dann weiterhin meinen, der wohlledle Verfasser beschuldige in Abschnitt 5 den Descartes, so glaubt er vielmehr, diese Beschuldigung Ihnen zurückgeben zu müssen: er habe nirgends auf Descartes hingewiesen, sondern auf Gassendi und andere, die eine cylinderförmige Gestalt der Salpetertheilchen annehmen, während sie in Wirklichkeit eine prismatische Gestalt hätten; auch spreche er nur von sichtbarer Gestaltung.

Auf Ihre Bemerkungen zu Abschnitt 13 bis 18 erwidert er nur, er habe das in erster Linie geschrieben, um den Nutzen der Chemie zur Bestätigung der mechanischen Principien der Philosophie einleuchtend zu zeigen; er habe das bei anderen nicht so klar dargestellt und behandelt gefunden. Unser Boyle gehört nämlich zu denen, die ihrer Vernunft nicht soviel Vertrauen schenken, als daß sie nicht wollten, daß die Erscheinungen mit der Vernunft in Übereinstimmung seien. Es sei außerdem ein großer Unterschied zwischen gelegentlichen Experimenten, bei denen man nicht weiß, was die Natur dazu beiträgt und was zufällig dazukommt, und solchen Experimenten, bei denen die bewirkenden Kräfte genau bekannt sind. Holz ist ein Körper, der viel zusammengesetzter ist als der Gegenstand, über den der Verfasser handelt. Und beim Aufkochen des gewöhnlichen Wassers wird von außen das Feuer hinzugetan, das bei der Hervorbringung des Schalles in unserem Falle nicht angewandt wird. Warum ferner die Pflanzen so viele und so verschiedene Farben annehmen, ist in seinen Ur-

sacher
inder
nach
Salpe
der
den
losu

tref
kur
gu
ja
be
zu
u
o

sachen noch nicht erklärt; daß es aber von einer Veränderung der Teile kommt, beweist jenes Experiment, nach dem die Farbe sich infolge eines Aufgusses von Salpetergeist änderte. Schließlich habe der Salpeter weder einen häßlichen noch einen angenehmen Geruch; den häßlichen Geruch nehme er erst nach seiner Auflösung an und verliere ihn, sobald er wieder gebunden sei.

Auf Ihre Bemerkungen zu Abschnitt 25 (das übrige treffe ihn nicht) erwidert er: er habe sich auf die epikureischen Principien gestützt, nach denen die Bewegung den Teilchen von Haus aus innewohne; er habe ja zur Erklärung der Erscheinung sich einer Hypothese bedienen müssen, die er deshalb noch nicht sich zu eigen mache, sondern die er nur anwende, um seine Anschauung gegen die Chemiker und Scholastiker zu stützen; dabei weise er bloß darauf hin, daß sich die Sache sehr wohl auf Grund der erwähnten Hypothese erklären lasse. Auf Ihren Einwand, daß das reine Wasser nicht imstande sei, die festen Teile aufzulösen, entgegnet unser Herr Boyle: die Chemiker beobachteten und behaupteten hie und da, daß das reine Wasser die alkalischen Salze rascher als etwas anderes löse.

Ihre Bemerkungen über Flüssigkeit und Festigkeit hatte der Verfasser noch nicht Zeit zu überdenken. Was ich hier aufgezeichnet habe, übersende ich Ihnen, um nicht länger des wissenschaftlichen Verkehrs und Gedankenaustauschs mit Ihnen zu entbehren.

Ich bitte Sie aber inständigst, diese so unzusammenhängenden und verstümmelten Entgegnungen gütig aufzunehmen und sie mehr auf Rechnung meiner Eilfertigkeit als des Geistes des ausgezeichneten Boyle zu setzen. Denn ich habe sie mehr aus einer vertraulichen Besprechung mit ihm über dieses Thema zusammengestellt, als auf Grund einer bestimmten und methodischen Beantwortung. Daher sind mir ohne Zweifel viele Äußerungen entgangen, die wohl fester in der Begründung und schöner im Ausdruck sind als das, was ich hier beigebraucht habe. Ich nehme also alle Schuld auf mich und spreche den Verfasser völlig davon frei.

Ich will nun zu unseren eigenen Angelegenheiten kommen. Und hier sei es mir in erster Linie verstattet zu fragen, ob Sie jenes so bedeutungsvolle Werkchen fertiggestellt haben, in dem Sie vom Ursprung der Dinge, ihrer Abhängigkeit von der ersten Ursache, sowie auch von der Verbesserung des Verstandes handeln. Ich bin überzeugt, verehrtester Freund, daß nichts veröffentlicht werden kann, das wahrhaft gelehrten und scharfsinnigen Männern angenehmer und willkommener wäre als eine derartige Abhandlung. Darauf muß ein Mann von Ihrem Geiste und Talente mehr sehen als auf den Beifall der Theologen unsrer Zeit und Mode; denn die sehen ja mehr auf ihren Vorteil als auf die Wahrheit. Ich beschwöre Sie daher bei unserem Freundschaftsbunde, bei allen Rechten der Wahrheitsförderung und Wahrheitsverbreitung, mißgönnen und verweigern Sie uns nicht Ihre Schriften über jenen Gegenstand. Sollte jedoch ein bedeutenderes Hindernis, das ich nicht voraussehen kann, Sie von der Herausgabe des Werkes abhalten, dann bitte ich Sie inständigst, mir einen Auszug daraus brieflich mitteilen zu wollen. Sie dürfen meiner freundschaftlichen Dankbarkeit für diesen Dienst sich versichert halten.

Bald werden noch andere Schriften des gelehrten Herrn Boyle herauskommen, die ich als Gegengabe Ihnen übersenden werde. Ich werde dem beifügen, was Ihnen eine Vorstellung von der Einrichtung unserer Königlichen Gesellschaft geben kann, deren Vorsitzender mit einigen zwanzig anderen und deren Sekretär mit noch ein paar Mitgliedern ich bin. Diesmal hindert mich der Zeitmangel, noch auf anderes einzugehen. Ich versichere Sie aller Treue, deren ein ehrenhafter Sinn fähig ist, und jeglicher Bereitwilligkeit zu allen Diensten, die meine schwachen Kräfte zu leisten imstande sind, und ich verbleibe von Herzen,

vortrefflicher Herr, Ihr ergebenster
Heinr. Oldenburg.

London, am 3. April 1663.

12. Brief.

An den hochgelahrten und wohlerfahrenen
Herrn
Ludwig Meyer.
Dr. phil. et med.
B. d. S.

Vortrefflicher Freund!

Ihre beiden Briefe habe ich erhalten, den einen vom 11. Januar, den mir Freund N. N. überbrachte, den anderen aber vom 26. März der mir, ich weiß nicht von welchem Freunde aus Leyden zugesandt wurde. Beide waren mir höchst erfreulich, zumal da ich aus ihnen ersah, daß bei Ihnen alles nach Wunsch geht und daß Sie oft meiner gedenken. Sodann will ich Ihnen für Ihre Freundlichkeit gegen mich, und die Ehre, die Sie mir immer erweisen, von Herzen meine schuldige Dankbarkeit aussprechen, und Sie zugleich bitten, davon überzeugt zu sein, daß ich Ihnen nicht weniger ergeben bin, wie ich es bei sich bietender Gelegenheit, soweit es meine schwachen Kräfte erlauben, zu beweisen versuchen werde. Um nun damit einen Anfang zu machen, will ich mir Mühe geben, auf die Fragen, die Sie mir in Ihrem Briefe vorlegen, zu antworten.

Sie bitten mich also, Ihnen die Resultate meiner Gedanken über das Unendliche mitzuteilen. Ich tue es sehr gerne.

Die Frage über das Unendliche ist allen stets sehr schwierig, ja unlösbar erschienen, und zwar aus dem Grunde, weil man nicht unterschied zwischen dem, was seiner Natur zufolge oder vermöge seiner Definition sich als unendlich darstellt, und dem, was keine Grenzen hat, aber nicht vermöge seines Wesens, sondern vermöge seiner Ursache; ferner aus dem Grunde, weil man auch keinen Unterschied machte zwischen dem, was unendlich heißt, weil es keine Grenzen hat, und dem, dessen Teile wir, auch wenn es begrenzt ist und wir

sein Maximum und sein Minimum haben, nicht mit irgendeiner Zahl vergleichen und durch sie erklären können; endlich aus dem Grunde, weil man keinen Unterschied gemacht hat zwischen dem, was wir allein erkennen, aber uns nicht vorstellen können, und dem, was wir uns auch vorstellen können. Hätte man, sage ich, darauf acht gehabt, dann wäre man nicht, wie aus dem gleich zu Sagenen erhellen wird, in eine solche Menge von Schwierigkeiten geraten. Denn dann hätte man klar eingesehen, welches Unendliche in keine Teile zerlegt werden oder keine Teile haben kann, welches dagegen wohl und ohne Widerspruch. Dann hätte man ferner eingesehen, welches Unendliche ohne Widerspruch größer als ein anderes gedacht werden kann und welches nicht. Dies wird aus dem sogleich zu Sagenen klar hervorgehen.

Damit dies leichter geschehen kann, muß ich aber zuvor diese vier Begriffe kurz auseinandersetzen: Substanz, Modus, Ewigkeit und Dauer. Was ich von der Substanz bemerken will, ist: erstens, daß zu ihrem Wesen die Existenz gehört, d. h. daß es bloß aus ihrem Wesen und ihrer Definition folgt, daß sie existiert, wie ich Ihnen schon früher, wenn mich mein Gedächtnis nicht täuscht, mündlich und ohne die Hülfe anderer Lehrsätze bewiesen habe; zweitens, was aus dem ersten folgt, daß die Substanz nicht mehrfach, sondern daß nur eine einzige von derselben Natur existiert; drittens endlich, daß jede Substanz nicht anders als unendlich gedacht werden kann. Die Affektionen der Substanz nenne ich Modi; ihre Definition kann, sofern sie nicht die Definition der Substanz selber ist, keine Existenz in sich schließen. Darum können wir sie auch, wenn sie gleich existieren, doch als nicht existierend denken. Daraus folgt weiter, daß wir, sobald wir bloß das Wesen der Modi, aber nicht die Ordnung der ganzen Natur ins Auge fassen, nicht daraus, daß sie jetzt existieren, darauf schließen können, daß sie später existieren oder nicht existieren werden oder früher existiert oder nicht existiert haben. Daraus geht klar hervor, daß wir die Existenz der Substanz durchaus verschieden von

der Existenz der Modi denken. Daher kommt der Unterschied von Ewigkeit und Dauer. Unter dem Begriff der Dauer können wir nämlich nur die Existenz der Modi erklären, die der Substanz aber nur unter dem Begriff der Ewigkeit usw., des unendlichen Teilhaftseins der Existenz oder (dem Latein zum Trotz) des Seins.

Aus alledem geht klar hervor, daß wir die Existenz und die Dauer der Modi, sobald wir, wie es gewöhnlich geschieht, bloß ihr Wesen, aber nicht die Ordnung der Natur ins Auge fassen, nach Belieben (und zwar ohne darum unsern Begriff von ihnen irgendwie aufzuheben) bestimmen, daß wir sie kleiner oder größer denken, und sie in Teile zerlegen können; Ewigkeit und Substanz aber lassen, weil sie nur unendlich gedacht werden können, nichts derart zu, ohne daß zugleich ihr Begriff aufgehoben würde. Daher reden alle die ganz einfältig, um nicht zu sagen wahnwitzig, die die ausgedehnte Substanz aus real verschiedenen Teilen oder Körpern bestehen lassen. Das wäre ganz dasselbe, als wollte jemand aus der bloßen Addition oder Zusammenhäufung von vielen Kreisen ein Viereck oder Dreieck oder etwas anderes seinem ganzen Wesen nach Verschiedenes zusammensetzen. Darum fällt auch der Haufe von Argumenten, mit denen die Philosophen gemeinhin die Begrenztheit der ausgedehnten Substanz darzutun suchen, in sich zusammen; denn alle diese Argumente setzen voraus, daß die körperliche Substanz aus Teilen besteht. Auf dieselbe Weise konnten auch andere Leute, nachdem sie sich eingeredet hatten, daß die Linie sich aus Punkten zusammensetze, viele Argumente beibringen, um darzutun, daß die Linie nicht ins Unendliche teilbar sei.

Wenn Sie aber fragen, warum wir von Natur aus so geneigt sind, die ausgedehnte Substanz zu teilen, so erwidere ich darauf: weil wir die Quantität auf zwei Arten denken, nämlich abstrakt oder oberflächlich, sofern wir sie mit Hülfe der Sinne im Vorstellungsvermögen haben, oder aber als Substanz, was bloß durch den Verstand geschieht. Fassen wir daher die Quantität ins Auge, sofern sie im Vorstellungsvermögen ist, wie es am

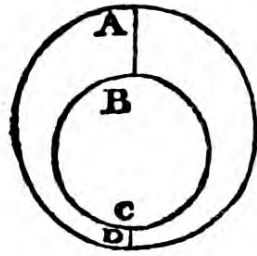
häufigsten und leichter geschieht, so erscheint sie teilbar, begrenzt, aus Teilen bestehend und vielfältig. Fassen wir sie aber so ins Auge, wie sie im Verstande ist, und begreifen wir die Sache, wie sie an sich ist, was sehr schwierig ist, dann erscheint sie, wie ich Ihnen eben zur Genüge bewiesen habe, unendlich, unteilbar und einzig.

Weil wir ferner Dauer und Quantität beliebig bestimmen können, sofern wir sie nämlich als von der Substanz losgelöst denken, und sie von dem Modus, durch den sie von den ewigen Dingen herkommen, scheiden, so entsteht Zeit und Maß, die Zeit nämlich, um die Dauer, das Maß, um die Quantität so zu bestimmen, daß wir sie möglichst leicht vorstellen können. Daraus ferner, daß wir die Affektionen der Substanz von der Substanz selbst trennen und sie zur Erleichterung des Vorstellens in Klassen bringen, entsteht die Zahl, mit der wir diese Affektionen bestimmen. Daraus ist klar zu ersehen, daß Maß, Zeit und Zahl nur Modi des Denkens oder eigentlicher des Vorstellens sind. Kein Wunder, daß alle, die den Naturvorgang mit ähnlichen, zudem schlecht verstandenen Begriffen verstehen wollten, sich so wunderlich verfangen haben, daß sie sich zum Schluß gar nicht mehr herauswinden konnten, als indem sie alles zerrissen und selbst den unsinnigsten Unsinn zu Hülfe nahmen. Denn es gibt vieles, an das man mit dem Vorstellungsvermögen auf keine Weise, sondern bloß mit dem Verstande heran kann, z. B. Substanz, Ewigkeit u. a.; wenn man das mit derartigen Begriffen, die bloße Hilfsmittel des Vorstellungsvermögens sind, erklären will, dann tut man nichts anderes, als wenn man sich Mühe gibt, mit seinem Vorstellungsvermögen unsinniges Zeug auszudenken. Auch die Modi der Substanz selbst werden nie richtig erkannt werden können, wenn man sie mit derartigen Gedanken- dingen oder Hilfsmitteln des Vorstellungsvermögens verwechselt. Denn wenn wir dies tun, trennen wir sie von der Substanz und von dem Modus, durch den sie von der Ewigkeit herkommen, ohne welche sie doch nicht richtig erkannt werden können.

Damit Sie das klarer sehen, nehmen Sie folgendes Beispiel: Wenn jemand die Dauer abstrakt dächte, sie mit der Zeit verwechselte und anfinge, sie in Teile zu zerlegen, dann könnte er nie und nimmer erkennen, wie beispielsweise eine Stunde vergehen kann. Denn damit eine Stunde vergeht, müßte erst ihre Hälfte vergehen und dann die Hälfte des Restes und dann wieder die Hälfte von dem übrigen Teil des Restes, und wenn man so fort bis ins Unendliche immer die Hälfte vom übrigen abziehen würde, dann könnte man nie bis ans Ende der Stunde kommen. Deshalb haben viele, die nicht gewohnt sind, Gedankendinge von realen Dingen zu unterscheiden, zu behaupten gewagt, daß sich die Dauer aus Momenten zusammensetze, und sind so in die Scylla gefallen, da sie die Charybdis meiden wollten. Denn die Dauer aus Momenten zusammensetzen ist gerade so viel wie die Zahl aus einer bloßen Addition von Nullen.

Da nun aus dem Gesagten sich klar ergibt, daß weder Zahl noch Maß noch Zeit, als welche bloße Hilfsmittel des Vorstellungsvermögens sind, unendlich sein können (denn sonst wäre die Zahl nicht Zahl, das Maß nicht Maß, die Zeit nicht Zeit), so wird damit auch der Grund klar, aus dem viele, die diese drei mit den Dingen selbst verwechselten, aus der Unkenntnis der wahren Natur der Dinge das wirklich Unendliche geleugnet haben. Aber wie kläglich ihre Schlußfolgerungen sind, das können die Mathematiker beurteilen, die sich durch Gründe von solcher Art nicht stützig machen lassen bei Sachen, die sie selbst klar und deutlich begreifen. Sie haben nicht nur vieles gefunden, das sich durch keine Zahl erklären läßt, woraus sich schon das Unvermögen der Zahlen, alles zu erklären, ergibt; vielmehr haben sie auch vieles, das sich mit keiner Zahl vergleichen läßt, sondern jede mögliche Zahl übersteigt. Und doch ziehen sie daraus nicht den Schluß, daß derartige Dinge wegen der Menge ihrer Teile jede Zahl übersteigen, sondern nur deswegen, weil eben die Natur der Dinge nicht ohne offenbaren Widerspruch die Zahl zuläßt; wie z. B. alle Ungleichheiten des Raumes zwischen den beiden Krei-

sen A B und C D und alle Veränderungen, die eine darin sich bewegende Materie erleiden muß, jede Zahl übersteigt. Das schließt man doch nicht aus der übermäßigen Größe des Zwischenraumes, denn man mag einen



noch so kleinen Teil davon nehmen, so werden doch die Ungleichheiten dieses kleinen Teiles jede Zahl übersteigen. Man schließt es auch nicht wie in anderen Fällen daraus, daß wir dabei kein Maximum und Minimum haben, denn beides haben wir in unserem Falle wirklich, das Maximum A B, das Minimum C D; vielmehr schließt man es

einzig daraus, daß die Natur des Zwischenraumes zwischen zwei Kreisen von verschiedenem Mittelpunkt etwas Derartiges nicht zuläßt. Wenn daher jemand alle diese Ungleichheiten durch eine gewisse Zahl bestimmen wollte, dann müßte er erst fertig bringen, daß der Kreis kein Kreis wäre.

So auch, um auf unser Thema zurückzukommen, wenn jemand alle Bewegungen der Materie, die es bisher gegeben hat, bestimmen wollte, d. h. ihre Dauer auf eine gewisse Zeit und Zahl zurückführen. Der würde gar nichts anderes unternehmen, als die körperliche Substanz, die wir nur als existierend begreifen können, ihrer Affektionen zu berauben und zu bewirken, daß sie die Natur, die sie hat, nicht habe. Ich könnte das und noch vieles andere in diesem Briefe Berührte hier klar beweisen, aber ich halte es für überflüssig.

Aus dem Gesagten ist klar zu ersehen, daß manches seiner Natur nach unendlich ist und auf keine Weise als endlich gedacht werden kann, manches aber nur vermöge der Ursache, mit der es zusammenhängt, während es an sich betrachtet in Teile zerlegt und als endlich betrachtet werden kann. Manches schließlich kann unendlich oder, wenn Sie wollen, unbestimmt heißen, weil man es mit keiner Zahl vergleichen kann, während sich wohl etwas Größeres oder Kleineres denken läßt; denn es ist ja nicht gesagt, daß alles das notwendig unter sich gleich sein muß, was sich nicht in einer Zahl ausdrücken

läßt, wie aus dem angeführten Beispiel und vielen andern sich zur Genüge ergibt.

Damit habe ich die Ursachen der Irrtümer und der Verwirrung in der Frage des Unendlichen kurz dargelegt und sie, wie ich glaube, so erklärt, daß wohl keine Frage über das Unendliche mehr übrig bleibt, die ich hier nicht berührt hätte oder die sich nicht auf Grund des Gesagten leicht lösen ließe. Ich halte es daher nicht für der Mühe wert, Sie länger dabei aufzuhalten.

Ich möchte hier nur noch im Vorübergehen bemerken, daß die neueren Peripatetiker, meines Erachtens wenigstens, den Beweis der Alten vom Dasein Gottes schlecht verstanden haben. Denn so wie ich ihn bei einem gewissen Juden namens Rab Chasdai finde, lautet er ganz anders, weil dieser folgendermaßen beweist: Wenn es einen Fortgang der Ursachen bis ins Unendliche gibt, dann wird auch alles, was ist, verursacht sein; nun kann aber keinem Verursachten zukommen, daß es vermöge seiner Natur notwendig existiert; folglich gibt es in der Natur nichts, zu dessen Wesen es gehört, notwendig zu existieren; dies ist aber widersinnig, folglich auch jenes. Der Schwerpunkt dieses Arguments liegt nicht darin, daß es unmöglich ist, daß es in Wirklichkeit ein Unendliches oder einen Fortgang der Ursachen bis ins Unendliche gibt, sondern bloß darin, daß angenommen wird, die Dinge, die ihrer Natur nach nicht mit Notwendigkeit existieren, würden nicht zum Existieren bestimmt von einem Dinge, das seiner Natur nach mit Notwendigkeit existiert, und das Ursache, nicht verursacht ist.

Nun möchte ich gerne, da die Zeit mich drängt, zu Ihrem zweiten Brief kommen. Auf seinen Inhalt aber werde ich leichter antworten können, wenn Sie mich Ihres Besuches würdigen wollen. Ich bitte Sie also, wenn es sein kann, so bald als möglich zu kommen, denn die Zeit meines Umzugs kommt rasch näher.

Genug nun. Leben Sie wohl und bleiben Sie meiner gedenk, der ich bin usw.

Rhijnsburg, am 20. April 1663.

13. Brief.

An den wohledlen und hochgelahrten Herrn
Heinrich Oldenburg.

B. d. S.

Antwort auf den 11. Brief.

Wohledler Herr!

Ihren so lange erwarteten Brief habe ich endlich erhalten und es ist mir nun auch möglich, ihn zu beantworten. Bevor ich dies tue, will ich Ihnen kurz sagen, was mich daran gehindert hat, Ihnen schon eher wieder zu schreiben.

Nachdem ich im April meinen Hausrat hierher gebracht hatte, bin ich nach Amsterdam gereist. Hier baten mich einige Freunde, ich möchte ihnen eine Abschrift anfertigen von einer Abhandlung, die den zweiten Teil der cartesianischen Prinzipien, auf geometrische Art bewiesen, und Hauptfragen der Metaphysik in kurzer Darstellung enthält und die ich vor einiger Zeit einem jungen Manne diktiert hatte, dem ich meine eigenen Ansichten nicht offen lehren wollte. Sie baten mich weiter, sobald wie möglich auch den ersten Teil nach derselben Methode zu bearbeiten. Um meinen Freunden nicht entgegen zu sein, habe ich mich gleich an diese Arbeit gemacht und sie innerhalb zweier Wochen vollendet und den Freunden übergeben. Sie baten mich schließlich um die Erlaubnis, das alles veröffentlichen zu dürfen. Das habe ich ihnen auch gern gestattet, allerdings unter der Bedingung, daß einer von ihnen in meiner Gegenwart den Stil verbessern und eine kleine Vorrede hinzufügen solle, um dem Leser mitzuteilen, daß ich nicht alles in diesem Traktat Enthaltene als meine eigene Meinung anerkenne, *da ich vielmehr manches geschrieben hätte, von dem ich gerade das Gegenteil behauptete* *); das sollte er denn an ein paar Beispielen zeigen.

*) Ich habe dieses mit einer anderen Type gedruckte in dem abgesandten Brief weggelassen ebenso wie alles andere was mit einer anderen Type gedruckt wurde.

Dies alles hat mir der Freund, der die Herausgabe dieses Buches besorgte, versprochen, und aus diesem Grunde habe ich mich einige Zeit in Amsterdam aufgehalten.

Seitdem ich nun in das Dorf, in dem ich jetzt wohne, zurückgekehrt bin, war ich kaum mein eigener Herr wegen einiger Freunde, die mich mit ihrem Besuche beehrt haben. Erst jetzt, liebster Freund, habe ich einige Zeit übrig, um Ihnen dies mitteilen und zugleich den Grund angeben zu können, aus dem ich jene Abhandlung veröffentlichen lasse. Bei dieser Gelegenheit werden sich vielleicht einige Männer, die in meinem Vaterlande die obersten Stellen einnehmen, finden, die das Übrige, was ich geschrieben habe und als meine Anschauung anerkenne, zu sehen wünschen und darum dafür Sorge tragen, daß ich es veröffentlichen kann, ohne eine Unannehmlichkeit befürchten zu müssen. Sollte dies der Fall sein, dann werde ich sicher bald einiges herausgeben. Andernfalls will ich lieber schweigen, als meine Ansichten den Leuten gegen den Willen des Vaterlandes aufzudrängen und sie mir zu Feinden zu machen. Daher bitte ich Sie, verehrter Freund, sich bis dahin gedulden zu wollen; denn dann werden Sie entweder den Traktat selbst gedruckt erhalten oder, wie Sie es verlangen, einen Auszug daraus. Und wenn Sie inzwischen von dem Werk, das eben unter der Presse ist, ein oder das andere Exemplar haben wollen, so will ich gerne Ihrem Wunsche entsprechen, sobald Sie ihn mir zu erkennen geben und sobald sich mir eine bequeme Gelegenheit zur Übermittlung bietet.

Ich komme nun auf Ihren Brief zurück. Ich danke Ihnen und dem wohledlen Herrn Boyle nach Schuldigkeit sehr für Ihr mir so reich bewiesenes Wohlwollen und für Ihre gütige Gesinnung. Alle die zahlreichen, wichtigen und bedeutungsvollen Geschäfte, die Sie in Anspruch nehmen, haben Sie doch Ihren Freund nicht vergessen lassen, ja Sie sind sogar so gütig mir zu versprechen, daß Sie in jedem Falle darauf bedacht sein wollen, daß in Zukunft unsere Korrespondenz keine so lange Unterbrechung erleidet. Auch dem hochgelahrten

Herrn Boyle danke ich vielmals, daß er meine Bemerkungen einer wenn auch nur flüchtigen und bei-läufigen Erwiderung gewürdigt hat. Ich gebe selbst zu, daß sie nicht von solcher Bedeutung waren, daß der sehr gelehrte Herr seine Zeit, die er für bedeutendere Betrachtungen gebrauchen kann, darauf hätte wenden sollen. Allerdings habe ich nicht geglaubt, ja ich wäre nie auf den Gedanken gekommen, daß der sehr gelehrte Verfasser sich in seiner Abhandlung über den Salpeter keine andere Aufgabe gestellt hätte, als bloß zu zeigen, daß jene kindisch-einfältige Lehre von den substantialen Formen, den Qualitäten nur auf schwachem Grunde ruhe. Ich war im Gegenteil davon überzeugt, daß der sehr geehrte Herr Boyle uns die Natur des Salpeters zeigen wolle: daß er nämlich ein heterogener Körper aus festen und flüchtigen Bestandteilen ist, und ich wollte daher in meiner Erklärung zeigen (was mir meines Erachtens auch völlig gelungen ist), daß wir alle Erscheinungen des Salpeters, wenigstens soweit ich sie kenne, ganz einfach erklären können, auch wenn wir den Salpeter nicht als einen heterogenen Körper, sondern als einen homogenen betrachten. Darum hatte ich auch nicht die Aufgabe, zu beweisen, daß das feste Salz die Schlacke des Salpeters ist, sondern ich durfte dies einfach annehmen, um zu sehen, wie mir der sehr geehrte Herr Boyle zeigen könne, daß jenes Salz nicht die Schlacke des Salpeters sei, sondern ein zum Wesen des Salpeters unbedingt nötiger Bestandteil, ohne den sich dieser nicht denken ließe; denn, wie gesagt, ich glaubte, daß dies der sehr geehrte Herr Boyle habe zeigen wollen.

Wenn ich aber gesagt habe, das feste Salz habe Poren, deren Aushöhlungen den Salpeterteilchen entsprächen, so brauchte ich diese Annahme nicht zur Erklärung der Wiederherstellung des Salpeters. Denn schon daraus, daß nach meiner Annahme in dem bloßen Festwerden des Salpetergeistes seine Wiederherstellung besteht, geht klar hervor, daß jeder Kalk, dessen Poren zu eng sind, um die Salpeterteilchen aufnehmen zu können, und dessen Wände weich sind, imstande ist, die

Bewegung der Salpetertheilchen aufzuhalten und damit nach meiner Hypothese den Salpeter selbst wiederherzustellen. Daher ist es nicht erstaunlich, daß sich andre Salze finden, nämlich Weinstein- und Potaschensalze, mit deren Hülfe man den Salpeter wiederherstellen kann. Wenn ich aber gesagt habe, das feste Salpetersalz habe Poren, deren Aushöhlungen den Salpetertheilchen entsprächen, so wollte ich damit nur die Ursache angeben, weshalb das feste Salpetersalz geeigneter ist, den Salpeter mit nur geringem Gewichtsverlust wiederherzustellen. Ich habe sogar geglaubt, aus dem Umstande, daß man auch mit anderen Salzen den Salpeter wiederherstellen kann, dartun zu können, daß der Salpeterkalk keinen wesentlichen Bestandteil des Salpeters bildet, hätte nicht der sehr geehrte Herr Boyle gesagt, kein Salz sei verbreiteter (als der Salpeter nämlich) und so habe er im Weinstein und in der Potasche enthalten sein können. Wenn ich ferner gesagt habe, die Salpetertheilchen seien in ihren größeren Poren von einer feineren Materie umgeben, so habe ich das, wie der sehr geehrte Herr Boyle bemerkt, aus der Unmöglichkeit des leeren Raumes erschlossen. Ich weiß aber nicht, warum er die Unmöglichkeit des leeren Raumes eine Hypothese nennt, da sich diese Unmöglichkeit doch klar daraus ergibt, daß das Nichts keine Eigenschaften haben kann. Und ich wundere mich, daß der sehr geehrte Herr Boyle daran zweifelt, indem er zu behaupten scheint, es gebe keine realen Accidentien. Sollte es wirklich kein reales Accidens geben, wenn es eine Größe ohne Substanz gäbe?

Was die Ursachen der Geschmacksverschiedenheit zwischen Salpetergeist und Salpeter selbst angeht, so mußte ich sie anführen, um zu zeigen, wie ich schon aus der bloßen von mir angenommenen Differenz zwischen Salpetergeist und Salpeter und ohne Rücksicht auf das feste Salz seine Phänomene mühelos erklären kann.

Meine Bemerkungen über die Entzündlichkeit des Salpeters und die *ἀφλογία* [Unbrennbarkeit] des Sal-

petergeistes setzen nur voraus, daß zur Erzeugung einer Flamme bei einem Körper eine Materie erforderlich ist, die seine Teile trennt und in Bewegung setzt, zwei Bedingungen, die meines Erachtens die tägliche Erfahrung und die Vernunft zur Genüge lehrt.

Ich gehe zu den Experimenten über, die ich angeführt habe, um meine Erklärung nicht absolut, sondern wie ich ausdrücklich bemerkt habe, einigermaßen sicherzustellen. Zu meinem ersten Experiment nun führt der sehr geehrte Herr Boyle nichts andres an, als was ich selbst ganz ausdrücklich bemerkt habe. Im übrigen sagt er zu meinem Versuche, unsere gemeinsamen Bemerkungen dem Zweifel zu entrücken, kein Wort. Wenn er weiter zu dem zweiten Experiment anführt, daß durch die Läuterung der Salpeter sich soweit als möglich von einem dem gewöhnlichen Salze ähnlichen Salz befreit, so behauptet er bloß, aber beweist es nicht. Ich habe ja, wie ich ausdrücklich sagte, diese Experimente nicht herangezogen, um durch sie meine Behauptungen absolut sicherzustellen, sondern bloß, weil diese Experimente das, was ich behauptet und dessen Vernünftigkeit ich dargetan habe, einigermaßen zu bestätigen scheinen. Wenn er aber sagt, das Anschließen in Kristalle habe dieses Salz mit anderen Salzen gemein, so weiß ich nicht, was das mit der Sache zu tun hat; denn ich gebe zu, daß auch andre Salze Schlacken haben und sich verflüchtigen, wenn sie von diesen befreit werden. Auch beim dritten Experiment scheint mir nichts angeführt, das mich träfe. Im fünften Abschnitt glaubte ich einen Angriff des wohledlen Verfassers auf Descartes zu bemerken, geradeso wie auch an andern Stellen wie es gemäß der allgemeinen Freiheit zu philosophieren und ohne Verletzung der Würde beider Teile geschehen kann. Der Meinung werden vielleicht auch andre sein, die die Schriften des sehr geehrten Herrn Boyle und die Principien Descartes' gelesen haben, wenn nicht ausdrücklich dagegen Verwahrung eingelegt wird. Auch erklärt, soviel ich sehe, der sehr geehrte Herr Boyle nicht offen seine Ansicht, denn er sagt noch nicht, ob der

Salpeter Salpeter zu sein aufhört, wenn seine sichtbaren Kristalle, von denen er, wie er sagt, allein redet, abgeschabt werden, bis sie die Gestalt von Parallelepipeden oder andrer Figuren annehmen.

Doch will ich das lassen und zu dem übergehen, was der sehr geehrte Herr Boyle in Abschnitt 13—18 behauptet. Dabei gestehe ich gerne zu, daß diese Wiederherstellung des Salpeters zwar ein vortreffliches Experiment ist, um die Natur des Salpeters selbst zu ergründen, aber nur, wenn man vorher die mechanischen Grundsätze der Philosophie kennt und weiß, daß alle körperlichen Veränderungen nach den Gesetzen der Mechanik erfolgen. Aber ich bestreite, daß das aus dem eben angeführten Experiment sich klarer und augenscheinlicher ergibt, als aus zahlreichen andern auf der Hand liegenden Experimenten, *aus denen es aber nicht erwiesen wird*. Wenn aber der sehr geehrte Herr Boyle meint, er habe diese seine Ansicht bei anderen nicht so klar dargelegt und behandelt gefunden, so hat er vielleicht etwas gegen die Theorien des Bacon und Descartes, was ich nicht entdecken kann, womit er sie widerlegen zu können glaubt. Ich führe sie hier nicht an, weil sie ja wohl dem sehr geehrten Herrn Boyle vertraut sind. Nur das will ich bemerken, daß beide gleichfalls die Übereinstimmung der Phänomene mit ihren Theorien gewünscht haben. Wenn sie doch in einigen Punkten sich täuschten, so waren sie eben Menschen, und ja wohl nichts Menschliches ihnen fremd.

Er meint ferner, es sei ein großer Unterschied zwischen jenen Experimenten, die ich angeführt habe, den gewöhnlichen und zweifelhaften, bei denen man nicht wissen könne, welche Rolle die Natur und welche der Zufall spielt, und den andern, bei denen die wirkenden Kräfte genau bekannt sind. Aber ich sehe noch nicht, daß der sehr geehrte Herr Boyle uns die Natur der Stoffe erklärt hätte, die bei unserm Gegenstande in Betracht kommen, nämlich des Salpeterkalks und des Salpetergeistes; daher herrscht über diese anscheinend das gleiche Dunkel wie über das, was ich herangezogen

habe, den gewöhnlichen Kalk und das Wasser. Was das Holz betrifft, so gebe ich zu, daß das ein zusammengesetzter Körper ist als der Salpeter. Solange ich aber die Natur der beiden nicht kenne und nicht weiß, wie in beiden die Wärme entsteht, was hat dann alles das mit unserer Frage eigentlich zu tun? Weiter weiß ich nicht, wie der sehr geehrte Herr Boyle es wagen kann zu behaupten, er wisse, welchen Anteil bei dem von mir besprochenen Thema die Natur habe. *Wie kann er denn nur beweisen, daß diese Wärme nicht von einer ganz feinen Materie herrührt?* Etwa deshalb, weil nur wenig vom früheren Gewichte fehlt? Auch wenn gar nichts fehlte, so ließe sich nach meinem Dafürhalten doch kein Schluß daraus ziehen. Sehen wir doch, wie leicht ein Körper bei einer ganz kleinen Quantität Materie irgendeine Farbe annehmen kann, ohne darum merklich an Gewicht zuzunehmen oder abzunehmen. Darum darf ich mit Fug zweifeln, ob nicht vielleicht etwas hineinspielt, das für das Sinnesvermögen unwahrnehmbar ist, zumal solange man nicht weiß, wie alle jene Veränderungen, die der sehr geehrte Herr Boyle beim Experimentieren beobachtet hat, aus den genannten Körpern entstehen konnten. Ich bin sogar sicher, daß die Wärme und jenes Aufbrausen, von dem der sehr geehrte Herr Boyle spricht, vom Zutritt einer Materie herrührt. Sodann glaube ich leichter aus dem Auftreten des Wassers (um von seiner Bewegung zu schweigen) den Schluß ziehen zu können, daß die Erschütterung der Luft die Ursache des Schalles sei, als aus diesem Experimente, bei dem die Natur der mitwirkenden Kräfte ganz unbekannt ist, und bei dem man auch eine Wärme beobachtet, deren Entstehung und Verursachung man nicht kennt. Endlich gibt es auch vieles, das an sich ganz geruchlos ist und dessen Teile doch, sobald man sie rüttelt und erwärmt, sogleich einen Geruch spüren lassen, der beim Erkalten wieder verschwindet (wenigstens für den menschlichen Sinn), wie z. B. der Bimsstein und andere Dinge, die vielleicht auch nicht mehr zusammengesetzt sind als der Salpeter.

Was ich zu Abschnitt 24 angemerkt habe, zeigt, daß der Salpetergeist kein reiner Geist ist, sondern daß er mit Salpeterkalk und anderen Stoffen übersättigt ist. Darum ist es mir zweifelhaft, ob wirklich die Beobachtung des sehr geehrten Herrn Boyle vorsichtig genug ist, daß er nämlich mit Hülfe der Wage festgestellt haben will, das Gewicht des aufgeträufelten Salpetergeistes sei fast gleich dem Gewichtsverlust beim Verpuffen.

Endlich obschon reines Wasser augenscheinlich die alkalisierten Salze rascher auflösen kann, so kann es doch, da es ein homogenerer Körper ist als die Luft, nicht gleich der Luft so viele Arten von Körperchen haben, die durch die Poren von allerart Kalk eindringen können. Da also das Wasser in der Hauptsache aus bestimmten Partikeln von gleicher Beschaffenheit besteht, die den Kalk wohl bis zu einem gewissen Grade auflösen können im Gegensatz zur Luft, so wird also das Wasser den Kalk viel rascher bis zu einem gewissen Grade auflösen als die Luft. Da aber andererseits die Luft aus dichteren und viel feineren Partikeln von allen möglichen Arten besteht, die durch viel engere den Wasserpartikeln unzugängliche Poren eindringen können, so wird also die Luft, wenn auch nicht so rasch wie das Wasser (weil sie ja nicht aus so vielen Partikeln derselben Art bestehen kann), aber viel besser und gründlicher den Salpeterkalk auflösen können und ihn weicher machen und damit geeigneter, die Bewegung der Salpetergeist-Partikel zu hemmen. Denn die Experimente nötigen mich bisher noch nicht dazu, einen andern Unterschied zwischen Salpetergeist und Salpeter selbst anzunehmen, als daß bei diesem die Partikel in Ruhe sind, bei jenem aber sich in großer Unruhe gegeneinander bewegen. Der Unterschied ist also der gleiche zwischen Salpeter und Salpetergeist wie zwischen Eis und Wasser.

Ich wage nicht, Sie damit länger aufzuhalten. Ich fürchte, ich bin schon zu ausführlich gewesen, so sehr ich mich auch der möglichsten Kürze befleißigt habe. Bin ich Ihnen trotzdem zur Last gefallen, so bitte

ich Sie, es mir zu verzeihen und zugleich alles, was ich als Freund frei und aufrichtig gesagt habe, nicht übelzunehmen. Denn ich hielt es nicht für recht, in meiner Erwiderung Ihnen gegenüber vollkommen davon zu schweigen. Wollte ich gar loben, was mir weniger gefiel, so wäre das reine Schmeichelei gewesen, was ich bei Freunden für das allerverderblichste und schädlichste halte. Ich habe mich darum entschlossen, Ihnen ganz offen meine Meinung zu sagen, überzeugt, daß für Philosophen nichts erwünschter sein kann. Wenn es Ihnen aber geratener scheint, diese Gedanken dem Feuer zu übergeben anstatt dem hochgelahrten Herrn Boyle, so steht es in Ihrer Hand. Handeln Sie nach Belieben, wenn Sie nur überzeugt sind, daß ich Ihnen und dem wohledlen Herrn Boyle sehr ergeben und geneigt bin. Ich bedaure nur mein Unvermögen, daß ich es bloß in Worten zeigen kann. Gleichwohl usw..

[Voorburg, am 17./27. Juli 1663.]

14. Brief.

An den hochgeehrten Herrn

B. d. S.

Heinrich Oldenburg.

Hochgeehrter Herr, verehrtester Freund!

Die Wiederaufnahme unseres Briefwechsels macht mir große Freude. Erfahren Sie also, daß ich Ihren Brief vom 17./27. Juli mit großem Vergnügen erhalten habe, vor allem aus den doppelten Gründen, weil er mir von Ihrem Wohlergehen Kunde gibt und weil er mich des Fortbestehens Ihrer Freundschaft versichert. Dazu kommt vollends Ihre Ankündigung, daß Sie den ersten und zweiten Teil der Principien Descartes' nach geometrischer Art bewiesen zur Presse gegeben haben, indem Sie mir einige Exemplare davon in der freigebig-

sten Weise in Aussicht stellen. Sehr gerne nehme ich dieses Geschenk an und bitte Sie, die unter der Presse befindliche Abhandlung gefälligst Herrn Peter Serrarius zu Amsterdam für mich übermitteln zu wollen. Ich habe ihn nämlich beauftragt, ein derartiges Paquet in Empfang zu nehmen und mir durch einen herüberfahrenden Freund zugehen zu lassen.

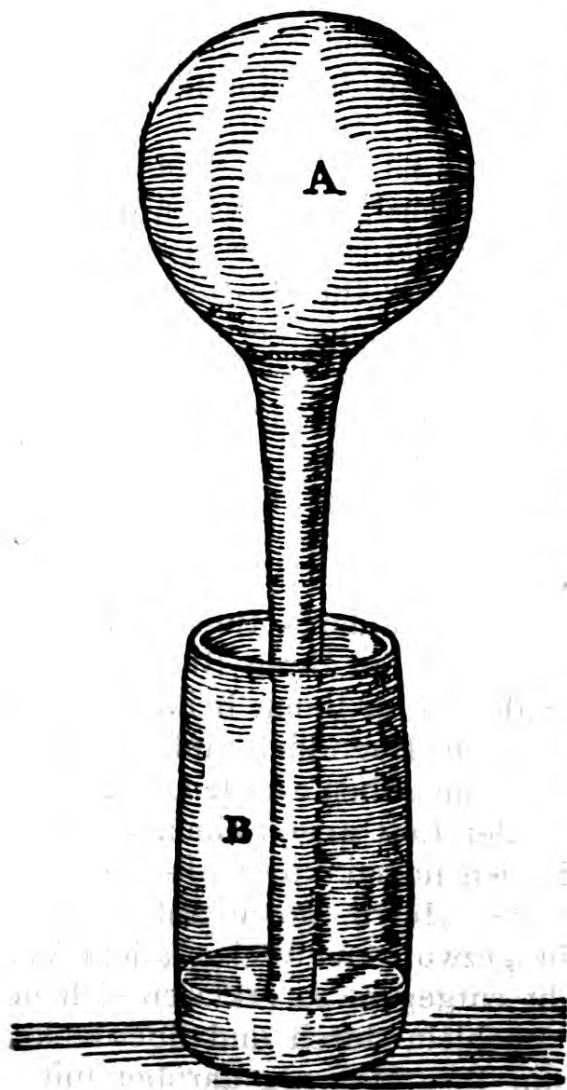
Lassen Sie mich Ihnen übrigens sagen, mit welcher Ungeduld es mich erfüllt, daß Sie immer noch die Schriften, die Sie als eigne betrachten, zurückhalten, namentlich in einem Staate, der so frei ist, daß man denken darf, was man will und sagen, was man denkt. Ich möchte wünschen, daß Sie sich über diese Bedenken hinwegsetzen, zumal da Sie ja Ihren Namen verschweigen können und sich so gar nicht der Möglichkeit einer Gefahr auszusetzen brauchen.

Der wohledle Herr Boyle ist verreist. Sobald er in die Stadt zurückgekehrt sein wird, will ich ihm den Teil Ihres gelehrten Briefes, der sich auf ihn bezieht, mitteilen und Ihnen sein Urteil über Ihre Darlegungen, sobald ich es erhalten habe, schreiben. Vermutlich haben Sie seinen „Skeptischen Chemiker“ bereits zu Gesicht bekommen; er ist schon seit langem lateinisch herausgekommen und im Ausland verbreitet. Er enthält viele chemisch-physikalische Paradoxen und unterzieht die sogenannten hypostatischen Prinzipien der Spagyriker einer scharfen Prüfung.

Kürzlich hat er noch ein anderes Buch herausgegeben, das vielleicht noch nicht zu Ihren Buchhändlern gelangt ist. Darum sende ich es Ihnen beiliegend mit der Bitte, die kleine Gabe freundlich aufzunehmen. Dieses Buch enthält, wie Sie sehen werden, eine Verteidigung der Elasticität der Luft gegen einen gewissen Franz Linus, der die in den neuen Physikalisch-mechanischen Experimenten des Herrn Boyle aufgeführten Erscheinungen auf sehr gezwungene Weise, allem Verstand und aller Einsicht entgegen, zu erklären sich bemüht. Lesen Sie das Büchlein durch und überdenken Sie es und teilen Sie mir Ihre Meinung darüber mit.

Unsere Königliche Gesellschaft verfolgt mit Eifer nach Kräften ihr Ziel, sich in den Schranken der Experimente und Beobachtungen haltend und alle Abschweifungen zu Streitigkeiten vermeidend.

Kürzlich wurde ein ausgezeichnetes Experiment vorgenommen, das die Verfechter des leeren Raumes sehr in die Enge treibt, die Vertreter der Raumerfüllung aber sehr befriedigt. Es besteht in folgendem. Eine Glasflasche A wird bis oben mit Wasser gefüllt und mit ihrer Mündung nach unten in ein wasserenthaltendes Glasgefäß B gestellt und unter den Recipienten der



neuen Luftpumpe des Herrn Boyle gestellt. Nun wird die Luft aus dem Recipienten gepumpt: man sieht dabei eine große Menge Blasen aus dem Wasser in die Flasche A aufsteigen und von dort alles Wasser in das Gefäß B unter die Oberfläche des darin enthaltenen Wassers hinuntertreiben. Man läßt nun die beiden Gefäße in diesem Zustand einen oder zwei Tage stehen, indem man die Luft während der Zeit durch häufiges Auspumpen entleert. Dann nimmt man sie aus dem Recipienten und füllt die Flasche mit dem der Luft beraubten Wasser, stellt sie wieder umgekehrt in das Ge-

fäß B und bringt beide Gefäße wieder unter den Recipienten. Nachdem man wiederum den Recipienten durch das erforderliche Auspumpen entleert hat, wird man vielleicht noch eine kleine Blase aus dem Hals der Flasche A aufsteigen sehen, die nach oben gekommen und durch das beständige Auspumpen sich ausdehnend wieder wie zuvor alles Wasser aus der Flasche her austreibt. Dann soll die Flasche wieder aus dem Recipienten genommen, mit dem von Luft befreiten Wasser bis oben gefüllt, umgekehrt und wie früher in den Recipienten gestellt werden. Dann soll der Recipient völlig aller Luft entleert werden und nachdem er richtig und vollständig entleert ist, wird das Wasser in der Flasche so im Schweben bleiben, daß es in keiner Weise sinkt. Bei diesem Experiment ist die Ursache, die man nach Boyle für das Aufhalten des Wassers bei dem Torricellischen Experiment annimmt (nämlich die Luft, die auf das Wasser in Gefäß B drückt), anscheinend vollkommen aufgehoben und doch sinkt das Wasser in der Flasche nicht.

Ich hatte vor, noch mehr hinzuzufügen, aber meine Freunde und meine Geschäfte rufen mich ab. Ich werde allein das noch anfügen, daß Sie, wenn es Ihnen beliebt, die Dinge, die Sie drucken lassen, mir zu senden, die Adresse Ihrer Briefe und Paquete folgendermaßen machen usw.

Ich kann den Brief nicht schließen, ohne Ihnen nochmals die Veröffentlichung Ihrer eigenen Betrachtungen ans Herz zu legen. Ich will nicht davon abstehen, Sie daran zu mahnen, bis Sie meinem Verlangen Genüge getan haben. Wenn Sie mir einige Kapitel daraus mitteilen würden, wie wollte ich Sie dafür lieben und mich als Ihnen verpflichtet betrachten.

Leben Sie recht wohl und behalten Sie mich lieb.

Ihr freundschaftlich ergebenster

Heinr. Oldenburg.

London, am 31. Juli 1663.

15. Brief.

Dr. Ludwig Mayer

mit herzlichen Grüßen

B. d^e Spinoza.

Bester Freund!

Die Vorrede, die Sie mir durch unsren Freund de Vries gesandt haben, erhalten Sie hier durch denselben zurück. Wie Sie sehen werden, habe ich nur wenig am Rand bemerkt, doch gibt es noch einiges wenige, daß ich für geratener hielt, Ihnen brieflich mitzuteilen.

Erstens nämlich möchte ich, daß Sie auf Seite 4, wo Sie den Leser in Kenntnis setzen, bei welcher Gelegenheit ich den ersten Teil verfaßt, ihm zu gleicher Zeit dort, oder wo Sie wollen, davon Kenntnis geben, daß ich diesen Teil in zwei Wochen verfaßt habe. Wenn das nämlich zum voraus bemerkt ist, wird niemand meinen, daß die Darstellung so klar sei, daß sich eine klarere Darlegung überhaupt nicht denken ließe, und man wird sich nicht an dem einen oder anderen dunklen Worte stoßen, das sich vielleicht hie und da findet.

Zweitens möchte ich, daß Sie darauf hinweisen, daß ich vieles auf andere Art beweise, wie Descartes es bewiesen hat, nicht um Descartes zu verbessern, sondern bloß um meine Anordnung besser einzuhalten und die Zahl der Axiome nicht so sehr zu vermehren, daß ich aus eben diesem Grunde vieles beweise, was Descartes hier ohne einen Beweis festgestellt hat, und daß ich anderes, was Descartes weggelassen, hinzufügen mußte.

Schließlich möchte ich Sie dringend bitten, teuerster Freund, daß Sie die Stelle gegen jenen Menschen, die Sie am Ende geschrieben haben, weglassen und völlig streichen. Ich habe viele Gründe, die mich zu dieser Bitte veranlassen, aber ich will Ihnen nur einen

angeben: ich möchte nämlich, daß alle sich leicht davon überzeugen können, daß die Veröffentlichung der Schrift allen zum Danke ist und daß Sie bei der Herausgabe des Büchleins allein von dem Wunsche geleitet werden, die Wahrheit zu verbreiten, daß Ihnen nichts mehr am Herzen liegt, als daß dieses Werkchen allen willkommen sein möge, und daß Sie die Menschen freundlich und gütig zum Studium der wahren Philosophie auffordern und das allgemeine Interesse im Auge haben. Das wird jeder gerne glauben, wenn er sieht, daß niemand verletzt wird und daß nichts vorgetragen wird, woran jemand Anstoß nehmen könnte. Wenn dann doch jener Mann oder ein anderer seinen böswilligen Sinn an den Tag legen will, dann können Sie sein Leben und seinen Charakter schildern und dürfen auf Beifall rechnen. Ich bitte Sie also, solange zu warten. Lassen Sie sich erbitten und glauben Sie, daß ich bin

in aller Ergebenheit

der Ihrige

B. de Spinoza.

Voorburg, am 3. August 1663.

Freund de Vries hatte versprochen, diesen Brief mitzunehmen; da er aber nicht weiß, wann er zurückkehren wird, sende ich ihn durch jemand anderen.

Zugleich damit schicke ich Ihnen einen Teil der Anmerkung zu Lehrs. 27, Teil 2, womit Seite 75 beginnt, damit Sie es dem Drucker übergeben und damit es neu gedruckt wird.

Was ich hier sende, muß notwendig neu gedruckt und der 14. oder 15. Regel hinzugefügt werden, wo es bequem eingeschaltet werden kann.

16. Brief.

An den hochgeehrten Herrn

B. d. S.

Heinrich Oldenburg.

Vortrefflichster Herr und sehr verehrter
Freund!

Kaum drei oder vier Tage sind vergangen, seitdem ich durch die gewöhnliche Post einen Brief an Sie aufgab. Darin erwähnte ich ein Büchlein des Herrn Boyle, das Ihnen zugehen sollte. Ich konnte damals nicht hoffen, so rasch einen Freund zu finden, der es Ihnen überbrächte. Ein solcher fand sich inzwischen rascher als ich gedacht hatte. Empfangen Sie also jetzt, was ich Ihnen damals nicht schicken konnte, zugleich mit dem ergebensten Gruße des Herrn Boyle, der jetzt wieder vom Lande in die Stadt zurückgekehrt ist. Er bittet Sie, die Vorrede zu seinen Versuchen über den Salpeter durchzusehen und Sie werden daraus das eigentliche Ziel erkennen, das er sich in diesem Werke gesetzt hatte. Er habe nämlich zeigen wollen, daß die wiederauflebende, besser begründete Philosophie ihre Sätze durch klare Experimente dartun und sie ohne scholastische Formen, Qualitäten und phantastische Elemente sehr gut erklären kann; keineswegs aber habe er sich vorgesetzt, die Natur des Salpeters zu lehren oder das zu widerlegen, was man über die Homogenität der Körper und ihre Unterschiede, soweit sie sich aus ihrer Gestalt und Bewegung usw. ergeben, sagen kann. Nur das habe er gemeint, daß die verschiedenen Zusammensetzungen der Körper ihre mannigfachen Unterschiede mit sich brächten, daß davon die große Verschiedenheit der Wirkungen ausginge und daß darum, solange die Auflösung bis zum ersten Grundstoff noch nicht erfolgt sei, die Philosophen und andre Leute mit Recht eine größere Heterogenität annähmen. Ich möchte nicht glauben, daß zwischen Ihnen und Herrn Boyle eine Meinungsverschiedenheit besteht.

Wenn Sie sagen, daß jeder Kalk, dessen Poren zu eng sind, um Salpetertheilchen aufzunehmen und dessen Wände weich sind, die Fähigkeit habe, die Bewegung der Salpetertheilchen zu hemmen, und damit den Salpeter selbst wiederherzustellen, so erwidert darauf Herr Boyle, daß der Salpetergeist, wenn man ihn mit andren Kalken mischt, sich mit diesen doch nicht zu wirklichem Salpeter verbindet.

In bezug auf Ihr Raisonnement gegen den leeren Raum sagt Boyle, er kenne es und habe es vorausgesehen, aber er bleibe dabei nicht stehen; er sagt, er werde an andrem Orte Gelegenheit haben, sich darüber zu äußern.

Er hat mich gebeten, Sie zu fragen, ob Sie ihm ein Beispiel beibringen können, daß zwei riechende Körper, zu einem verbunden, einen völlig geruchlosen Körper (nämlich Salpeter) bilden. Von der Art sagt er, seien die Teile des Salpeters, denn der Salpetergeist verbreite einen ganz abscheulichen Geruch und der feste Salpeter gebe keinen Geruch von sich.

Er bittet Sie ferner, reiflich zu erwägen, ob Ihr Vergleich zwischen Eis und Wasser und Salpeter und Salpetergeist zu recht besteht, da das ganze Eis sich vollständig in Wasser auflöst und das geruchlose Eis in Wasser zerfließen, geruchlos bleibt, wohingegen zwischen Salpetergeist und dem festen Salpetersalze unterschiedliche Eigenschaften sich finden, wie die gedruckte Abhandlung vollauf lehrt.

Dies und Ähnliches habe ich bei der Besprechung unsres Themas von dem geehrten Verfasser gehört. Ich bin sicher, daß ich es bei der Schwäche meines Gedächtnisses mehr in einem für ihn ungünstigen als günstigen Sinn wiederholt habe. Da Sie in der Hauptsache einer Meinung sind, will ich nicht weiter darauf eingehen. Lieber möchte ich Sie beide veranlassen, daß Sie Ihre Talente vereinigen, um die echte, gesunde Philosophie zu pflegen. Sie vor allem möchte ich ermahnen, daß Sie fortfahren, die Principien der Dinge mit der Schärfe Ihres mathematischen Geistes festzustellen, wie ich auch

meinen edlen Freund Boyle unablässig dränge, die Philosophie durch häufige und genaue Experimente und Beobachtungen zu befestigen und zu erleuchten.

Sie sehen, wertester Freund, was ich erstrebe, was ich zum Ziele habe. Ich weiß, daß unsre Philosophen in diesem Königreich sich ihrer Aufgabe zu experimentieren nie entziehen werden, und ich bin nicht weniger davon überzeugt, daß auch Sie sich Ihrer Aufgabe eifrig widmen werden, wie sehr auch das Philosophen- oder Theologenpack lärmern und schimpfen mag. Da ich Sie schon in verschiedenen früheren Briefen dazu ermahnt, will ich jetzt davon absehen, um Ihnen nicht langweilig zu werden. Darum nur bitte ich Sie noch, Sie möchten mir alles, was Sie schon dem Druck übergeben haben, mag es nun zur Erklärung Descartes' sein oder aus den eignen Schreinen Ihres Verstandes entnommen, so schnell als möglich durch Herrn Serrarius zuschicken. Sie werden mich um so mehr verbinden und bei sich bietender Gelegenheit werden Sie mich finden

als Ihren sehr ergebenen

Heinr. Oldenburg.

London, am 4. August 1663.

17. Brief.

An den hochgelahrten und wohlweisen Herrn
Peter Balling.

B. d. S.

Geliebter Freund!

Ihr letztes Schreiben, ich glaube vom 26. vergangenen Monats, ist mir richtig zu Händen gekommen. Es hat mich mit nicht geringer Trauer und Sorge erfüllt, wenn diese auch sehr gemil-

dert wurde durch den Gedanken an Ihre Klugheit und Charakterstärke, durch welche Sie gelernt haben, die Widerwärtigkeiten des Schicksals oder vielmehr des Wahnes zu verächteln, gerade zu der Zeit, da sie mit den stärksten Waffen auf Sie einstürmen. Gleichwohl nimmt meine Sorge von Tag zu Tag zu und darum bitte und beschwöre ich Sie bei meiner Freundschaft, geben Sie sich die Mühe, mir ausführlich zu schreiben.

Was die Vorzeichen betrifft, die Sie erwähnen, daß Sie von Ihrem Kind, als es noch gesund und kräftig war, gerade solches Schluchzen gehört haben, wie es von sich gab, als es krank war und bald darauf verschied, so möchte ich annehmen, daß es kein wirkliches Schluchzen gewesen ist, sondern nur in Ihrer Vorstellung. Sie sagen ja selbst, Sie hätten, wenn Sie sich erhoben und aufmerkten, es nicht mehr so deutlich gehört als vorher oder nachher, wenn Sie wieder in Schlaf versunken waren. Das zeigt doch, daß das Schluchzen nur in Ihrer Vorstellung war, die frei und ungebunden sich ein bestimmtes Schluchzen stärker und lebhafter vorstellen kann, als zur Zeit, wo Sie sich aufrichteten und Ihr Gehör auf einen bestimmten Punkt lenkten.

Was ich da sage, kann ich durch einen Vorfall, der mir in vergangenem Winter in Rhijnsburg begegnete, bestätigen und zugleich erklären. Als ich eines Morgens, da es schon zu tagen begann, aus schwerem Traume erwachte, blieben mir die Bilder, die ich im Traume gehabt hatte, so lebhaft vor Augen, als wären sie wirkliche Dinge und namentlich war es das Bild eines schwarzen und aussätzigen Brasilianers, den ich noch nie zuvor gesehen hatte. Dieses Bild verschwand zum größten Teil, wenn ich, um mich durch etwas anderes abzulenken, meine Augen auf ein Buch oder sonst etwas richtete. Wenn ich aber dann wieder die Augen von einem solchen Gegenstand abwandte und sie ohne Aufmerksamkeit auf irgendetwas richtete, dann erschien mir das Bild desselben Negers wieder mit der gleichen Lebhaftigkeit und so wiederholt, bis es mir allmählich aus dem Gesichte verschwand. Ich meine nun dasselbe, was

bei mir im inneren Gesichtssinn vorging, ist bei Ihnen im Gehörsinn vorgegangen. Da aber die Ursache in beiden Fällen sehr verschieden war, war Ihr Fall ein Vorzeichen, meiner aber nicht. Die Sache wird Ihnen klar werden aus dem, was ich Ihnen noch sagen will.

Die Wirkungen unsres Vorstellungsvermögens entstehen aus der Beschaffenheit des Körpers oder des Geistes. Um nicht zu ausführlich zu werden, will ich das für den Augenblick nur aus der Erfahrung beweisen. Wir sehen, daß Fieber und andre körperliche Störungen Delirien verursachen können, und daß Leute von dickem Blut sich nichts anderes vorstellen als Streit, Ärger, Todschlag und dergleichen. Wir sehen auch, daß das Vorstellungsvermögen einzig von der seelischen Verfassung bestimmt wird, weil es ja erfahrungsgemäß in allen Dingen auf der Spur des Verstandes schreitet und seine Bilder und Worte in der gleichen Ordnung verkettet und mit einander verknüpft, wie der Verstand seine Beweise, und zwar so sehr, daß man nahezu nichts verstehen kann, von dem nicht das Vorstellungsvermögen sich unmittelbar auch ein Bild macht. Da dem so ist, meine ich, können alle Wirkungen des Vorstellungsvermögens, die von äußeren Ursachen ausgehen, niemals Vorzeichen zukünftiger Dinge sein, weil ihre Ursachen nicht künftige Dinge in sich schließen. Dagegen können aber die Wirkungen des Vorstellungsvermögens oder die Vorstellungsbilder, die ihren Ursprung in der Geistesverfassung haben, sehr wohl Vorzeichen eines künftigen Ereignisses sein, weil der Geist etwas Zukünftiges verworren vorausahnen kann. Darum kann man sich das so bestimmt und so lebendig vorstellen, als ob dergleichen wirklich gegenwärtig wäre.

Ein Vater etwa (um ein Beispiel zu nehmen, das Ihrem Fall entspricht) liebt seinen Sohn so sehr, daß er und sein geliebter Sohn sozusagen ein und dieselbe Person sind. Nun muß es (nach dem, was ich Ihnen bei einer anderen Gelegenheit bewiesen habe) notwendigerweise im Denken eine Idee geben von den Affektionen des Wesens des Sohnes und was aus ihnen folgt.

Weil nun der Vater wegen seiner Vereinigung mit dem Sohne ein Teil eben dieses Sohnes ist, so muß notwendig auch die Seele des Vaters teilhaben an dem ideellen Wesen des Sohnes und an dessen Affektionen und was daraus folgt, wie ich anderorts ausführlicher bewiesen habe. Ferner, da die Seele des Vaters ideell teilhat an dem, was aus dem Wesen des Sohnes folgt, so kann er wie gesagt zuweilen etwas von dem, was das Wesen des Sohnes betrifft, sich so lebhaft vorstellen, als ob es ihm gegenwärtig wäre, wenn nämlich folgende Bedingungen gegeben sind: 1. wenn das Ereignis, das den Sohn im Laufe seines Lebens trifft, bedeutungsvoll ist, 2. wenn es derart ist, daß man es leicht sich vorstellen kann, 3. wenn die Zeit in der es eintreten soll, nicht sehr fern ist, und 4. endlich wenn der Körper in guter Verfassung ist, nicht nur hinsichtlich der Gesundheit, sondern auch wenn er frei ist und ledig aller Sorgen und Mühen, die von außen her die Sinne verwirren. Dazu kann noch helfen, daß wir an solche Dinge denken, die gewöhnlich derartige Ideen auslösen. Wenn wir beispielsweise bei einem Gespräch mit dem oder jenem ein Schluchzen hören, so wird uns in der Regel dasselbe Schluchzen, das wir mit unsren Ohren vernahmen, wieder ins Gedächtnis kommen, wenn wir wieder an diesen Mann denken, gerade so wie damals, als wir mit ihm sprachen.

Das ist, geliebter Freund, meine Meinung über Ihre Frage. Ich habe mich allerdings sehr kurz gefaßt, habe mir aber Mühe gegeben, Ihnen Stoff zu liefern, damit Sie mir bei der ersten Gelegenheit wieder schreiben, usw.

Voorburg, am 20. Juli 1664.

18. Brief.

An den hochgeehrten Herrn

B. d. S.

Willem van Blyenbergh.

Geehrter Herr und unbekannter Freund!

Schon öfters habe ich Ihre, neulich mit einem Anhang herausgegebene Abhandlung aufmerksam durchgelesen. Es wird mir mehr anstehen, anderen Leuten als gerade Ihnen von der großen Gründlichkeit zu sprechen, die ich darin gefunden, und von dem Genuß, den ich davon gehabt. Das aber kann ich Ihnen nicht verschweigen, daß sie mir um so mehr gefällt, je öfter ich sie mit Aufmerksamkeit durchgehe und daß ich beständig noch etwas finde, was ich zuvor noch nicht bemerkt. Ich will jedoch (um nicht als Schmeichler in diesem Briefe zu erscheinen) den Autor der Abhandlung nicht zu sehr bewundern: ich weiß, daß die Götter nur der Arbeit alles gewähren. Damit ich Sie aber nicht zu lange in Verwunderung lasse, wer es denn ist und wie es kommt, daß ein Ihnen Unbekannter sich eine solche Freiheit nimmt, Ihnen zu schreiben, so will ich Ihnen sagen: es ist einer, der von dem Verlangen nach lauterer Wahrheit getrieben, in diesem kurzen und vergänglichen Leben Fuß fassen möchte im Gebiet der Wissenschaft, soweit es unser Menscheng Geist eben zuläßt; ein Mann, der kein anderes Ziel sich gesetzt hat zur Erforschung der Wahrheit, als die Wahrheit selbst; der durch die Wissenschaft weder Ehren noch Reichtümer, sondern die reine Wahrheit und die Ruhe als Wirkung der Wahrheit zu erwerben trachtet, und der von allen Wahrheiten und Wissenschaften am meisten an den metaphysischen Gefallen hat, wenn nicht an allen, so doch an einem Teile derselben, und der seine ganze Lebensfreude darin sucht, daß er seine Mußstunden und was er an Zeit erübrigen kann, darauf verwendet. Aber nicht jeder ist so glücklich und wen-

det so viel Fleiß daran, wie Sie nach meiner Überzeugung angewandt haben, und darum gelangt nicht jeder zu der Stufe der Vollkommenheit, zu der Sie, wie ich aus Ihrer Arbeit ersehe, bereits gelangt sind. Mit einem Worte es ist ein Mann, den Sie näher kennen lernen können, wenn Sie ihn sich sehr verbinden möchten, indem Sie seine stockenden Gedanken ans Licht bringen und ihnen die Bahn frei machen.

Doch ich komme auf Ihre Abhandlung zurück. Wie ich darin vieles gefunden habe, das meinem Geschmack außerordentlich zusagte, so habe ich auch einiges Schwerverdauliche getroffen, was ich Ihnen als ein Unbekannter nicht gut entgegenhalten darf, um so mehr, als ich nicht weiß, ob es Ihnen angenehm oder unangenehm wäre. Das ist der Grund, warum ich dies vorausschicke und anfrage, wenn Sie an diesen Winterabenden etwas Zeit und Lust haben, mir gefälligst auf die Schwierigkeiten, die ich in Ihrem Buche noch finde, zu antworten, ob ich da Ihnen einige davon übermitteln darf, jedoch nur unter der Bedingung und mit der dringenden Bitte, daß ich Sie nicht von einer nötigeren und Ihnen angenehmeren Sache abhalte, denn ich wünsche nichts sehnlicher als gemäß dem Versprechen in Ihrem Buche eine eingehende Erläuterung und Darlegung Ihrer Ansichten. Ich hätte das, was ich endlich der Feder anvertraue, Ihnen mündlich mitgeteilt, indem ich Sie persönlich begrüßt hätte; aber mir war anfangs Ihr Aufenthalt unbekannt, dann hielt mich eine ansteckende Krankheit und schließlich mein Geschäft ab und so habe ich es immer von einer Zeit auf die andere verschoben.

Damit aber dieser Brief nicht ganz inhaltlos ist, und weil ich zugleich die Hoffnung hege, es werde Ihnen angenehm sein, will ich Ihnen nur eine Frage vorlegen. Sie behaupten an verschiedenen Stellen, sowohl in den „Principien“ wie in den „Metaphysischen Gedanken“, entweder als eigene Meinung oder als Erklärung des Herrn Descartes, dessen Philosophie Sie lehren, daß Erschaffen und Erhalten eines und dasselbe sei (was denen, die ihre Gedanken darauf gerichtet haben,

so klar ist, daß es ihnen geradezu als Grundbegriff erscheint), und daß Gott nicht bloß die Substanzen, sondern auch die Bewegung in den Substanzen geschaffen habe, d. h., daß Gott nicht allein die Substanzen, durch fortwährende Schöpfung, in ihrem Zustand, sondern daß er auch ihre Bewegung und ihr Streben erhält. Gott z. B. bewirkt nicht nur, daß die Seele durch Gottes unmittelbares Wollen und Wirken (es ist ja gleich, wie man es nennt) fort dauert und in ihrem Zustand beharrt; vielmehr ist er auch Ursache, daß sie sich in solcher Weise zur Bewegung der Seele verhält, d. h. so wie die beständige Schöpfung Gottes bewirkt, daß die Dinge fort dauern, so erfolgt auch das Streben oder die Bewegung der Dinge durch dieselbe Ursache in den Dingen, weil es außer Gott keine Ursache der Bewegung gibt. Es folgt also, daß Gott nicht nur die Ursache der Seelensubstanz ist, sondern auch die Ursache eines jeden Strebens oder jeder Bewegung der Seele, die wir Willen nennen, wie Sie an verschiedenen Stellen behaupten. Aus dieser Behauptung scheint notwendig zu folgen, entweder daß es in der Bewegung oder im Willen der Seele nichts Böses gibt oder daß Gott selbst nur mittelbar jenes Böse bewirkt. Denn auch jenes sogenannte Böse geschieht durch die Seele und folglich durch eine derartige unmittelbare Beeinflussung und Mitwirkung Gottes. Beispielsweise will Adams Seele von der verbotenen Frucht essen. Das bedeutet also nach dem oben Gesagten nicht bloß, daß Adams Wille das auf Gottes Einfluß hin will, sondern auch, wie sich gleich zeigen wird, daß er es so will; demgemäß ist jene dem Adam verbotene Handlung, insofern Gott nicht nur seinen Willen bewegte, sondern auch indem er ihm gerade diese Richtung gab, entweder an sich nicht böse, oder Gott selbst bewirkt anscheinend das, was wir böse nennen. Weder Sie noch Herr Descartes scheinen diese Sache zu lösen, indem Sie sagen, das Böse sei ein Nicht-Seiendes, bei dem Gott nicht mitwirkt; denn woher kam der Wille zum Essen oder der Wille der Teufel zur Überhebung. Denn da der Wille (wie Sie richtig bemerken)

nichts von der Seele selbst Verschiedenes ist, sondern diese oder jene Bewegung, dieses oder jenes Streben der Seele, so wird sowohl zu dieser wie zu jener Bewegung die Mitwirkung Gottes nötig sein. Nun ist aber Gottes Mitwirkung, wie ich aus Ihren Schriften ersehe, nichts anderes als die Bestimmung einer Sache durch seinen Willen in dieser oder jener Weise. Daraus folgt also, daß Gott in gleicher Weise beim bösen Willen, sofern er böse ist, als beim guten, sofern er gut ist, mitwirkt, d. h. den Willen bestimmt. Denn der Wille Gottes, der die absolute Ursache von allem Existierenden ist, sowohl der Substanz als dem Streben nach, scheint auch die erste Ursache des bösen Willens zu sein, sofern er böse ist. Ferner gibt es in uns keine Willensbestimmung, ohne daß Gott sie von Ewigkeit gekannt hätte; denn sonst schrieben wir Gott eine Unvollkommenheit zu. Wie aber hätte sie Gott anders gekannt als nach seinen Ratschlüssen? Also sind seine Ratschlüsse die Ursache unserer Willensbestimmungen; und damit scheint wieder zu folgen, daß der böse Wille entweder nichts Böses ist, oder, daß Gott die unmittelbare Ursache dieses Bösen ist. Jene Unterscheidung der Theologen vom Unterschied zwischen der Tat und dem der Tat anhaftenden Bösen kann hier nicht statt haben; denn Gott hat sowohl die Tat als auch die Art und Weise der Tat beschlossen, d. h. Gott hat nicht allein beschlossen, daß Adam esse, sondern auch daß er notwendig dem Verbot entgegen esse. Daraus scheint dann wieder zu folgen, entweder daß das Essen des Adam entgegen der Vorschrift nichts Böses ist, oder daß Gott selbst es bewirkt.

Dies ist es, werter Herr, was ich vor der Hand in Ihrer Abhandlung nicht verstehen kann: denn die Gegensätze auf beiden Seiten anzunehmen, ist schwer. Von Ihrem scharfsinnigen Urteil und Ihrer Unermüdlichkeit erwarte ich aber eine Antwort, die mich zufrieden stellt, und ich hoffe in der Zukunft Ihnen zu zeigen, wie sehr ich mich Ihnen deshalb verpflichtet fühle. Seien Sie fest überzeugt, werter Herr, daß ich nur aus Liebe zur Wahrheit dies frage: ich bin uninteressiert, ein freier

Mann, an keinen Beruf gebunden, ernähre mich mit redlichem Handel und verwende die Zeit, die mir übrig bleibt, zu solchen Dingen. Ich bitte Sie ergebenst, meine Beschwerden nicht übel aufzunehmen, und wenn Sie Lust haben, darauf zu antworten, was mein brennendster Wunsch ist, so schreiben Sie bitte an W. v. B. usw.

Inzwischen bin und verbleibe ich, mein Herr

Ihr dienstwilliger Diener

Will. van Blyenbergh.

Dordrecht, am 12. Dezember 1664.

19. Brief.

An den hochgelahrten und wohlweisen Herrn

Willem van Blyenbergh.

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Unbekannter Freund!

Ihren Brief vom 12., beigelegt einem andren vom 24. Dezember, habe ich erst am 26. ds. Ms., während ich zu Schiedam war, empfangen. Ich habe daraus Ihre große Liebe zur Wahrheit ersehen, und daß diese allein das Ziel all Ihres Strebens ist. Dies hat mich, der ich auch nichts anderes im Auge habe, bewogen, nicht nur Ihnen Ihre Bitte völlig zuzugestehen, auf die Fragen, die Sie mir jetzt senden und in Zukunft senden werden, nach Vermögen zu antworten, sondern auch meinerseits alles zu tun, was zu näherer Kenntnis und aufrichtiger Freundschaft beitragen kann. Denn unter allen Dingen, die nicht in meiner Macht stehen, schätze ich nichts höher als die Ehre, mit Leuten, die aufrichtig die Wahrheit lieben,

in ein freundschaftliches Verhältnis zu treten; denn ich glaube, daß wir auf der Welt nichts, das außerhalb unsrer Macht steht, ruhiger lieben können als solche Menschen. Denn es ist ja unmöglich, die Liebe, die diese zu einander empfinden, aufzulösen, weil sie begründet ist auf der Liebe, die jeder zur Kenntnis der Wahrheit hat, gerade so unmöglich wie der Wahrheit nicht anzuhängen, nachdem man sich einmal ihr angeschlossen. Dabei ist sie die größte und angenehmste, die es bei Dingen, die nicht in unsrer Macht stehen, geben kann; denn kein Ding außer der Wahrheit kann verschiedene Sinne und Gemüter zugleich vereinigen. Ich schweige von dem überaus großen Nutzen, der daraus folgt, um Sie nicht länger mit Dingen aufzuhalten, die Sie ohne Zweifel selbst wissen. Ich habe es bisher nur getan, um besser zu zeigen, wie angenehm es mir ist und in Zukunft sein wird, wenn ich Gelegenheit erhalte, Ihnen meine Dienstbereitschaft zu erweisen.

Um nun die gegenwärtige Gelegenheit zu ergreifen, will ich zur Sache kommen und auf Ihre Frage antworten. Diese dreht sich darum, daß sowohl aus Gottes Vorsehung, die von seinem Willen nicht verschieden ist, als aus Gottes Mitwirkung und der beständigen Erschaffung der Dinge klar sich zu ergeben scheint, daß es entweder keine Sünden und kein Böses gibt, oder daß Gott die Sünden und das Böse bewirkt. Sie erklären aber nicht, was Sie unter dem Bösen verstehen, und so viel man aus dem Beispiel von dem bestimmten Willen Adams ersehen kann, scheinen Sie unter dem Bösen den Willen selbst zu verstehen, sofern er in solcher Weise bestimmt gefaßt wird, oder sofern er dem Gebote Gottes widerstreitet, und deshalb sagen Sie (und ich würde Ihnen beistimmen, wenn sich die Sache so verhielte), es sei ein großer Unsinn, eines von beiden zu behaupten: nämlich das Gott selbst die Dinge, die seinem Willen zuwider laufen, verursache, oder daß diese Dinge gut seien, obwohl sie dem Willen Gottes widerstreiten. Was mich angeht, so kann ich nicht zugeben, daß Sünde und Böses etwas Positives sind, geschweige denn, daß

etwas gegen den Willen Gottes sei oder geschehe. Im Gegenteil ich bestreite nicht nur, daß die Sünde etwas Positives ist, sondern ich behaupte sogar, daß wir nur uneigentlich, nach menschlicher Redeweise sagen können, wir sündigen gegen Gott, genau so wie wenn wir sagen, die Menschen beleidigen Gott.

Denn was das erste angeht, so wissen wir, daß alles, was ist, an sich betrachtet, ohne Beziehung auf ein anderes, Vollkommenheit in sich schließt, die bei jeder Sache gerade so weit geht, wie ihr Wesen selbst; denn das Wesen ist ja gar nichts anderes. Ich nehme beispielsweise den Entschluß oder den bestimmten Willen des Adam, von der verbotenen Frucht zu essen. Dieser Beschluß oder dieser bestimmte Wille für sich allein betrachtet, schließt so viel Vollkommenheit in sich, wie er Realität ausdrückt. Das kann man daraus erkennen, daß wir bei den Dingen nur dann Unvollkommenheit wahrnehmen können, wenn wir andre Dinge ins Auge fassen, die mehr Realität haben. Deshalb können wir in dem Entschlusse Adams, solange wir ihn an sich betrachten und ihn nicht mit etwas Vollkommenerem, einen vollkommeneren Zustand Zeigendem vergleichen, keine Unvollkommenheit finden; ja man kann ihn sogar mit unendlich vielen andren Dingen vergleichen, die im Hinblick auf ihn weit unvollkommener sind, wie Steine, Baumstämme usw. Das gibt tatsächlich auch jeder zu, denn man betrachtet alles mögliche, was man bei den Menschen verabscheut und mit Widerwillen sieht, bei den Tieren mit Bewunderung, wie beispielsweise die Kriege der Bienen oder die Eifersucht der Tauben usw., die man bei den Menschen verachtet, und trotzdem hält man die Tiere deshalb für vollkommener. Da dem so ist, so folgt klar daraus, daß die Sünden, da sie nur Unvollkommenheit anzeigen, nicht in etwas bestehen können, was eine Realität ausdrückt, wie Adams Entschluß und seine Ausführung.

Überdies kann man auch nicht sagen, daß Adams Wille mit dem Gesetze Gottes in Widerstreit und daher böse sei, weil es Gott mißfiele. Denn abgesehen

davon, daß es eine große Unvollkommenheit bei Gott ausmachen würde, wenn etwas gegen seinen Willen geschähe oder wenn er etwas wünschte und es nicht erlangen könnte oder wenn seine Natur so bestimmt wäre, daß er geradeso wie die Geschöpfe für eines Sympathie, für ein anderes Antipathie hätte, abgesehen davon würde es auch der Natur des göttlichen Willens widerstreiten. Denn weil dieser von seinem Verstande nicht verschieden ist, so ist es ebenso unmöglich, daß etwas gegen seinen Willen wie daß es gegen seinen Verstand geschähe, d. h. was gegen seinen Willen geschähe, müßte von solcher Natur sein, daß es auch seinem Verstand widerstritte, wie ein rundes Viereck. Da nun also der Wille und Entschluß Adams an sich betrachtet, weder böse noch eigentlich gesprochen dem Willen Gottes entgegen war, so folgt, daß Gott die Ursache davon sein konnte, ja nach dem von Ihnen bemerkten Grunde sein mußte. Allerdings nicht sofern er böse war; denn das Böse, das darin lag, war ja nur das Beraubtsein eines vollkommeneren Zustandes, den Adam wegen jener Handlung verlieren mußte, und es ist gewiß, daß das Beraubtsein nichts Positives ist und man es nur in Hinblick auf unsren, nicht aber auf den Verstand Gottes so nennt. Das kommt aber daher, weil wir alles einzelne von derselben Gattung, alles das z. B., was äußerlich Menschengestalt hat, durch eine und dieselbe Definition ausdrücken und demgemäß meinen, alles das sei gleich geeignet zur höchsten Vollkommenheit, die wir aus einer derartigen Definition ableiten können. Wenn wir aber eines finden, dessen Werke jener Vollkommenheit widerstreiten, dann meinen wir, daß es dieser Vollkommenheit beraubt sei und von seiner Natur abirre, was wir nicht tun würden, wenn wir es nicht auf eine derartige Definition bezögen und ihm eine solche Natur zudächten. Weil aber Gott die Dinge weder abstrakt kennt, noch derartige allgemeine Definitionen bildet, noch den Dingen mehr Realität beilegt als ihnen der göttliche Verstand und die göttliche Macht beilegt und tatsächlich verliehen hat, so folgt augenscheinlich, daß von jenem

Beraubtsein nur im Hinblick auf unsren Verstand aber nicht im Hinblick auf den Verstand Gottes die Rede sein kann.

Hiermit ist meines Erachtens die Frage vollkommen gelöst. Um aber den Weg frei zu machen und jeden Anstoß zu beseitigen, muß ich noch auf die beiden folgenden Fragen antworten: 1. warum die Schrift sagt, Gott verlange, daß die Gottlosen sich bekehren und auch warum es Adam verboten war, von dem Baume zu essen, während er doch das Gegenteil beschlossen hatte; 2. daß aus meinen Worten zu folgen scheint, die Gottlosen mit ihrer Hoffart, ihrer Habsucht, ihrer Verzweiflung dienen Gott gerade so, wie die Frommen mit ihrem Edelmuth, ihrer Geduld, ihrer Liebe usw., weil sie ebenfalls Gottes Willen zur Ausführung bringen.

Um auf das erste zu antworten, sage ich, daß die Schrift, weil sie vornehmlich dem gemeinen Volke dient und ihm entspricht, fortwährend in menschlicher Weise redet: denn das Volk ist nicht imstande, erhabene Dinge zu verstehen. Darum glaube ich, daß alles, was Gott den Propheten offenbart hat, als zur Seligkeit notwendig, in der Art von Gesetzen geschrieben ist, und darum haben die Propheten eine ganze Parabel gedichtet. Zuerst haben sie Gott, weil er die Mittel zur Seligkeit und zum Verderben geoffenbart hatte, deren Ursache er war, als einen König und Gesetzgeber dargestellt, die Mittel, die nur Ursachen sind, Gesetze genannt und in der Art von Gesetzen geschrieben, Seligkeit und Verderben, die nur die Wirkungen sind, die notwendig aus den Mitteln folgen, als Lohn und Strafe hingestellt. Mehr nach dieser Parabel als nach der Wahrheit haben sie alle ihre Worte gebildet und Gott durchgehends als einen Menschen dargestellt, bald zornig, bald barmherzig, bald nach dem ihm Zukommenden verlangend, bald von Eifersucht und Argwohn befangen, ja selbst vom Teufel betrogen. Darum brauchen sich die Philosophen und mit ihnen alle, die über dem Gesetze stehen, d. h. die der Tugend nicht als einem Gesetz, sondern aus Liebe, weil sie das beste ist, folgen, alle diese brauchen sich an solche Worte durchaus nicht zu kehren.

Das Verbot an Adam bestand also allein darin, daß Gott dem Adam offenbarte, daß das Essen von dem Baum den Tod verursache, gerade so wie er auch uns durch den natürlichen Verstand offenbart, daß das Gift für uns tödlich ist. Wenn Sie aber fragen, zu welchem Zwecke er ihm das offenbarte, so gebe ich zur Antwort: um ihn so vollkommener in der Erkenntnis zu machen. Gott also zu fragen, warum er ihm nicht gleich einen vollkommeneren Willen gegeben hatte, wäre gerade so ungereimt als ihn zu fragen, warum er dem Kreis nicht all die Eigenschaften der Kugel gegeben hat, wie aus dem oben Gesagten klärlich folgt und wie ich auch in der Anmerkung zu Lehrsatz 15 des ersten Theiles der Cartesianischen Principien gezeigt habe.

Was die zweite Schwierigkeit angeht, so ist es wohl wahr, daß die Gottlosen Gottes Willen in ihrer Weise zum Ausdruck bringen; gleichwohl sind sie darum nicht mit den Frommen zu vergleichen. Denn je mehr ein Ding Vollkommenheit besitzt, desto mehr nimmt es Theil an der Gottheit und desto mehr drückt es Gottes Vollkommenheit aus. Da also die Frommen unvergleichlich mehr Vollkommenheit besitzen als die Gottlosen, so ist ihre Tugend mit derjenigen der Gottlosen nicht zu vergleichen, weil eben die Gottlosen der göttlichen Liebe entbehren, die aus der Erkenntnis Gottes entspringt und wodurch wir allein nach unsrem menschlichen Verstande Gottes Diener heißen. Ja, weil sie Gott nicht kennen, sind sie nichts andres als ein Werkzeug in der Hand des Meisters, das unwissend dient und in seinem Dienste aufgebraucht wird, während hingegen die Frommen bewußt dienen und im Dienste vollkommener werden.

Dies ist alles, mein Herr, was ich anzuführen weiß, um Ihnen auf Ihre Frage zu antworten. Ich habe keinen größeren Wunsch, als Sie zufrieden zu stellen. Wenn Sie aber noch eine Schwierigkeit finden, so bitte ich, sie mich wissen zu lassen, damit ich sehen kann, ob es mir möglich ist, sie Ihnen zu benehmen. Sie brauchen sich Ihrerseits nicht zu scheuen; solange Sie sich noch nicht zufrieden gestellt glauben, möchte ich sehr gerne

die Gründe davon wissen, damit endlich die Wahrheit ans Licht kommt. Ich würde sehr gerne in der Sprache schreiben, in der ich erzogen bin; ich würde dann vielleicht meine Gedanken besser zum Ausdruck bringen können, doch Sie wollen damit vorlieb nehmen und selbst die Fehler verbessern und mich halten für

Ihren ergebenen Freund und Diener

B. de Spinoza.

Auf der Lange Bogart, am 5. Januar 1665.

Ich werde auf dieser Boogart noch drei oder vier Wochen bleiben, und dann habe ich vor, wieder nach Voorburgh zu gehen. Ich denke, daß ich vorher von Ihnen Antwort erhalten werde. Wenn es Ihnen die Geschäfte nicht erlauben, so wollen Sie mir nach Voorburgh schreiben, mit der Adresse: zu bestellen in der Kirchgasse im Hause von Meister Daniel Tydeman, Maler.

20. Brief.

An den hochgeehrten Herrn

B. d. S.

Willem van Blyenbergh.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Mein Herr und werter Freund!

Sobald ich Ihren Brief erhalten und flüchtig durchgelesen hatte, war ich gewillt, nicht nur sogleich zu antworten, sondern auch vieles darin zu verwerfen. Je mehr ich mich aber mit ihm beschäftigte, desto weniger fand ich Stoff zu Einwänden, und so groß mein Verlangen war, ihn zu lesen, so groß war mein Vergnügen beim Lesen. Bevor ich aber mit meiner Bitte komme, mir einige Schwierigkeiten zu lösen, müssen Sie zuvörderst wissen, daß ich zwei Hauptregeln habe, nach

denen ich mich beim Philosophieren stets richte. Die erste Regel ist der klare und deutliche Begriff meines Verstandes, die zweite ist das offenbarte Wort Gottes oder der Wille Gottes. Vermöge der ersten suche ich ein Freund der Wahrheit, vermöge beider aber ein christlicher Philosoph zu sein. Wenn es mir einmal nach langer Prüfung begegnet, daß meine natürliche Erkenntnis mit diesem Wort in Widerstreit oder in nicht völliger Übereinstimmung scheint, so hat das Wort bei mir so viel Autorität, daß mir eher die Begriffe, die ich mir als klar vorstelle, verdächtig werden, als daß ich sie über und gegen die Wahrheit setze, die mir, wie ich glaube, in jenem Buche vorgeschrieben ist. Natürlich, denn ich will ja fest glauben, daß jenes Wort Gottes Wort ist, d. h. daß es von dem höchsten und vollkommensten Gott gekommen ist, der mehr Vollkommenheiten in sich schließt, als ich begreifen kann, und der vielleicht von sich selbst und seinen Werken mehr Vollkommenheiten verkünden wollte, als ich mit meinem beschränkten Verstande heute, heute sage ich, begreifen kann. Denn es wäre ja möglich, daß ich mich selber durch meine Taten größerer Vollkommenheiten beraubt habe, und darum könnte ich, wenn ich vielleicht mit dieser Vollkommenheit begabt wäre, deren ich mich durch meine eigenen Handlungen beraubt habe, es begreifen, daß alles, was in jenem Worte uns dargelegt und gelehrt wird, mit den vernünftigsten Begriffen meines Geistes ganz im Einklang ist. Weil ich mir aber selbst verdächtig bin, ob ich nicht durch einen fortwährenden Irrtum mich eines besseren Zustandes beraubt habe und, wie Sie Princ., Teil 1, Lehrs. 15 sagen, unsre Erkenntnis bei all ihrer Klarheit doch noch Unvollkommenheit in sich schließt, so wende ich mich lieber auch ohne Grund zu jenem Worte, auf das Fundament bauend, daß es ja von dem Allervollkommensten ausgegangen ist (denn das setze ich ja voraus, weil der Beweis dafür hier nicht am Platze ist oder zu lang sein würde) und deshalb von mir geglaubt werden muß. Wenn ich nun bloß nach Maßgabe meiner ersten Regel mit Ausschluß der zweiten, als ob

ich sie nicht hätte oder als ob sie nicht existierte, über Ihren Brief urteilen würde, so müßte ich vieles zugeben, wie ich auch zugebe, und müßte Ihre subtilen Begriffe bewundern. Die zweite Regel aber zwingt mir eine vollständig abweichende Meinung auf. Doch will ich Ihre Begriffe, soweit es im Rahmen eines Briefes angeht, nach Maßgabe der einen und der anderen Regel etwas eingehender prüfen.

Zuerst hatte ich nach der zuerst aufgestellten Regel gefragt: weil doch nach Ihrer Annahme Schaffen und Erhalten identisch sind und weil Gott nicht nur die Dinge, sondern auch ihre Bewegungen und Weisen in ihrem Zustande verharren läßt, d. h. bei ihnen mitwirkt, ob daraus nicht anscheinend folgt, daß es kein Böses gibt oder daß Gott selbst das Böse bewirkt. Dabei stütze ich mich auf die Regel, daß nichts gegen Gottes Willen geschehen kann, andernfalls würde Gott eine Unvollkommenheit in sich schließen oder die Dinge, die Gott bewirkt (worunter anscheinend auch die Dinge begriffen wären, die wir böse nennen), müßten böse sein. Weil aber auch das einen Widerspruch in sich schließt, und ich mich, ich mochte ihn wenden wie ich wollte, von dem Widerspruch nicht freimachen konnte, so wandte ich mich an Sie als den besten Ausleger Ihrer Gedanken. In Ihrer Antwort sagen Sie, daß Sie auf Ihrer ersten Meinung bestehen, daß nämlich nichts gegen Gottes Willen geschehe oder geschehen könne. Da aber diese Schwierigkeit eine Antwort verlangte, ob nicht Gott demnach etwas Böses tue, so bestreiten Sie, daß „die Sünde etwas Positives sei“ und fügen hinzu, „man könne nur ganz uneigentlich sagen, daß wir gegen Gott sündigten“ und im Anhang, Teil 1, Kap. 6 sagen Sie: „Es gebe kein absolut Böses, wie an sich offenbar ist; denn was existiert, schließt an sich betrachtet und ohne Beziehung auf etwas anderes Vollkommenheit in sich, die immer in jeder Sache soweit geht, als das Wesen der Sache selbst geht, und deshalb folgt ganz augenscheinlich, daß die Sünden, weil sie nur Unvollkommenheit anzeigen, nicht in etwas bestehen können, das Wesen ausdrückt.“

Wenn Sünde, Böses, Irrtum oder wie man es nennen will, nichts weiter ist als Verlieren oder Beraubtwerden eines vollkommeneren Zustandes, so scheint allerdings zu folgen, daß das Existieren nichts Böses, keine Unvollkommenheit ist, sondern daß irgendetwas Böses nur in einer existierenden Sache entstehen kann. Denn etwas Vollkommenes wird durch eine gerade so vollkommene Handlung doch nicht eines vollkommeneren Zustandes beraubt werden, sondern nur dadurch, daß wir uns zu etwas Unvollkommenerem wenden, weil wir die uns beschiedenen Kräfte mißbrauchen. Sie nennen das anscheinend „nicht böse, sondern weniger gut, weil die Dinge an sich betrachtet, Vollkommenheit in sich schließen, ferner auch, weil den Dingen nach Ihrer Meinung nicht mehr Wesen zukommt, als der göttliche Verstand und die göttliche Macht ihnen zuerteilt und tatsächlich überträgt; und weil sie deshalb nicht mehr Dasein in ihren Handlungen zeigen können, als sie Wesen empfangen haben.“ Denn wenn ich nicht mehr und nicht weniger Wirkungen auslösen kann, als ich Wesen empfangen habe, dann kann ich mir auch nicht vorstellen, wie ich eines vollkommeneren Zustands beraubt werde. Denn wenn nichts gegen Gottes Willen geschieht und wenn nur soviel geschieht, als Wesen übertragen ist, wie kann da das Böse, das Sie nur ein Beraubtsein des besseren Zustandes nennen, gedacht werden? Wie ist jemand imstande, durch eine so festgesetzte und abhängige Handlung den vollkommeneren Zustand zu verlieren? Ich bin daher, überzeugt, daß Euer Edeln eines von beiden annehmen müssen, entweder daß es ein Böses gibt oder daß es andernfalls kein Beraubtsein eines besseren Zustandes geben kann. Denn daß es kein Böses gibt und daß man eines besseren Zustandes verlustig geht, scheint mir ein Widerspruch.

Sie werden dagegen sagen, durch die Beraubung des vollkommeneren Zustands fallen wir zwar ins weniger Gute, aber nicht ins absolut Böse zurück. Sie haben mich aber gelehrt (Anhang, Teil 1, Kap. 3), daß man nicht um Worte streiten solle. Darum will ich gar nicht

darum streiten, ob das absolut heißen muß oder nicht, sondern nur, ob der Fall von einem besseren Zustand in einen schlechteren bei uns mit Recht schlechterer Zustand oder böser Zustand heißt und heißen muß. Aber Sie werden einwenden, daß jener böse Zustand noch viel Gutes enthalte. Ich frage dagegen, ob nicht der Mensch, der durch seine Unklugheit Ursache war, daß er seinen vollkommeneren Zustand verlor und folglich nun geringer ist als zuvor, ob der nicht böse heißen kann?

Um aber der obigen Schlußfolgerung wegen der daraus sich ergebenden Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, behaupten Sie „es gebe zwar ein Böses und es sei in Adam gewesen, aber es sei nichts Positives und es heiße nur so in Beziehung auf unsren Verstand, nicht in Beziehung auf den Verstand Gottes, und es sei in Beziehung auf uns Beraubung (aber nur soweit wir uns dadurch selbst der besten Freiheit, die auf unsre Natur Bezug hat und in unsrer Macht steht, berauben), in Beziehung auf Gott aber Verneinung.“ Hier wollen wir aber untersuchen, ob das, was Sie böse nennen, sofern es nämlich in Beziehung auf uns böse wäre, wirklich nicht böse ist, sodann ob das Böse, in Ihrem Sinne verstanden, in Beziehung auf Gott nur Verneinung heißen muß.

Auf das erste habe ich wohl schon oben einigermaßen geantwortet. Ich gebe wohl zu, daß meine geringere Vollkommenheit im Vergleich zu einem anderen bei mir nichts Böses ausmachen kann, weil ich ja keinen besseren Zustand vom Schöpfer verlangen kann, und weil das bewirkt, daß mein Zustand gradweise verschieden ist. Aber ich werde deshalb doch nicht zugeben und einräumen können, daß ich, wenn ich unvollkommener bin, als ich vordem war und diese Unvollkommenheit durch eigne Schuld mir zugezogen habe, darum nicht soviel böser sei. Wenn ich, meine ich, mich selbst betrachte, bevor ich je in die Unvollkommenheit verfallen bin und wenn ich mich dann mit anderen Menschen von größerer Vollkommenheit vergleiche, so wird

jene geringere Vollkommenheit nichts Böses, sondern nur ein gradweise minder Gutes sein. Wenn ich mich aber, nachdem ich aus dem vollkommenen Zustand herausgetreten und seiner durch eignen Unverstand verlustig gegangen bin, mit jener meiner ersten Gestalt vergleiche, in der ich aus der Hand meines Schöpfers in größerer Vollkommenheit hervorgegangen bin, dann weiß ich natürlich, daß ich schlechter bin als vorher. Denn nicht der Schöpfer, sondern ich selbst habe mich dahin gebracht, denn meine Kräfte reichten ja, wie Sie selbst zugeben, aus, mich vor dem Irrtum zu bewahren.

Nun zum zweiten Punkt, ob das Böse, nach Ihrer Ansicht also die Beraubung des besseren Zustands, den nicht nur Adam, sondern wir alle durch eine vorschnelle und ordnungswidrige Handlung verloren haben, ob das, sage ich, in Beziehung auf Gott eine bloße Verneinung ist. Um das aber vernünftig zu untersuchen, müssen wir sehen, wie Sie den Menschen auffassen und ihn vor allem Irrtum von Gott abhängig machen, und wie Sie denselben Menschen nach dem Irrtum auffassen. Vor dem Irrtum beschreiben Sie ihn so, daß ihm nicht mehr Wesen zukommt, als ihm der göttliche Verstand und die göttliche Macht zugeteilt hat und tatsächlich überträgt, d. h. (wenn ich Sie recht verstehe) daß der Mensch nicht mehr noch weniger Vollkommenheit haben kann, als Gott Wesen in ihn gelegt hat. Das heißt aber den Menschen solcherart von Gott abhängig machen wie die Elemente, die Steine, die Pflanzen usw. Wenn aber das Ihre Ansicht ist, dann verstehe ich nicht, was die Worte Princip. Teil 1, Lehrs. 15 besagen sollen: „Da aber der Wille frei ist, sich zu bestimmen, so haben wir folglich die Macht, die Tätigkeit der Zustimmung innerhalb der Schranken des Verstandes zu halten und demnach uns vor einem Irrtum zu hüten.“ Oder scheint es nicht ein Widerspruch, den Willen so frei zu machen, daß er sich vor einem Irrtum wahren kann, und zugleich von Gott so abhängig, daß er nicht mehr noch weniger Vollkommenheit zeigen kann, als ihm Gott Wesen gegeben hat?

Über den zweiten Punkt, die Stellung des Menschen

nach dem Irrtum, sagen Sie, der Mensch beraube sich selbst durch eine vorschnelle Handlung, indem er den Willen nicht innerhalb der Schranken des Verstandes halte, des vollkommeneren Zustandes. Mir scheint aber, Sie hätten hier und in den Principien die beiden Extreme dieser Beraubung näher erklären sollen, was er vor der Beraubung besessen und was er nach dem Verlust dieses (wie Sie es nennen) vollkommenen Zustandes sich bewahrt hat. Es ist zwar die Rede von dem, was wir verloren, aber nicht von dem, was wir behalten haben (Princ. Teil 1, Lehrs. 15: „Die ganze Unvollkommenheit des Irrtums besteht bloß in der Beraubung der besten Freiheit, und das heißt Irrtum.“) Lassen Sie uns das nach Möglichkeit in der von ihnen aufgestellten Weise prüfen. Sie behaupten nicht nur, es gebe in uns so verschiedene Arten zu denken, von denen wir die einen die des Wollens, die anderen die des Erkennens nennen, sondern auch, es habe eine solche Ordnung unter ihnen statt, daß wir die Dinge nicht eher wollen müssen, bis wir sie klar erkennen. Denn Sie behaupten, daß wir niemals irren werden, wenn wir unsren Willen innerhalb der Schranken des Verstandes halten, und daß es endlich in unsrer Macht steht, den Willen innerhalb der Schranken des Verstands zu halten. Wenn ich das ernstlich überdenke, so kann notwendig nur eines von beiden wahr sein: entweder ist alles, was angenommen wird, erdichtet oder Gott hat uns diese Ordnung eingeprägt. Wenn er sie uns eingeprägt hat, wäre es dann nicht widersinnig zu behaupten, es sei ohne Zweck geschehen und Gott verlange nicht, daß wir irgendeine Ordnung beobachten und befolgen? Das würde ja in Gott einen Widerspruch setzen. Und wenn wir eine in uns gelegte Ordnung beobachten müssen, wie können wir so von Gott abhängig sein und bleiben? Denn wenn niemand weder mehr noch weniger Vollkommenheit hat, als er Wesen erhalten hat, und wenn diese Kraft aus den Wirkungen zu erkennen ist, dann hat der, welcher seinen Willen über die Schranken seines Verstandes hinaus ausdehnt, nicht so viel Kräfte von Gott empfangen, sonst würde er sie zur Wir-

kung bringen; und folglich hat auch der, welcher irrt, nicht die Vollkommenheit nicht zu irren von Gott empfangen, sonst würde er nie irren. Denn nach Ihnen ist so viel Wesenheit gegeben, als Vollkommenheit sich äußert.

Sodann wenn Gott uns so viel Wesen zuerteilt hat, daß wir jene Ordnung beobachten können, wie wir sie ja nach Ihrer Behauptung bewahren können, und wenn wir so viel Vollkommenheit hervorbringen, wie wir Wesen erhalten haben, wie kommt es da, daß wir die Ordnung überschreiten, wie, daß wir sie überschreiten können und den Willen nicht immer innerhalb der Schranken des Verstandes halten?

Drittens: wenn ich von Gott so abhängig bin, wie Sie nach meiner obigen Darlegung annehmen, daß ich den Willen weder innerhalb noch außerhalb der Schranken des Verstandes halten kann, wenn mir Gott nicht von vorn herein so viel Wesen gegeben und durch seinen Willen das eine oder andre vorherbestimmt hat, wie kann mir da, wenn wir es tiefer betrachten, die Willensfreiheit zuteil werden? Setzt es nicht anscheinend einen Widerspruch in Gott, wenn er uns die Ordnung vorschreibt, unseren Willen innerhalb der Schranken unseres Verstandes zu halten und wenn er uns doch nicht so viel Wesen oder Vollkommenheit gewährt, daß wir diese Ordnung beobachten. Und wenn er uns, nach Ihrer Ansicht, so viel Vollkommenheit zugestanden hat, dann könnten wir doch niemals irren; denn so viel Wesenheit wir besitzen, so viel Vollkommenheit müssen wir hervorbringen und ständig die uns verliehenen Kräfte in unsren Handlungen zeigen. Unsre Irrtümer sind aber ein Beweis dafür, daß wir eine solche von Gott abhängende Macht (wie Sie behaupten) nicht besitzen. Es muß daher eines von beiden wahr sein, entweder daß wir von Gott nicht so abhängen oder daß wir die Macht nicht zu irren in uns haben. Nun haben wir aber die Macht nicht zu irren, wie Sie behaupten. Also sind wir nicht so von Gott abhängig.

Aus dem Gesagten ergibt sich offenbar ganz klar die Unmöglichkeit, daß das Böse oder das Beraubtsein

eines besseren Zustands in Beziehung auf Gott eine Verneinung wäre. Denn was bedeutet beraubt werden oder den besseren Zustand verlieren? Bedeutet es nicht, von der größeren zur geringeren Vollkommenheit und demgemäß vom mehreren zum minderen Wesen übergehen und von Gott in eine bestimmte Stufe der Vollkommenheit und des Wesens versetzt werden? Bedeutet es nicht zu wollen, daß wir, ohne daß er vollkommen Kenntnis davon hat, keinen anderen Zustand erreichen können, außer er hätte es anders beschlossen und gewollt. Ist es möglich, daß jenes vom allwissenden und höchstvollkommenen Wesen hervorgebrachte Geschöpf, das er in einem solchen Wesenszustand erhalten wollte, ja dem Gott ständig half, in diesem Zustand zu bleiben, ist es möglich, sage ich, daß dieses Geschöpf von seinem Wesen abwich, d. h. ohne daß Gott davon Kenntnis hatte, an Vollkommenheit geringer werde? Darin liegt anscheinend ein Widersinn. Oder ist es kein Widersinn, zu sagen, Adam habe einen vollkommeneren Zustand verloren und folglich sei er unfähig gewesen zu der Ordnung, die Gott in seine Seele gelegt hatte, und Gott habe keine Kenntnis von der Art und dem Umfang der von Adam verscherzten Vollkommenheit. Läßt es sich begreifen, daß Gott ein Wesen so abhängig macht, daß es nur eine derartige Handlung hervorbrächte und daß es dann wegen dieser Handlung des vollkommeneren Zustandes verlustig ginge (abgesehen davon, daß er schlechthin die Ursache davon wäre), und daß er dennoch keine Kenntnis davon hätte?

Ich gebe zu, daß es einen Unterschied gibt zwischen der Handlung und dem der Handlung anhängendem Bösen; daß aber „das Böse in Beziehung auf Gott eine Verneinung sei“, übersteigt meine Fassungskraft. Daß Gott die Handlung weiß, sie bestimmt und bei ihr mitwirkt und daß er doch das Böse, das in der Handlung liegt und ihren Ausgang nicht erkennt, das scheint mir bei Gott unmöglich zu sein. Nehmen wir an, Gott wirke mit bei meinem Begattungsakte mit meiner Frau; das ist ja etwas Positives und folglich hat Gott eine klare Kennt-

nis davon. Sobald ich aber diesen Akt mißbrauche und mich mit der Frau eines anderen gegen mein Treugelöb- nis einlasse, dann ist jener Akt vom Bösen begleitet. Was wäre nun hier in Beziehung auf Gott ein Negatives? Nicht daß ich den Begattungsakt vollziehe, denn soweit dieser positiv ist, wirkt Gott dabei mit. Es muß also jenes Böse, das den Akt begleitet, bloß darin liegen, daß ich gegen das eigne Bündnis oder gegen Gottes Gebot mit einer andren mich begatte, mit der es mir nicht erlaubt ist. Ist es aber nun begreiflich, daß Gott unsre Handlungen kennt, bei ihnen mitwirkt und doch nicht weiß, mit wem wir jene Handlung vornehmen, um so mehr als doch Gott auch bei der Handlung jener Frau, mit der ich mich einlasse, mitwirkt? Solches von Gott zu denken hält schwer. Betrachten Sie die Handlung des Tötens. Soweit sie ein positiver Akt ist, wirkt Gott dabei mit; aber von der Wirkung dieser Handlung, von der Zerstörung eines Wesens, der Vernichtung eines Geschöpfes Gottes, sollte er nichts wissen? Als ob Gott sein eignes Werk nicht kenne! (Ich fürchte, daß ich Ihre Meinung nicht recht verstehe: Ihre Begriffe sind doch zu scharfsichtig, als daß Sie einen so groben Fehler begehen sollten.) Vielleicht machen Sie dagegen geltend, daß die Handlungen, wie ich sie annehme, vollkommen gut sind, und daß dabei nichts Böses ist. Aber dann kann ich nicht begreifen, was Sie das Böse nennen, das die Beraubung des besseren Zustandes zur Folge hat. Da würde ja die Welt in eine ewige und beständige Verwirrung versetzt, und wir würden den Tieren gleich. Bedenken Sie doch nur, welchen Nutzen diese Meinung der Welt bringen würde.

Sie verwerfen die gewöhnliche Beschreibung des Menschen und schreiben jedem Menschen so viel Vollkommenheit zu, als Gott ihm zum Wirken verliehen hat. Aber auf diese Weise lehren Sie anscheinend, daß die Gottlosen Gott gerade so gut in ihren Werken dienen, wie die Frommen in den ihren. Warum? Weil beide keine vollkommeneren Werke hervorbringen können als ihnen beiden Wesen gegeben ist und als sie Wesen in ihren

Wirkungen beweisen. Was Sie in Ihrer zweiten Antwort sagen, scheint mir der Frage nicht genüge zu tun. „Je mehr Vollkommenheit etwas hat, desto mehr nimmt es teil an der Gottheit und desto mehr drückt es Gottes Vollkommenheit aus. Da also die Frommen unvergleichlich mehr Vollkommenheit besitzen als die Gottlosen, so ist ihre Tugend mit derjenigen der Gottlosen nicht zu vergleichen. Die Gottlosen sind, weil sie Gott nicht kennen, nur ein Werkzeug in der Hand des Meisters, das unwissend dient und in seinem Dienste aufgebraucht wird. Die Frommen dagegen dienen mit Bewußtsein und werden durch das Dienen vollkommener.“ Bei beiden aber ist es wahr, daß sie nicht mehr wirken können. Denn je mehr Vollkommenheit der eine vor dem andren an den Tag legt, desto mehr Wesen hat der eine vor dem andren empfangen. Sollten also die Gottlosen mit ihrer geringen Vollkommenheit Gott nicht ebenso dienen wie die Frommen? Denn nach Ihrer Meinung verlangt Gott nichts weiter von den Gottlosen, sonst hätte er ihnen mehr Wesen übertragen. Da er ihnen aber nicht mehr Wesen gegeben hat, als sich in ihrem Wirken zeigt, so fordert er auch nichts weiter von ihnen. Und da jeder in seiner Art nicht mehr noch minder tut, als Gott will, warum sollte da der, der weniger tut, aber immerhin doch das, was Gott von ihm verlangt, Gott nicht gerade so angenehm sein wie der Gerechte.

Obendrein, wie wir durch das mit der Handlung verbundene Böse aus unsrer Unklugheit Ihrer Meinung nach des vollkommeneren Zustands verlustig gehen, so behaupten Sie doch offenbar auch, daß wir, indem wir unsren Willen innerhalb der Schranken des Verstandes halten, nichts bloß so vollkommen bleiben wie wir sind, sondern daß wir überdies durch unser Dienen vollkommener werden. Darin liegt nach meiner Überzeugung ein Widerspruch. Auf der einen Seite sollen wir nämlich so von Gott abhängig sein, daß wir weder mehr noch weniger Vollkommenheit bewirken können als wir Wesen empfangen haben, d. h. als Gott will, und doch sollen wir durch Unklugheit schlechter oder durch Klugheit

besser werden. Sie behaupten demnach nichts anderes, als daß, wenn der Mensch so ist, wie Sie ihn beschreiben, die Gottlosen durch ihre Werke Gott gradeso dienen wie die Frommen durch die ihrigen und daß wir auf diese Weise von Gott genau so abhängig gemacht werden wie die Elemente, die Pflanzen, die Steine usw. Wozu soll denn da unser Verstand dienen? Wozu unser Vermögen, den Willen innerhalb der Schranken des Verstandes zu halten? Warum ist dann jene Ordnung in uns gelegt?

Bedenken Sie doch auch andererseits, wessen wir uns berauben, nämlich des besorgten und ernsthaften Nachdenkens über unsre Vervollkommnung nach der Regel der Vollkommenheit Gottes und nach der uns eingepägten Ordnung! Wir berauben uns der Gebete und der Seufzer zu Gott, aus denen wir doch so oft außerordentliche Stärkung geschöpft haben. Wir berauben uns der ganzen Religion und der ganzen Hoffnung und Beruhigung, die wir von den Gebeten und von der Religion erhoffen.

Allerdings, wenn Gott keine Kenntnis vom Bösen hat, dann ist auch viel weniger anzunehmen, daß er das Böse bestrafen werde. Welche Gründe bleiben da noch, daß ich nicht (wenn ich nur dem Richter entgehe) alle möglichen Untaten mit Lust verübe? Warum soll ich nicht durch die abscheulichsten Mittel mir Reichtümer erwerben? Warum soll ich nicht nach allem streben, was mir beliebt, ohne Unterschied, wie mich die Fleischeslust lockt. Sie werden sagen: weil man die Tugend um ihrer selbst willen lieben muß. Wie kann ich aber die Tugend lieben? Mir ist eben nicht soviel Wesen und Vollkommenheit zuteil geworden. Und wenn ich gradeso viel Beruhigung in dem und jenen finde, warum soll ich mir da Gewalt antun und meinen Willen innerhalb der Schranken des Verstandes halten? Warum soll ich das nicht tun, wozu meine Begierden mich treiben? Warum soll ich einen Menschen, der mir im Weg steht, nicht heimlich umbringen usw.? Da sehen Sie, wie wir allen Gottlosen und der Gottlosigkeit Tür und Tor öff-

nen. Wir machen uns selbst den Holzklötzen und all unsre Handlungen dem Gang der Uhren gleich.

Bei all dem scheint es mir sehr bedenklich, daß es von uns nur in uneigentlichem Sinne heißen könne, wir sündigten gegen Gott. Was bedeutet dann die uns gegebene Macht, den Willen innerhalb der Schranken des Verstands zu halten, und daß wir durch die Überschreitung gegen diese Ordnung sündigen? Sie erwidern mir vielleicht, das sei keine Sünde gegen Gott, sondern gegen uns selbst. Denn wenn es in eigentlichem Sinne von uns heißen könnte, daß wir gegen Gott sündigen, dann müßte es auch heißen, daß etwas gegen Gottes Willen geschehe, was nach Ihrer Meinung unmöglich ist: also wäre auch die Sünde unmöglich. Jedenfalls kann nur das eine von beiden wahr sein: Gott will es oder Gott will es nicht. Wenn er es will, wie kann es dann in Beziehung auf uns böse sein? Will er es aber nicht, dann sollte es Ihrer Ansicht entsprechend gar nicht geschehen. Wenn das auch, im Sinne Ihrer Meinung, einigen Widersinn in sich schlösse, so ist es doch offenbar sehr bedenklich, die genannten Widersinnigkeiten anzunehmen. Wer weiß, ob sich nicht doch noch, wenn ich genau prüfen wollte, ein Mittel finden ließe, diese Widersinnigkeiten irgendwie auszugleichen.

Damit bin ich am Ende der Prüfung Ihres Briefes nach meiner ersten Hauptregel. Bevor ich zur Prüfung nach der zweiten Regel schreite, will ich noch zwei Bemerkungen zu Ihrem Briefe und zu Princ. Teil 1, Lehrs. 15 machen. Erstens: Sie behaupten, „wir könnten die Macht zu wollen und zu urteilen innerhalb der Schranken des Verstandes halten.“ Das kann ich noch nicht ganz zugeben. Denn wäre das wahr, dann würde sich doch gewiß unter so unzähligen ein Mensch finden, der sich tatsächlich im Besitze einer solchen Macht zeigte. Und doch kann jeder an sich selbst die Erfahrung machen, daß er bei aller Anstrengung doch dieses Ziel nicht zu erreichen imstande ist. Wer daran zweifelt, der prüfe sich einmal selbst, wie oft gegen den Willen seines eigenen Verstandes seine Leidenschaften über seine Vernunft den

Sieg davongetragen haben, auch wenn er mit Anspannung aller Kräfte sich dagegen gewehrt hat. Aber Sie werden sagen: wenn wir das nicht zuwege bringen, so kommt es nicht daher, daß es unmöglich wäre, sondern weil wir nicht genug Eifer an den Tag legen. Ich sage dagegen, wenn es möglich wäre, dann müßte sich unter so viel Tausenden doch wenigstens einer finden. Aber kein einziger Mensch hat existiert oder existiert, der sich berühen dürfte, nicht in Irrtum verfallen zu sein. Lassen sich sicherere Beweise dafür anführen als die Tatsachen selbst? Wenn es nur wenige wären, wenn nur ein einziger; aber da es keiner ist, gibt es eben auch keinen Beweis dafür. Aber Sie machen einen Einwand und sagen: wenn es möglich ist, daß ich dadurch, daß ich mein Urteil zurückhalte und meinen Willen innerhalb der Schranken des Verstandes halte, es nur einmal fertig bringen kann nicht zu irren, warum sollte ich es da nicht mit derselben Energie immer fertig bringen können? Darauf erwidere ich, daß ich nicht einzusehen vermag, daß wir heute so viel Kraft haben, immer fest dabei zu bleiben. Einmal kann ich wohl unter Anspannung aller Kraft einen Weg von zwei Meilen in einer Stunde zurücklegen, aber immer kann ich das nicht leisten. So kann ich auch mit aller Energie mich einmal vor Irrtum bewahren, aber um das ständig zu tun, fehlen mir die Kräfte. Es scheint mir klar, daß der erste Mensch, der eben aus der Hand jenes vollkommenen Künstlers hervorging, mit dieser Kraft ausgestattet war; aber (und hierin stimme ich mit Ihnen überein) daß er seine Kraft nicht genug gebrauchte oder vielmehr daß er sie mißbrauchte und so seinen vollkommenen Zustand verlor, um das leisten zu können, was vorher in seiner Macht stand. Ich könnte das durch viele Gründe beweisen, wenn ich nicht zu ausführlich werden müßte. Und in diesem Punkt liegt nach meiner Meinung das ganze Wesen der Heiligen Schrift, die wir deshalb in Ehren halten müssen, weil sie uns das lehrt, was uns unser natürlicher Verstand ganz klar bestätigt: daß der Fall aus unserer ersten Vollkommenheit durch unsere

Unklugheit erfolgt und verursacht ist. Was ist uns daher nötiger als die möglichste Verbesserung dieses Falles? Und so ist es denn auch der einzige Zweck der Heiligen Schrift, den gefallen Menschen zu Gott zurückzuführen.

Der zweite Punkt betrifft Ihren Satz in Princip., Teil I, Lehrs. 15: „die Dinge klar und deutlich zu verstehen widerstreite der menschlichen Natur“, woraus Sie den Schluß ziehen: „es sei viel besser, den wenn auch verworrenen Dingen zuzustimmen und die Freiheit auszuüben, als immer unentschieden, d. h. auf der niedrigsten Stufe der Freiheit zu bleiben“. Die Schlußfolgerung ist mir zu dunkel, als daß ich ihr zustimmen könnte. Denn die Enthaltung des Urteils läßt uns in dem Zustand, in dem wir vom Schöpfer geschaffen sind, aber verworren verstandenen Dingen zustimmen heißt, nicht-verstandenen Dingen zustimmen, also ebenso leicht dem Falschen als dem Wahren zustimmen. Und wenn wir (wie Herr Descartes irgendwo lehrt) die Ordnung im Zustimmen nicht innehalten, die Gott zwischen unserm Verstand und unserm Willen aufgestellt hat, nämlich nur dem klar Begriffenen zuzustimmen, so sündigen wir in jenem Falle doch, auch wenn wir zufällig einmal auf die Wahrheit geraten, weil wir zur Wahrheit nicht nach der von Gott gewollten Ordnung kommen. Folglich läßt uns die Zurückhaltung der Zustimmung in dem Zustand, in den uns Gott versetzt hat, die verworrene Zustimmung aber verschlechtert unseren Zustand, denn sie legt den Grund zu dem Irrtum, durch den wir alsdann unsern vollkommenen Zustand verlieren. Ich höre Sie aber sagen: ist es nicht besser, daß wir uns vollkommener machen, indem wir verworrenen Dingen zustimmen, als daß wir durch Nichtzustimmung ständig auf der niedersten Stufe der Vollkommenheit und der Freiheit bleiben? Aber abgesehen davon, daß wir das bestritten und einigermaßen dargetan haben, daß wir uns nicht besser, sondern schlechter gemacht haben, scheint es uns auch unmöglich und als ein Widerspruch, daß Gott die Kenntnis der von ihm selbst bestimmten Dinge weiter ausdehnen soll als die Kenntnis, die er uns gegeben hat; ja

daß Gott alsdann ganz und gar die Ursache unserer Irrtümer in sich begriffe. Dem steht nicht entgegen, daß wir Gott nicht anklagen können, weil er uns nicht mehr verliehen hat, als er uns verlieh — er war ja dazu nicht verpflichtet. Es ist wohl wahr, daß Gott nicht verpflichtet war, uns mehr zu geben, als er gegeben hat; aber die höchste Vollkommenheit Gottes bringt auch mit sich, daß ein aus seiner Hand hervorgegangenes Geschöpf keinen Widerspruch in sich schließt, wie doch alsdann offenbar folgen würde. Denn in der geschaffenen Natur finden wir nirgends ein Wissen als allein in unserem Verstande. Zu welchem anderen Zwecke wäre uns der verliehen, als um Gottes Werke zu betrachten und zu erkennen? Und was scheint offenbar zu folgen, als daß eine Harmonie bestehen muß zwischen den zu erkennenden Dingen und unserem Verstand?

Wenn ich Ihren Brief nach meiner zweiten Hauptregel prüfen wollte, dann würden wir noch mehr als nach der ersten auseinandergehen. Denn mir scheint (falls ich irre, weisen Sie mich bitte auf den rechten Weg), daß Sie der Heiligen Schrift die unfehlbare Wahrheit und Göttlichkeit nicht zuschreiben, die nach meiner Überzeugung ihr innewohnt. Allerdings bekennen Sie sich zu dem Glauben, daß Gott den Inhalt der Heiligen Schrift den Propheten offenbart hat, aber nur auf eine so unvollkommene Weise, daß es, wenn es sich so verhielte, wie Sie behaupten, einen Widerspruch in Gott in sich schlösse. Denn wenn Gott sein Wort und seinen Willen den Menschen offenbart hat, dann hat er es ihnen zu einem bestimmten Zwecke und klar geoffenbart. Wenn also die Propheten jenes Wort, das sie empfingen, zu einer Parabel umgedichtet hätten, so hätte das Gott entweder gewollt oder nicht gewollt. Wenn er gewollt hätte, daß sie eine Parabel daraus machten, d. h. daß sie von seinem Sinne abwichen, dann wäre Gott die Ursache dieses Irrtums und hätte etwas gewollt, das ihm selbst widerstritte. Hätte er es aber nicht gewollt, dann war es unmöglich, daß die Propheten eine Parabel daraus machten. Außerdem ist es wahrscheinlich, wenn

man annimmt, Gott habe sein Wort den Propheten mitgeteilt, daß er es ihnen so mitgeteilt hat, daß sie bei dessen Empfang nicht geirrt haben. Denn Gott mußte in der Offenbarung seines Wortes einen bestimmten Zweck haben. Den Zweck aber, die Menschen zum Irrtum zu verleiten, konnte er sich doch nicht setzen. Denn das wäre ein Widerspruch in Gott. Und gegen Gottes Willen irren konnte der Mensch auch nicht; denn das wäre nach Ihrer Ansicht unmöglich. Abgesehen von dem allen kann man von dem höchst vollkommenen Gott nicht glauben, daß er es zuließe, daß sein Wort, den Propheten gegeben, damit sie es dem Volke erklärten, von ihnen in einem andren Sinne genommen würde, als Gott gewollt hat. Denn wenn man sagt, daß Gott den Propheten sein Wort kundgetan hat, dann behauptet man eben, daß Gott auf eine außergewöhnliche Weise den Propheten erschienen ist oder mit ihnen gesprochen hat. Wenn nun die Propheten aus diesem überlieferten Wort eine Parabel bilden, d. h. ihm einen anderen Sinn geben, als Gott gewollt hat, daß sie ihm geben sollten, dann hätte Gott sie eben das gelehrt. Es ist also sowohl im Hinblick auf die Propheten unmöglich als im Hinblick auf Gott ein Widerspruch, daß die Propheten eine andere Meinung gehabt haben könnten, als Gott gewollt, daß sie hätten.

Daß Gott sein Wort so offenbart hätte, wie Sie wollen, finde ich gleichfalls kaum bewiesen, nämlich daß er bloß Seligkeit und Verderben offenbart, daß er bestimmte Mittel zu diesem Zwecke verordnet und Seligkeit und Verderben bloß zur Wirkung dieser Mittel gemacht hat. Denn wahrhaftig, wenn die Propheten Gottes Wort in diesem Sinne überkommen hatten, welche Gründe hätten sie dann gehabt, ihm einen anderen Sinn unterzulegen? Sie führen aber auch keinen Beweis an, um uns zu überzeugen, daß wir Ihre Meinung über die der Propheten stellen sollen. Wenn Sie allerdings meinen, der Beweis liege darin, daß anders jenes Wort reich an Unvollkommenheiten und Widersprüchen wäre, so sage ich, daß Sie das nur behaupten, aber nicht beweisen. Und

wer weiß, wenn man die beiden Auffassungen gegeneinanderhält, welche die geringeren Unvollkommenheiten aufweist? Schließlich sah das höchst vollkommene Wesen sehr gut ein, was das Volk begreifen könnte und was darum die beste Methode wäre, nach der es unterwiesen werden müßte.

Was nun den zweiten Teil Ihrer ersten Frage angeht, so fragen Sie sich selbst: warum hat Gott dem Adam geboten, nicht von dem Baume zu essen, wo er doch das Gegenteil beschlossen hatte? Sie entgegnen, das an Adam ergangene Gebot habe allein darin bestanden, daß Gott dem Adam offenbarte, das Essen von dem Baume führe zum Tode, wie er uns auch durch die natürliche Vernunft offenbart, daß Gift todbringend ist. Wenn angenommen wird, daß Gott dem Adam etwas untersagt habe, welche Gründe gibt es dafür, daß ich die Art des Verbotes, die Sie annehmen, für wahrscheinlicher halten soll als die von den Propheten angenommene, denen Gott selbst die Art des Verbotes offenbart hat? Sie werden sagen: die von mir angenommene Art des Verbotens ist natürlicher und darum mehr der Wahrheit entsprechend und mit Gott in Übereinstimmung. Aber das bestreite ich alles. Ich begreife weder, daß Gott uns die Tödlichkeit des Giftes durch den natürlichen Verstand offenbart hat, noch kann ich einsehen, aus welchen Gründen ich wissen soll, daß etwas giftig ist, wenn ich nicht die schlimmen Folgen des Giftes bei anderen gesehen oder von anderen gehört habe. Wieviel Menschen, weil sie das Gift nicht kennen, ahnungslos davon essen und daran sterben, lehrt uns jeden Tag die Erfahrung. Sie werden sagen, wenn die Menschen wüßten, daß es Gift ist, dann wüßten sie auch, daß es schlecht ist. Ich erwidere aber, daß eben niemand Kenntnis von Gift hat oder haben kann, außer wenn er gesehen oder gehört hat, daß jemand durch seinen Gebrauch Schaden genommen hat. Angenommen wir hätten bis auf den heutigen Tag noch nie etwas gehört oder gesehen, daß einer sich durch dessen Genuß geschädigt hat, dann wären wir nicht nur jetzt darüber in Unkenntnis, sondern würden es auch

ohne Furcht zu unserem eigenen Schaden in Gebrauch nehmen, wie ja solche Wahrheiten tagtäglich gelehrt werden.

Woran kann in diesem Leben ein rechtschaffener Sinn mehr Freude haben als an der Betrachtung der vollkommenen Gottheit? Denn da es sich dabei um das Vollkommenste handelt, so muß darin auch das Vollkommenste liegen, das in unseren begrenzten Verstand eingehen kann. Für mich gibt es in diesem Leben nichts, für das ich dieses Vergnügen hingeben würde. Darin kann ich mit himmlischer Lust lange Zeit verweilen; freilich kann ich zugleich auch voller Trauer werden, wenn ich annehme, wie vieles meinem endlichen Verstande mangelt. Aber die Trauer besänftige ich durch die Hoffnung, die ich besitze und die mir teurer ist als das Leben, daß ich darnach existieren und fortdauern und die Gottheit in größerer Vollkommenheit als jetzt schauen werde.

Wenn ich mein kurzes, vorübereilendes Leben betrachte, bei dem ich in jedem Augenblick den Tod zu gewärtigen habe — wenn ich dabei glauben würde, daß es ein Ende mit mir hätte und daß ich jene heilige und herrliche Betrachtung entbehren müßte, dann wäre ich wahrhaftig das elendeste von allen Geschöpfen, denen die Kenntnis von ihrem Ende abgeht. Dann würde mich die Furcht vor dem Tode vor meinem Hinscheiden unglücklich machen und danach wäre ich überhaupt nichts und folglich unglücklich, weil ich jener göttlichen Betrachtung beraubt wäre. Dahin, scheint es, führen mich Ihre Ansichten, daß ich, wenn ich hier zu sein aufhöre, in Ewigkeit aufhöre, während dagegen jenes Wort und Gottes Willen mich mit ihrem inneren Zeugnis in meiner Seele getrösten, daß ich nach diesem Leben mich in einem vollkommeneren Zustande durch die Betrachtung der höchstvollkommenen Gottheit ergötzen werde. Mag immer diese Hoffnung einmal falsch erfunden werden, jedenfalls macht sie mich, solange ich hoffe, glücklich. Das ist das einzige, was ich in meinen Gebeten, Seufzern und heißen Wünschen von Gott erbitte und erbitten will

(o könnte ich doch mehr noch dafür tun), solange noch Atem in diesem Körper ist: daß es ihm gefallen möge, mich durch seine Güte so glücklich zu machen, daß ich nach Auflösung dieses Leibes als ein geistiges Wesen zur Betrachtung jener vollkommensten Gottheit fortbestehe. Wenn mir bloß das zuteil wird, dann ist es mir völlig gleich, was man hienieden glaubt, was man hier einander darüber klar macht, ob sich etwas auf den natürlichen Verstand gründet und von ihm begriffen werden kann oder nicht. Das und das allein ist mein Wunsch, mein Begehren und mein unaufhörliches Gebet, daß Gott diese Gewißheit in meiner Seele befestigen möge. Wenn ich sie besitze (ach wie elend wäre ich, wenn ich sie entbehrte!), dann soll meine Seele vor Verlangen rufen: Wie der Hirsch schreit nach frischen Wassern, so begehrt meine Seele nach dir, o lebendiger Gott. Ach wann wird der Tag kommen, an dem ich bei dir sein und dich schauen werde! Wenn ich das nur erlange, besitze ich alles, wonach meine Seele begehrt und sich sehnt. Aber weil unser Tun Gott mißfällt, sehe ich diese Hoffnung nicht in Ihrer Meinung. Auch kann ich nicht verstehen, wie Gott (wenn anders man von ihm nach Menschenweise reden darf) uns hervorgebracht und erhalten haben soll, wenn er keine Freude an unserem Tun und unserem Lob hat. Falls ich aber Ihre Meinung mißverstehe, dann bitte ich Sie um eine Erklärung.

Aber ich habe mich und vielleicht auch Sie zu lange aufgehalten, und da ich sehe, daß mein Papier zu Ende geht, will ich schließen. Das ist es, was ich gerne in Ihrem Brief aufgehellet sähe. Vielleicht habe ich hie und da eine Folgerung aus Ihrem Schreiben gezogen, die möglicherweise Ihrer Meinung nicht entspricht; gerade darüber möchte ich aber gerne Ihre Erklärung hören.

Unlängst habe ich mich mit dem Nachdenken über einige Attribute Gottes beschäftigt, wobei mir Ihr Anhang nicht geringe Dienste geleistet hat. Ich habe bloß Ihre Meinung ausführlicher auseinandergesetzt, da sie mir nur die Beweise zu geben schien; und deshalb bin ich auch sehr verwundert, daß L. Meyer in der Vorrede

sagt, daß Sie nicht so denken, sondern Ihrem Versprechen gemäß, Ihren Schüler in der Philosophie Descartes' zu unterrichten, gehalten waren, ihm so zu lehren, daß Sie aber sowohl über Gott als über die Seele, insbesondere über den Willen der Seele eine ganz andere Meinung vertreten. Ich lese auch in dieser Vorrede, daß Sie diese „metaphysischen Gedanken“ bald in erweiterter Form herausgeben werden. Auf beides warte ich mit großem Verlangen, denn ich verspreche mir davon etwas ganz Besonderes. Es ist übrigens nicht meine Gewohnheit, jemand überschwengliches Lob zu sagen.

Ich habe alles in aufrichtiger Freundschaft niedergeschrieben, so wie Sie es in Ihrem Briefe verlangt haben und damit die Wahrheit aufgedeckt werde. Entschuldigen Sie die allzugroße Ausführlichkeit, in die ich wider Willen geriet. Wenn Sie mir hierauf antworten wollten, würden Sie mich sehr verpflichten. Ich habe nichts dagegen, wenn Sie mir in der Sprache schreiben mögen, in der Sie erzogen sind, wenn anders es nur Latein oder Französisch ist. Diese Antwort aber bitte ich Sie, mir in derselben Sprache zu schreiben, da ich in ihr Ihre Meinung sehr gut verstand, was vielleicht bei der lateinischen Sprache nicht so gut der Fall gewesen wäre.

Sie werden mich Ihnen damit sehr verpflichten und ich werde sein und verbleiben, sehr geehrter Herr,

Ihr dienstwilliger Diener

W. van Blyenbergh.

Dordrecht, am 16. Januar 1665.

In Ihrer Antwort möchte ich gerne genauer darüber unterrichtet werden, was Sie eigentlich unter Verneinung in Gott verstehen.

An den Herrn

Herrn Benedictus de Spinosa
auf den langen Boogaert Buyten
Schiedam.

21. Brief.

An den hochgelahrten und sehr geehrten Herrn
Willem van Blyenbergh
B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Sehr geehrter Herr und Freund!

Als ich Ihren ersten Brief las, meinte ich, unsere Ansichten seien so ziemlich in Übereinstimmung; aber aus Ihrem zweiten, der mir am 21. dieses Monats zukam, ersehe ich, daß dies durchaus nicht der Fall ist, und ich sehe, daß wir verschiedener Meinung sind nicht nur über solche Dinge, die ausschließlich aus den ersten Principien abzuleiten sind, sondern auch über die ersten Principien selbst, so daß ich kaum glaube, daß wir uns durch Briefe gegenseitig werden belehren können. Ich sehe nämlich, daß kein Beweis, mag er auch nach den Gesetzen des Beweises noch so sicher sein, bei Ihnen gilt, wenn er nicht in Übereinstimmung ist mit der Erklärung, die Sie selbst oder andere Ihnen bekannte Theologen von der Heiligen Schrift geben. In der Tat, wenn Sie finden, daß Gott durch die Heilige Schrift klarer und wirksamer redet als durch das Licht des natürlichen Verstandes, das er uns gleichfalls gewährt hat und beständig durch seine göttliche Weisheit fest und unversehrte erhält, dann haben Sie ausreichende Gründe, Ihren Verstand vor den Meinungen zu beugen, die Sie der Heiligen Schrift zuschreiben. Ich könnte selbst nicht anders handeln. Was mich betrifft, so bekenne ich frei und ohne Umschweife, daß ich die Heilige Schrift nicht verstehe, obschon ich mich eine Reihe von Jahren mit ihr beschäftigt habe. Es ist mir aber nicht entgangen, daß ich, einmal im Besitze eines zuverlässigen Beweises, nicht in solche Gedanken verfallen kann, daß ich jemals an diesem Beweise zweifeln könnte. Daher beruhige ich mich vollkommen bei dem, was mir der Verstand zeigt, ohne jede Besorgnis, daß ich mich darin getäuscht

haben und daß die Heilige Schrift, auch wenn ich sie nicht erforsche, dem widersprechen könnte. Denn die Wahrheit kann mit der Wahrheit nicht im Streit sein, wie ich bereits früher in meinem Anhang (das Kapitel kann ich nicht angeben, und habe auch das Buch hier auf dem Lande nicht zur Hand) klar dargelegt habe. Und selbst wenn ich die Frucht, die ich aus meinem natürlichen Verstand gewonnen, einmal falsch erfände, dann würde sie mich doch glücklich machen, weil ich genieße und mein Leben nicht in Trauern und Seufzen, sondern in Ruhe, Freude und Heiterkeit zu verbringen trachte und so stufenweise emporsteige. Ich erkenne dabei (und das gibt mir die größte Genugtuung und Gemütsruhe), daß alles durch die Macht des höchst vollkommenen Wesens und nach seinem unabänderlichen Beschlusse so geschieht.

Um aber wieder auf Ihren Brief zu kommen, so muß ich Ihnen von Herzen danken, daß Sie mir beizzeiten Ihre Art zu philosophieren dargelegt haben. Daß Sie mir aber all das zuschreiben, was Sie aus meinem Brief ableiten wollen, dafür weiß ich Ihnen keinen Dank. Ich bitte Sie, welcher Punkt in meinem Brief gab Ihnen das Recht, mir die Meinung zuzuschreiben, die Menschen seien gleich den Tieren, die Menschen stürben und verdürben nach Art der Tiere, unser Tun mißfiel Gott usw. (In diesem letzten Punkt gehen allerdings unsere Meinungen vollkommen auseinander, denn ich verstehe Sie nicht anders, als daß Sie annehmen, Gott habe Freude an unserem Tun, wie einer, der seinen Zweck erreicht hat, weil ihm alles nach Wunsch ging.) Was mich betrifft, so habe ich wirklich ganz klar ausgesprochen, daß die Frommen Gott dienen und durch ihren ständigen Dienst vollkommener werden, Gott zu lieben. Heißt das, sie den Tieren gleichsetzen oder sie wie Tiere zugrunde gehen lassen oder behaupten, daß ihr Tun Gott nicht gefiele?

Hätten Sie meinen Brief mit größerer Aufmerksamkeit gelesen, dann wäre es Ihnen klar geworden, daß unsre Meinungsverschiedenheit in dem einen Punkt

liegt : ob nämlich Gott als Gott, also absolut, ohne daß man ihm menschliche Eigenschaften zuschriebe, die Vollkommenheiten, die den Frommen zuteil werden, ihnen mitteilt, wie ich es verstehe, oder ob er es als Richter tut, welch letzteres Sie behaupten und wie Sie demgemäß die Gottlosen verteidigen, daß sie Gott geradeso dienen wie die Frommen, weil sie ja nach Gottes Beschluß tun, was immer sie tun. Aus meinen Worten folgt das aber durchaus nicht, denn ich nehme Gott nicht als Richter an und ich beurteile demnach die Handlung nach der Art der Handlung, nicht nach der Macht des Handelnden, und der Lohn, der auf die Handlung folgt, folgt so notwendig darauf, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind. Das wird jeder verstehen, der nur im Auge behält, daß unsre höchste Glückseligkeit in der Liebe zu Gott besteht und daß jene Liebe notwendig aus der Erkenntnis Gottes, die uns so sehr anempfohlen wird, sich ergibt. Das läßt sich sehr leicht allgemein beweisen, wenn man nur die Natur des Beschlusses Gottes im Auge behält, wie ich sie in meinem Anhang dargelegt habe. Ich gebe aber zu, daß alle die, welche die göttliche Natur mit der menschlichen verwechseln, nicht imstande sind, das zu verstehen.

Ich hatte die Absicht, hier meinen Brief zu schließen, um Ihnen nicht länger mit Dingen lästig zu fallen, die bloß (wie aus der sehr höflichen Nachschrift am Ende Ihres Briefes klar wird) zum Spaß und Lachen dienen und niemandem von Nutzen sind. Um aber Ihre Bitte nicht ganz zurückzuweisen, will ich doch weiter zur Erklärung der Begriffe Verneinung und Beraubung gehen und auch in der Kürze das geben, was zur klareren Darlegung des Sinnes meines vorhergehenden Briefes nötig ist.

Ich sage also zuerst, daß Beraubtsein nicht die Handlung des Beraubens bedeutet, sondern nur den einfachen und bloßen Mangel, der an sich nichts ist. Sie ist bloß ein Gedankenvorgang oder ein Modus des Denkens, den wir bilden, wenn wir die Dinge miteinander

vergleichen. Wir sagen z. B., ein Blinder ist des Gesichtes beraubt, weil wir ihn uns nicht als sehend vorstellen, mag nun unsre Vorstellung daher kommen, daß wir ihn mit anderen, die sehen, oder daß wir seinen gegenwärtigen Zustand mit seinem früheren, da er noch sah, vergleichen. Wenn wir diesen Mann auf diese Weise betrachten, entweder indem wir seine Natur mit der Natur der anderen, oder mit seiner eignen früheren vergleichen, dann meinen wir, daß das Gesicht zu seiner Natur gehört, und deshalb sagen wir, er sei des Gesichtes beraubt. Aber sobald wir an Gottes Beschluß und seine Natur denken, können wir geradesowenig von jenem Mann sagen, er sei des Gesichtes beraubt, als wir dies von einem Stein sagen können, weil zu dieser Zeit das Gesicht so wenig ohne Widerspruch zu diesem Manne wie zu einem Steine gehört, „weil eben zu diesem Manne nichts weiter gehört und nichts weiter sein eigen ist, als was der göttliche Verstand und Wille ihm beschieden hat“. Darum ist Gott so wenig die Ursache seines Nicht-Sehens, wie er die Ursache des Nicht-Sehens des Steines ist. Das ist eine bloße Verneinung. „Dasselbe ist der Fall bei der Natur eines Menschen, der von dem Verlangen nach Wollust geleitet wird, wenn man sein augenblickliches Verlangen mit dem des Frommen vergleicht oder mit dem Verlangen, das er ein andermal hatte. Da sagen wir, der Mensch sei eines besseren Verlangens beraubt, weil man urteilt, daß ihm im Augenblick das Verlangen nach Tugend zukomme. Das können wir nicht mehr, wenn wir die Natur des göttlichen Ratschlusses und Verstandes im Auge haben. Denn im Hinblick darauf gehört das bessere Verlangen in diesem Augenblick ebensowenig zur Natur dieses Mannes wie zur Natur des Teufels oder des Steines.“ Darum ist im Hinblick darauf die bessere Begierde nicht Beraubtsein, sondern Verneinung. Beraubtsein ist demnach nichts anderes, als etwas von einem Ding verneinen, was nach unsrem Urteil zu seiner Natur gehört, und Verneinung nichts anderes, als etwas von einer Sache verneinen, was zu seiner Natur nicht gehört. Daraus wird klar, war-

um Adams Verlangen nach irdischen Dingen nur im Hinblick auf unsren, aber nicht auf den Verstand Gottes böse war. „Denn wenn auch Gott den vorherigen und den gegenwärtigen Zustand Adams gekannt hätte, so dächte er deshalb doch nicht, daß Adam seines vorherigen Zustands beraubt gewesen wäre, d. h. daß sein vorheriger Zustand zu seiner gegenwärtigen Natur gehörte.“ Denn alsdann würde Gott etwas gegen seinen Willen, d. h. gegen seinen eigenen Verstand, verstehen.

Wenn Sie das richtig begriffen hätten und zugleich auch begriffen, daß ich dem Geiste nicht die Freiheit zuerkenne, die Descartes ihm zuschreibt, wie D. Meyer es in der Vorrede in meinem Namen bezeugt, dann würden Sie in meinen Worten nicht den geringsten Widerspruch finden. Ich sehe ein, daß ich viel besser daran getan hätte, wenn ich Ihnen in meinem ersten Briefe mit den Worten Descartes' geantwortet hätte, nämlich wir könnten nicht wissen, wie unsre Freiheit und was davon abhängt, mit Gottes Vorsehung und Freiheit übereinstimmt (wie ich es in dem Anhang an verschiedenen Stellen gesagt habe), so daß wir aus Gottes Schöpfung keinen Widerspruch gegen unsre Freiheit finden können, weil wir nicht verstehen können, wie Gott die Dinge geschaffen hat und (was dasselbe ist) wie er sie erhält. Aber ich glaubte, Sie hätten die Vorrede gelesen und ich würde gegen die Pflicht der Freundschaft, die ich Ihnen von Herzen entgegenbrachte, verstoßen, wenn ich Ihnen nicht nach meiner Herzensmeinung antwortete. Aber das sei nun, wie es sei!

Da ich aber sehe, daß Sie die Meinung Descartes' bisher noch nicht richtig begriffen haben, so bitte ich Sie, folgende zwei Punkte ins Auge zu fassen.

Zuerst, daß weder ich noch Descartes je gesagt haben, es gehöre zu unserer Natur, unseren Willen innerhalb der Grenzen des Verstandes zu halten, sondern bloß, daß Gott uns einen begrenzten Verstand, aber einen unbegrenzten Willen gegeben hat, so zwar, daß wir nicht wissen, zu welchem Zweck er uns geschaffen hat; ferner, daß uns ein derartiger unbegrenzter oder

vollkommener Wille nicht allein vollkommener macht, sondern auch daß er für uns sehr notwendig ist, wie ich Ihnen im folgenden zeigen werde.

Zweitens daß unsere Freiheit nicht in einer Zufälligkeit noch in einer Willkür besteht, sondern in einem Modus des Bejahens und Verneinens, so daß wir desto freier sind, je weniger willkürlich wir etwas bejahen oder verneinen. Beispielsweise wenn die Natur Gottes uns bekannt ist, dann folgt so notwendig aus unsrer Natur zu bejahen, daß Gott existiert, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind; und doch sind wir niemals freier, als wenn wir etwas in dieser Art bejahen. Weil aber diese Notwendigkeit nichts anderes ist als Gottes Ratschluß, wie ich in meinem Anhang klar dargetan habe, so kann man daraus einigermaßen verstehen, wieso wir etwas frei tun und dessen Ursache sind, trotzdem wir es notwendig und auf Gottes Ratschluß hin tun. Wir können das, sage ich, einigermaßen verstehen, wenn wir etwas bejahen, das wir klar und deutlich begreifen. Sobald wir aber etwas behaupten, was wir nicht klar und deutlich begreifen, d. h. sobald wir zulassen, daß unser Wille über die Grenzen des Verstandes hinausschweift, dann können wir jene Notwendigkeit und Gottes Ratschluß nicht ebenso begreifen, sondern nur unsre Freiheit, die unser Wille immer einschließt (in welchem Betracht unsre Werke allein gut oder schlecht heißen). Und versuchen wir dann unsre Freiheit mit Gottes Ratschluß und beständiger Schöpfung in Einklang zu bringen, dann verwirren wir das von uns klar und deutlich Verstandene mit dem von uns nicht Begriffenen und unser Versuch muß fruchtlos bleiben. Es genügt uns also zu wissen, daß wir frei sind und daß wir es sein können trotz Gottes Ratschluß und daß wir die Ursache des Bösen sind, weil jede Handlung nur in Hinblick auf unsere Freiheit böse heißen kann. Soviel über Descartes, um zu beweisen, daß seine Sätze von dieser Seite her keinen Einwand zulassen.

Nun will ich mich zu dem wenden, was mich selbst

angeht, und zuerst kurz auf den Nutzen hinweisen, den meine Meinung gewährt. Er besteht hauptsächlich darin, daß unser Verstand ohne allen Aberglauben Gott Geist und Körper darbietet. Ich bestreite nicht, daß auch Gebete sehr nützlich für uns sind, denn mein Verstand ist zu gering, um alle Mittel zu bestimmen, die Gott hat, um die Menschen zur Liebe zu ihm, d. h. zur Seligkeit zu führen. Meine Anschauung ist aber so weit entfernt davon, schädlich sein zu können, daß sie vielmehr für die, welche durch kein Vorurteil, keinen kindlichen Aberglauben voreingenommen sind, das einzige Mittel darstellt, die höchste Stufe der Glückseligkeit zu erreichen.

Wenn Sie aber sagen, ich stellte die Menschen, indem ich sie von Gott abhängig mache, damit den Elementen, Pflanzen und Steinen gleich, so zeigt das zur Genüge, daß Sie meine Meinung ganz verkehrt verstanden haben und daß Sie Dinge, die zum Verstande gehören, mit dem Vorstellungsvermögen verwechseln. Denn wenn Sie mit dem bloßen Verstande begriffen hätten, was es bedeutet, von Gott abhängen, dann würden Sie sicher nicht denken, daß die Dinge, sofern sie von Gott abhängen, tot, materiell und unvollkommen wären (wer hat es je gewagt, von dem höchst vollkommenen Wesen so niedrig zu reden); vielmehr würden Sie begreifen, daß sie gerade deshalb und insofern sie von Gott abhängen, vollkommen sind. So sehr ist dies der Fall, daß wir diese Abhängigkeit und notwendige Wirkung so vollkommen als möglich durch Gottes Ratschluß verstehen, wenn wir nicht Baumstämme und Pflanzen, sondern die am meisten mit Verstand begabten und vollkommenst geschaffenen Dinge ins Auge fassen, wie aus dem, was ich bereits oben an zweiter Stelle zu der Meinung Descartes' bemerkt habe, klar hervorgeht, was Sie nicht hätten unbeachtet lassen dürfen.

Ich kann auch nicht verschweigen, daß ich höchst verwundert war über Ihre Worte: wenn Gott ein Verbrechen nicht strafen würde (d. h. als ein Richter mit einer Strafe, die das Verbrechen selbst nicht in sich trüge, denn darum handelt es sich allein), welcher Grund

würde uns abhalten, alle möglichen Verbrechen begierig zu begehen? Wahrhaftig wer das bloß aus Furcht vor Strafe unterläßt (was ich von Ihnen nicht hoffe), der handelt ganz und gar nicht aus Liebe und ist durchaus nicht im Besitze der Tugend. Was mich betrifft, so unterlasse ich es oder trachte es zu unterlassen, weil es meiner besonderen Natur ausgesprochenermaßen widerstreitet und mich von der Liebe und Erkenntnis Gottes abbringen würde.

Wenn Sie weiter ein wenig auf die menschliche Natur geachtet und die Natur des Ratschlusses Gottes, wie ich ihn im Anhang erklärt, begriffen hätten, und wenn Sie schließlich sich bewußt geworden wären, wie man etwas ableiten muß, bevor man zu einem Schlusse kommt, dann hätten Sie nicht so aufs Geratewohl gesagt, diese Anschauung stelle uns den Klötzen usw. gleich, und Sie hätten mir nicht so viele Absurditäten aus Ihrer Phantasie angedichtet.

Bevor Sie zu Ihrer zweiten Regel kommen, sprechen Sie von zwei Dingen, die Sie nicht begreifen könnten. Zum ersten Punkt erwidere ich, daß Descartes für Sie genügt, um zu einem Schluß zu kommen; Sie brauchen nämlich nur Ihre eigene Natur ins Auge zu fassen, um die Erfahrung zu machen, daß Sie Ihr Urteil zurückhalten können. Wenn Sie aber sagen, daß Sie die Erfahrung nicht an sich machen können, daß wir heute soviel Gewalt über unsere Vernunft haben, um dies immerfort tun zu können, so wäre das für Descartes dasselbe, als könnten wir heute nicht sehen, daß wir, solange wir existieren, immer denkende Wesen sein oder die Natur der denkenden Sache behalten werden, was sicherlich einen Widerspruch in sich schließt.

Zum zweiten Punkt sage ich mit Descartes: wenn wir unseren Willen nicht über die Grenzen unseres sehr begrenzten Verstandes ausdehnen könnten, dann wären wir sehr unglücklich und es stünde nicht in unserer Macht, ein Stück Brot zu essen oder einen Schritt zu machen oder stehen zu bleiben; denn alles wäre ungewiß und voller Gefahren.

Ich gehe nun zu Ihrer zweiten Regel über und gestehe Ihnen, daß ich der Schrift nicht die Wahrheit zuerkenne, die Sie in ihr finden wollen, und doch glaube ich, daß ich ihr gerade so viel Autorität, wenn nicht mehr, zuschreibe, und daß ich mich viel sorgsamer als die anderen hüte, ihr kindische und widersinnige Ansichten anzudichten, wie das niemand kann, wenn er sich nicht gut auf Philosophie versteht oder göttliche Offenbarungen hat. Darum machen die Erklärungen wenig Eindruck auf mich, die die gewöhnlichen Theologen von der Schrift geben, zumal wenn sie von jenem Schlage sind, daß sie die Schrift immer nach dem Buchstaben und dem äußerlichen Sinn nehmen. Und doch habe ich noch niemals, abgesehen von den Socinianern, einen so plumpen Theologen getroffen, der nicht begriffen hätte, daß die Heilige Schrift sehr oft nach Menschenweise von Gott redet und ihren Sinn parabolisch ausdrückt. Was den Widerspruch anbetrifft, den Sie (meines Erachtens wenigstens) zu Unrecht darin finden wollen, so verstehen Sie wohl unter Parabel etwas vollkommen anderes als üblich; denn wer hat je gehört, daß einer, der seine Gedanken parabolisch wiedergibt, von seiner Meinung abweiche. Als Micha dem König Ahab sagte, er habe Gott auf seinem Throne sitzen sehen, und die himmlischen Heerscharen zu seiner Rechten und seiner Linken und Gott habe sie gefragt, wer den Ahab hintergehe, so war das doch sicher eine Parabel, durch welches der Prophet das Hauptsächlichste genügend zum Ausdruck brachte, was er bei dieser Gelegenheit (die nicht derart war, daß er tiefsinnige theologische Dogmen hätte lehren sollen) im Namen Gottes offenbaren mußte, so daß er damit keineswegs von seiner Meinung abging. Ebenso haben auch die übrigen Propheten Gottes Wort auf das Geheiß Gottes dem Volk auf diese Weise offenbart, weil sie in ihr das beste Mittel sahen, nicht aber das Mittel, das Gott verlangt hätte, um das Volk zu dem Hauptziel der Schrift zu führen, das nach Christi Wort darin besteht, Gott über alle Dinge zu lieben und den Nächsten als sich selbst. Tiefsinnige Spekulationen

kommen meiner Meinung nach in der Schrift überhaupt nicht vor. Ich wenigstens habe kein ewiges Attribut Gottes aus der Heiligen Schrift gelernt oder lernen können.

Was aber den fünften Punkt betrifft (daß nämlich die Propheten Gottes Wort auf eine solche Weise offenbar gemacht hätten) so bleibt, da ja die Wahrheit nicht mit der Wahrheit im Streit sein kann, nichts übrig, als zu beweisen (wie jeder, der die Beweismethode begriffen hat, anerkennen wird), daß die Schrift, so wie sie ist, das wirklich offenbarte Wort Gottes darstellt. Einen mathematischen Beweis dafür kann ich aber, außer durch göttliche Offenbarung, nicht haben. Und darum habe ich gesagt „ich glaube“, aber nicht „ich weiß mathematisch, daß alles, was Gott den Propheten usw.“, weil ich fest glaube, aber nicht mathematisch weiß, daß die Propheten die vertrauten Räte und die getreuen Gesandten Gottes gewesen sind. Daher besteht in meinen Behauptungen durchaus kein Widerspruch, während hingegen auf der anderen Seite sich deren nicht wenige finden dürften.

Der übrige Teil Ihres Briefes, wo Sie sagen: „Endlich hätte das höchst vollkommene Wesen gewußt usw.“, und dann was Sie gegen das Beispiel von dem Gifte anführen und schließlich Ihre Bemerkungen über den Anhang und das Folgende haben meines Erachtens mit der vorliegenden Frage nichts zu tun.

Was die Vorrede von L. M. betrifft, so wird in dieser doch sicherlich zugleich gezeigt, was Descartes noch hätte anführen müssen, um einen zuverlässigen Beweis der Willensfreiheit zu liefern, und es wird hinzugefügt, daß ich der entgegengesetzten Meinung bin und in wiefern ich es bin. Ich werde mich vielleicht seiner Zeit darüber auslassen, aber jetzt habe ich keine Lust dazu.

An das Werk über Descartes habe ich weder gedacht, noch mich weiter darum gekümmert, nachdem es in holländischer Sprache herausgekommen ist. Ich habe dafür meine Gründe, die hier anzuführen zu weitläufig wäre. Es bleibt mir also nur zu sagen, daß ich usw.

[Schiedam, 28. Jan. 1665.]

22. Brief.

An den hochgeehrten Herrn

B. d. S.

Willem van Blyenbergh.

Mein Herr und werter Freund!

Ihren Brief vom 28. Januar habe ich seiner Zeit erhalten. Andere Beschäftigungen, die außerhalb des Studiums lagen, haben mich abgehalten, ihn rascher zu beantworten. Und da Ihr Brief hie und da mit sehr empfindlichen Zurechtweisungen gespickt ist, so wußte ich kaum, was ich von ihm halten sollte. Denn in Ihrem ersten Briefe vom 5. Januar hatten Sie mir so bereitwillig und herzlich Ihre Freundschaft angetragen und mir versichert, daß nicht nur mein derzeitiger Brief, sondern auch die folgenden Ihnen sehr angenehm wären; ja Sie haben mich freundschaftlich ermuntert, Ihnen freimütig alle Schwierigkeiten, die ich etwa noch hätte, vorzulegen, wie ich es dann in meinem Briefe vom 16. Januar vielleicht etwas zu ausführlich getan habe. Auf diesen Brief habe ich nach Ihrer Aufforderung und Ihrem Versprechen eine freundschaftliche und belehrende Antwort erwartet. Anstatt dessen habe ich eine nicht eben sehr nach Freundschaft aussehende Antwort empfangen, daß „ich keine Beweise, auch wenn sie noch so klar seien, gelten lasse, daß ich die Meinung Descartes' nicht begreife, daß ich die geistigen Dinge zu sehr mit materiellen verwechsle usw., so daß wir uns in unseren Briefen nicht weiter verständigen könnten.“ Darauf erwidre ich in aller Freundschaft, daß ich fest glaube, daß Sie von den berührten Dingen ein besseres Verständnis haben als ich und daß Sie mehr gewohnt sind, die materiellen Dinge von den geistigen zu scheiden. In der Metaphysik stehe ich erst am Anfang, und Sie haben die höchste Stufe erreicht, und deshalb habe ich ja Ihre Gunst nachgesucht, um mich unterrichten zu lassen; aber ich hätte nie gedacht, daß die freimütige Dar-

legung meiner Einwände Sie beleidigen könnte. Ich danke Ihnen von Herzen für die Mühe, die Sie sich gegeben haben, mir die beiden Briefe, namentlich den zweiten, zu schreiben. Aus dem letzten habe ich mehr als aus dem ersteren Ihre Meinung klar begriffen, aber trotzdem kann ich ihm nicht zustimmen, wenn nicht die Schwierigkeiten, die ich noch darin finde, aus dem Wege geräumt werden. Aber das kann doch für Sie kein Anlaß sein, sich beleidigt zu fühlen. Es verrät doch einen Fehler in unserem Verstande, wenn wir der Wahrheit ohne notwendige Begründung zustimmen. Mögen nun Ihre Begriffe wahr sein, so kann ich ihnen doch nicht meine Zustimmung geben, solange mir noch Gründe der Dunkelheit oder des Zweifels bleiben, auch wenn meine Zweifel nicht aus Ihrer Darlegung, sondern aus der Unvollkommenheit meines Verstandes kommen. Und da Ihnen das ja genugsam bekannt ist, so dürfen Sie es nicht übel nehmen, wenn ich wieder einige Einwände mache. Ich sehe mich dazu gezwungen, solange ich die Sache nicht klar begreifen kann; ich tue es ja zu keinem andren Zwecke, als um die Wahrheit zu finden, aber nicht um Ihre Meinung gegen Ihre Absicht zu verdrehen. Deshalb bitte ich Sie auf dieses Wenige um freundliche Antwort.

Sie sagen: „kein Ding habe mehr Wesen, als der göttliche Wille und die göttliche Macht ihm gewährt und wirklich beschieden hat; und wenn man die Natur eines Menschen annimmt, der von der Begierde nach Wollust geleitet wird, und wir vergleichen seine augenblickliche Begierde mit der der Frommen oder mit der Begierde, die er selbst ein anderes Mal hatte, da sagen wir, der Mensch sei einer besseren Begierde beraubt, weil man urteilt, daß ihm im Augenblick die Begierde nach Tugend zukomme. Das können wir nicht mehr, wenn wir die Natur des göttlichen Ratschlusses und Verstandes im Auge haben. Denn im Hinblick darauf gehört die bessere Begierde in diesem Augenblick ebensowenig zur Natur dieses Mannes wie zur Natur des Teufels oder des Steines usw. Denn wenn auch Gott

den vorherigen und den gegenwärtigen Zustand Adams gekannt hat, so hat er deshalb doch nicht gemeint, daß Adam seines vorherigen Zustands beraubt gewesen wäre, d. h. daß sein vorheriger Zustand zu seiner gegenwärtigen Natur gehört hätte usw.“ Aus diesen Worten folgt anscheinend ganz klar, daß nach Ihrer Meinung nichts anderes zum Wesen gehört, als was ein Ding in dem Augenblick, in dem es begriffen wird, besitzt; d. h. wenn mich Verlangen nach Wollust beherrscht, dann gehört dieses Verlangen in dieser Zeit eben zu meinem Wesen, und wenn es mich nicht beherrscht, dann gehört eben dieses Nichtverlangen in der Zeit, in der ich nicht danach verlange, nicht zu meinem Wesen. Daraus folgt ganz unfehlbar, daß ich im Hinblick auf Gott gerade so Vollkommenheit in meinen Handlungen (bloß dem Grade nach unterschieden) beweise, wenn ich von der Begierde nach Wollust beherrscht werde, als wenn es nicht der Fall ist, wenn ich allerart Verbrechen begehe, als wenn ich Tugend und Redlichkeit übe. Zu meinem Wesen gehört ja in dem Augenblick nur soviel, als ich tue, und ich kann nach Ihrem Satze nicht mehr und nicht weniger tun, als ich tatsächlich Wesen empfangen habe, weil die Begierde nach Wollust und Verbrechen in der Zeit, in der ich darnach handle, zu meinem Wesen gehört, und weil ich in der Zeit eben dieses Wesen, aber kein größeres von der göttlichen Macht erhalte. Die göttliche Macht fordert also nur solche Handlungen von mir. Und so geht aus Ihrem Satze anscheinend ganz klar hervor, daß Gott Verbrechen auf dieselbe Weise will, wie er das will, was Sie mit dem Worte Tugend bezeichnen. Nehmen wir nun an, daß Gott als Gott und nicht als Richter den Frommen und Gottlosen ein Wesen von solcher Art und solchem Umfang gibt, als er will, daß jene es betätigen — welche Gründe gibt es dann, daß er das Tun des einen nicht gerade so wollen sollte als das des anderen? Denn da er ja einem jeden die Fähigkeit zu seinem Tun verleiht, so folgt unbedingt daraus, daß er von denen, die er minder reich ausgestattet, auf

diese Weise gerade so viel verlangt als von denen, denen er mehr gegeben hat. Folglich fordert Gott im Hinblick auf sich in derselben Weise die größere wie die geringere Vollkommenheit unseres Tuns, Begierde nach Lust und Begierde nach Tugend. Wer also Verbrechen begeht, der muß demgemäß sie mit Notwendigkeit begehen, weil zu seinem Wesen zu dieser Zeit nichts anderes gehört; gerade so wie der, der Tugend übt, die Tugend darum übt, weil Gottes Macht gewollt hat, daß dies zu dieser Zeit zu seinem Wesen gehören soll. Wiederum scheint mir, daß Gott gerade so gut Verbrechen wie Tugend will. Inwiefern er aber beides will, ist er die Ursache des einen wie des anderen und sie müssen ihm insofern doch auch beide angenehm sein. Es hält aber schwer, das von Gott zu denken.

Sie sagen, wie ich sehe, daß die Frommen Gott dienen. Aber ich entnehme aus Ihrem Schreiben nur, daß Gott dienen bedeutet, solche Handlungen ausführen, die Gott getan haben wollte. Das schreiben Sie aber auch den Gottlosen und Wollüstigen zu. Welcher Unterschied besteht demnach in Hinblick auf Gott zwischen dem Dienst der Frommen und der Gottlosen? Sie sagen auch, daß die Frommen Gott dienen und durch das Dienen beständig vollkommener werden. Aber ich begreife nicht, was Sie unter „vollkommener werden“ verstehen, auch nicht was es bedeutet, „beständig vollkommener zu werden“. Denn sowohl die Gottlosen als auch die Frommen danken ihr Wesen und die Erhaltung oder die ständige Schöpfung ihres Wesens Gott, als Gott, nicht aber als Richter, und sie führen Gottes Willen seinem Ratschluß gemäß beide in der gleichen Weise aus. Welchen Unterschied kann es also in Hinblick auf Gott zwischen beiden geben? Denn das „Beständig-vollkommener-werden“ rührt nicht von ihrem Tun, sondern von Gottes Willen her; wenn demgemäß die Gottlosen durch ihre Handlungen unvollkommener werden, so rührt das nicht von ihren Handlungen, sondern allein von Gottes Willen her, und beide führen nur den Willen Gottes aus. Es kann also bei diesen beiden im Hinblick auf

Gott keinen Unterschied geben. Welches sind also die Gründe, daß diese durch ihr Tun beständig vollkommener, jene aber trotz ihres Dienens unvollkommener werden?

Sie scheinen aber den Unterschied zwischen dem Tun des einen und dem Tun des andren darin zu suchen, daß das Tun des einen mehr Vollkommenheit enthält als das des anderen. Dabei liegt aber, wie ich fest überzeugt bin, entweder auf Ihrer oder auf meiner Seite ein Irrtum verborgen; denn in Ihrem Schreiben läßt sich keine Regel finden, nach der man etwas mehr oder weniger vollkommen heißen kann, außer wenn es mehr oder weniger Wesenheit hat. Wenn das aber die Regel der Vollkommenheit ist, dann sind Verbrechen im Hinblick auf Gott ihm gerade so angenehm wie die Handlungen der Frommen, denn Gott als Gott, d. h. im Hinblick auf sich, will sie in gleicher Weise, weil sie beide aus Gottes Ratschluß entspringen. Wenn dies die einzige Regel der Vollkommenheit ist, dann können Irrtümer nur uneigentlich diesen Namen führen, dann gibt es aber in Wirklichkeit keine Irrtümer, keine Verbrechen, und alles, was existiert, hat nur dieses so beschaffene Wesen, das Gott ihm gab und das immer, wie es auch sei, Vollkommenheit einschließt. Ich gestehe, daß ich das nicht klar begreifen kann. Gestatten Sie mir die Frage, ob es Gott gerade so wohlgefällig ist, wenn man jemanden tötet oder wenn man ihm Almosen gibt, und ob es im Hinblick auf Gott gerade so gut ist, einen Diebstahl zu begehen oder rechtschaffen zu sein. Wenn nein, welche Gründe haben Sie dafür? Wenn ja, welche Gründe bestehen für mich, die mich bewegen sollten, diesem Tun, das Sie Tugend nennen, vor jenem den Vorzug zu geben? Welches Gesetz oder welche Regel hindert dieses mehr als jenes? Wenn Sie mir das Gesetz der Tugend selbst nennen, dann muß ich wahrhaftig gestehen, daß ich bei Ihnen kein Gesetz finde, nach dem sich die Tugend zu richten hätte und an dem man sie erkennen könnte. Denn alles hängt unzertrennlich von Gottes Willen ab und folglich ist das eine wie das andere gleicherweise tugendhaft. Und was für Sie

Tugend oder das Gesetz der Tugend ist, begreife ich nicht; und darum verstehe ich auch nicht, daß sie behaupten, man müsse aus Liebe zur Tugend handeln. Sie sagen freilich, Sie vermeiden Laster oder Verbrechen, weil sie Ihrem besonderen Charakter zuwider liefen und Sie von der Erkenntnis und Liebe Gottes abführen; aber für all das finde ich in Ihrem ganzen Schreiben keine Regel und keinen Beweis. Ja, verzeihen Sie, wenn ich sage, daß das Gegenteil daraus zu folgen scheint. Sie vermeiden das, was ich Laster nenne, weil es Ihrem besonderen Charakter zuwider ist, nicht aber, weil es Laster enthält. Sie vermeiden es, gerade so wie man eine Speise stehen läßt, die unsrer Natur widersteht. Wahrhaftig, wer das Böse meidet, weil es seiner Natur widersteht, der kann mit seiner Tugend nicht viel Staat machen.

Hier nun kann man wieder die Frage aufwerfen, wie es ist im Falle eines Gemüts, mit dessen besonderer Natur Wollust und Verbrechen nicht im Widerstreit, sondern im Einklang wären, ob da ein Grund für die Tugend besteht, durch den es veranlaßt würde, Tugend zu üben und das Böse zu meiden? Aber wie ist es möglich, daß jemand die Begierde nach Wollust aufgäbe, da doch seine Begierde in diesem Augenblick zu seinem Wesen gehört und er sie, wenn er sie einmal erhalten hat, nicht wieder loswerden kann?

Auch diese Konsequenz kann ich in Ihrem Schreiben nicht finden, daß die Handlungen, denen ich den Namen Verbrechen gebe, Sie von der Erkenntnis Gottes und der Liebe zu ihm abbrächten. Denn Sie haben bloß den Willen Gottes ausgeführt und haben nicht mehr tun können, weil Ihnen zu jener Zeit von der göttlichen Macht und vom göttlichen Willen als Inhalt Ihres Wesens nicht mehr gegeben war. Wie kann da ein so bestimmtes und abhängiges Tun Sie von der göttlichen Liebe abirren lassen? Abirren heißt verwirrt und nicht abhängig sein, aber das ist nach Ihnen unmöglich. Denn ob wir dies oder jenes, ob wir mehr oder weniger Vollkommenheit betätigen, jedenfalls haben wir es zu dieser Zeit

zu unserem Wesen unmittelbar von Gott empfangen. Wie können wir also abirren? Oder vielleicht begreife ich nicht, was unter Irrtum zu verstehen ist. Aber es muß doch hierin und hierin allein die Ursache entweder meines oder Ihres Mißverständnisses verborgen sein.

Hier möchte ich noch vieles andere sagen und fragen. Erstens: ob die intellektuellen Substanzen in anderer Weise von Gott abhängen als die leblosen? Denn wenn auch die intellektuellen Dinge mehr Wesen haben als die leblosen, haben deshalb doch nicht beide Gott und Gottes Ratschluß nötig, um ihre Bewegung im allgemeinen und diese bestimmte Bewegung im besonderen zu behalten, und sind folglich nicht beide, insofern sie abhängig sind, zugleich und in gleicher Weise abhängig? Zweitens: worin besteht der Unterschied zwischen der Abhängigkeit der intellektuellen und der unbeseelten Substanzen, da Sie doch der Seele die Freiheit nicht geben, die Herr Descartes ihr zuschreibt? Und wenn sie keine Willensfreiheit haben, wie stellen Sie sich die Abhängigkeit von Gott und die Abhängigkeit der Seele von Gott vor? Drittens: wenn also unsere Seele diese Freiheit nicht besitzt, ist dann unsre Handlung nicht eigentlich Gottes Handlung und unser Wille eigentlich Gottes Wille?

So könnte ich noch viel mehr fragen, aber ich wage nicht, so viel von Ihnen zu verlangen. Bloß auf die vorhergehende Seite erwarte ich bald Ihre Antwort, ob ich vielleicht dann mit ihrer Hülfe Ihre Meinung besser verstehe, um später darüber mündlich mit Ihnen weiteres zu verhandeln.

Wenn ich Ihre Antwort erhalten habe, werde ich, da ich in einigen Wochen in Leyden sein muß, wenn es Ihnen angenehm ist, mir die Ehre geben, Sie auf der Durchreise zu begrüßen. Hierauf vertrauend, versichere ich Sie mit den herzlichsten Grüßen, daß ich verbleibe

Ihr dienstwilliger Diener

W. v. Blyenbergh.

Wenn Sie mir nicht unter Couvert schreiben, so schreiben Sie gefälligst an Willem van Blyenbergh, Pontgaerder, bei der großen Kirche.

Dordrecht, 19. Febr. 1665.

Nachschrift. Durch die große Eile habe ich vergessen, noch diese Frage hinzuzufügen: ob wir nicht durch unsere Klugheit etwas verhüten können, was sonst anders gekommen wäre.

23. Brief.

An den hochgelahrten und sehr geehrten Herrn
Willem van Blyenbergh.

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Mein Herr und Freund!

In dieser Woche habe ich zwei Briefe von Ihnen empfangen, der eine vom 9. März, der nur den Zweck hatte, mir den anderen vom 19. Februar, der mir von Schiedam gesandt wurde, anzuzeigen. In diesem letzteren sehe ich, daß Sie sich beklagen über das, was ich gesagt habe: es könne bei Ihnen keinen Beweis geben usw., als hätte ich es gesagt im Hinblick auf meine Gründe, weil diese Ihnen nicht gleich Genüge getan haben, was mir ganz ferne liegt. Ich hatte vielmehr nur Ihre eigenen Worte im Auge, die so lauten: „und wenn es nach langer Untersuchung geschehen sollte, daß meine natürliche Erkenntnis diesem Wort entweder zu widerstreiten schiene, oder nicht gut genug usw., so ist die Autorität, die dieses Wort bei mir hat, so groß, daß die Begriffe, die ich klar zu erfassen glaube, mir eher verdächtig sind usw.“ Ich habe also bloß Ihre eignen Worte kurz wiederholt, und ich

glaube darum nicht, daß ich Ihnen im mindesten Anlaß gegeben habe, sich beleidigt zu fühlen, um so mehr als ich diese Worte nur als einen Beweis unsrer großen Meinungsverschiedenheit anführte.

Da Sie ferner am Ende Ihres zweiten Briefes gesagt hatten, all Ihr Hoffen und Wünschen sei, in Glaube und Hoffnung zu verharren, und alles übrige, was wir uns in bezug auf unsren natürlichen Verstand einreden könnten, sei Ihnen gleichgültig, so überlegte ich mir und überlege es mir wieder, daß meine Briefe Ihnen doch nichts werden nützen können, und daß es deshalb für mich ratsam ist, meine Studien (die ich sonst so lange hätte unterbrechen müssen) nicht hintanzusetzen für etwas, das doch keinen Nutzen geben kann. Das steht nicht mit meinem ersten Brief im Widerstreit. Da habe ich in Ihnen einen reinen Philosophen gesehen, der (ebenso wie viele, die sich Christen nennen, es zugeben) keinen andren Prüfstein der Wahrheit hat als den natürlichen Verstand, aber nicht die Theologie. Darüber haben Sie mich jetzt eines andren belehrt und haben mir zugleich gezeigt, daß die Grundlage, auf der ich unsre Freundschaft zu bauen gedachte, nicht so gegeben war, wie ich sie mir dachte.

Was schließlich das übrige betrifft, so kommt das ja oft bei Disputen vor, ohne daß man deshalb die Grenzen der Höflichkeit überschreitet, und deshalb will ich alles derartige in Ihrem zweiten Brief und ebenso auch in Ihrem gegenwärtigen unbemerkt übergehen. Dies nur über Ihr Gefühl des Beleidigtseins, um zu zeigen, daß ich keinen Anlaß dazu gegeben habe, geschweige denn, daß ich keinen Widerspruch vertragen könnte. Aber ich gehe nun daran, wiederum auf Ihre Einwände zu antworten.

Ich behaupte also erstens, daß Gott schlechthin und tatsächlich die Ursache ist von allem, was Wesen hat, es sei auch, was es sei. Wenn Sie mir nun beweisen könnten, daß das Böse, der Irrtum, die Verbrechen usw. etwas ist, das Wesen ausdrückt, dann will ich Ihnen vollkommen zugeben, daß Gott die Ursache der Ver-

brechen, des Bösen, des Irrtums usw. ist. Mir scheint, ich habe zur Genüge gezeigt, daß alles, was die Form des Bösen, des Irrtums, des Verbrechens ausmacht, nicht in etwas besteht, was Wesen ausdrückt, und daß man daher nicht sagen kann, Gott sei die Ursache davon. Der Muttermord des Nero z. B. war, soweit er etwas Positives enthielt, kein Verbrechen, denn dieselbe äußere Handlung tat und dieselbe Absicht, seine Mutter zu töten hatte auch Orestes, und doch wird dieser nicht, wenigstens nicht so wie Nero angeklagt. Worin bestand also das Verbrechen Neros? Nur darin, daß er durch diese Tat sich undankbar, unbarmherzig und ungehorsam erwies. Nun ist es sicher, daß nichts davon irgend Wesen ausdrückt und daß darum Gott nicht die Ursache gewesen ist, auch wenn er die Ursache der Handlung und der Absicht Neros war.

Dann möchte ich Ihnen hier bemerken, daß wir, solange wir als Philosophen sprechen, nicht die theologischen Ausdrucksweisen gebrauchen dürfen. Denn weil die Theologie Gott durchgehends und nicht ohne Grund als einen vollkommenen Menschen vorstellt, so ist es infolgedessen angemessen, daß es in der Theologie heißt, Gott begehre etwas, Gott empfinde Unwillen über das Tun der Gottlosen und freue sich an dem der Frommen. In der Philosophie aber erkennt man klar, daß man jene Attribute, die den Menschen vollkommen machen, Gott so wenig zuschreiben und andichten kann, als man das, was den Elefanten und den Esel vollkommen macht, den Menschen zuschreiben wollte; hier haben diese und ähnliche Worte keine Stelle und können hier nicht ohne die vollste Verwirrung unsrer Begriffe gebraucht werden. Um daher philosophisch zu sprechen, darf man nicht sagen, daß Gott von jemandem etwas verlangt und ebensowenig, daß ihm etwas mißfällig oder angenehm ist. Das sind alles menschliche Attribute, die bei Gott nicht Platz haben.

Schließlich hätte ich Ihnen gerne bemerkt, daß zwar das Tun der Frommen (d. h. derer, die eine klare Idee von Gott haben, nach der all ihr Tun und Denken sich

bestimmt) und der Gottlosen (d. h. derer, die eine Idee von Gott nicht besitzen, sondern bloß Ideen von den irdischen Dingen, nach denen sich ihr Tun und Denken bestimmt) und schließlich aller, die existieren, von Gottes ewigen Gesetzen und Ratschlüssen notwendig herkommt und beständig von Gott abhängig ist; daß sich aber gleichwohl das Tun jener und dieser nicht nach Graden, sondern dem Wesen nach voneinander unterscheidet. Denn wenn auch eine Maus gerade so wie ein Engel, und Trauer gerade so wie Freude von Gott abhängig sind, so kann doch eine Maus nicht eine Art Engel und Trauer nicht eine Art Freude sein. Damit meine ich auf Ihre Einwände geantwortet zu haben (wenn ich Sie recht verstanden habe, denn bisweilen habe ich Zweifel, ob die von Ihnen gezogenen Schlüsse nicht verschieden sind von dem Thema, das Sie zu beweisen unternehmen).

Das wird aber noch klarer, wenn ich auf dieser Grundlage auf die gestellten Fragen antworte. Die erste ist, ob Totschlagen Gott gerade so angenehm ist, wie Almosen spenden? Die zweite ist, ob Stehlen im Hinblick auf Gott gerade so gut ist wie rechtschaffen sein? Die dritte endlich ist, ob im Falle eines Gemüts, mit dessen besonderen Charakter es nicht im Widerstreit, sondern im Einklang wäre, den Lüsten zu gehorchen und Verbrechen zu verüben, ob es darin, wie gesagt, einen Grund für die Tugend gäbe, der es bewegen könnte, das Gute zu tun und das Böse zu lassen?

Auf die erste Frage gebe ich zur Antwort, daß ich (philosophisch gesprochen) nicht weiß, was Sie mit den Worten „Gott angenehm sein“ meinen. Wenn Sie mich fragen, ob Gott nicht diesen haßt, jenen aber liebt, ob nicht der eine Gott beleidigt, der andre ihm Gunst erweist, so antworte ich: nein. Wenn aber die Frage ist, ob die Menschen, die totschiagen und die Almosen geben, nicht gleich gut und vollkommen sind, da antworte ich wiederum: nein.

Auf die zweite Frage habe ich zu sagen: wenn „gut im Hinblick auf Gott“ bedeutet, daß der Rechtschaffene

Gott etwas Gutes erweist, und der Dieb etwas Böses, dann antworte ich, daß weder der Rechtschaffene noch der Dieb in Gott Wohlgefallen oder Unwillen hervorzurufen vermag. Wenn aber die Frage ist, ob beider Tun, soweit es etwas Reales und von Gott Verursachtes ist, gleich vollkommen ist, so sage ich, wenn wir bloß die Handlungen ins Auge fassen und ihre Art und Weise, dann kann es sein, daß beide gleich vollkommen sind. Wenn Sie mich aber fragen, ob ein Dieb und ein Rechtschaffener gerade so vollkommen und glücklich sind, so antworte ich: nein. Denn unter einem Rechtschaffenen verstehe ich jemanden, der beständig wünscht, daß jeder das Seine besitze, welcher Wunsch, wie ich in meiner Ethik (die noch nicht herausgegeben ist) beweise, bei den Frommen notwendig aus der klaren Erkenntnis, die sie von sich und von Gott haben, hervorgeht. Und da nun der Dieb einen derartigen Wunsch nicht hat, so entbehrt er notwendig der Erkenntnis Gottes und seiner selbst, d. h. des Vornehmsten, was uns zu Menschen macht. Wenn Sie trotzdem weiter fragen, was Sie bewegen könnte, lieber dieses Werk, welches ich Tugend nenne, zu tun als etwas anderes, so sage ich: ich kann ja nicht wissen, welches Mittel Gott unter den unendlich vielen anwendet, um Sie zu diesem Werk zu bestimmen. Es könnte sein, daß Gott Ihnen klar seine Idee eingeprägt hätte, so daß Sie die Welt aus Liebe zu ihm vergäßen und die anderen Menschen wie sich selbst liebten, und es ist einleuchtend, daß ein derartiger Gemütszustand mit allem anderen, was man böse nennt, im Widerstreit ist und darum nicht bei ein und demselben Subjekt sich finden kann. Übrigens ist hier nicht der Platz, die Grundlagen der Ethik auseinanderzusetzen, sowie alles, was ich sage, zu beweisen, weil ich bloß dabei bin, Ihnen auf Ihre Fragen die Antwort zu geben und sie von mir abzuwenden und abzuhalten.

Was endlich die dritte Frage angeht, so hat diese einen Widerspruch zur Voraussetzung; es ist gerade so, als wollte mich jemand fragen: wenn es zu jemandes

Natur besser paßte, daß er sich aufhinge, ob es da Gründe für ihn gebe, sich nicht aufzuhängen? Aber gesetzt, es wäre möglich, daß es eine derartige Natur gäbe, dann sage ich (ganz gleich ob ich die Willensfreiheit zugebe oder nicht): wenn jemand findet, daß er am Galgen besser leben kann als an seiner Tafel, dann würde er sehr dumm handeln, wenn er nicht hinginge sich aufzuhängen. Wer klar einsähe, daß er auf dem Wege des Verbrechens in Wahrheit vollkommener und besser sein Leben und Wesen genießen könnte als auf dem Wege der Tugend, der wäre auch ein Tor, wenn er es nicht täte. Denn die Verbrechen wären Tugend in Beziehung auf so eine verkehrte menschliche Natur.

Was die andren Fragen angeht, die Sie Ihrem Briefe zum Schlusse hinzugefügt haben, so will ich sie unbeantwortet lassen, weil man in der Art wohl hundert in einer Stunde fragen kann, ohne daß man je bei einer zu Ende käme, und weil Sie selbst nicht sehr auf Antwort dringen. Für diesmal aber will ich Ihnen nur sagen, daß ich Sie zu der Zeit, die Sie mir angeben, erwarten werde und daß Sie mir sehr willkommen sein sollen. Doch hätte ich gerne, daß es bald geschähe, weil ich bereits vorhabe, für ein oder zwei Wochen nach Amsterdam zu gehen. Ich bleibe indessen mit herzlichen Grüßen

Ihr ergebenster

B. de Spinoza.

Voorburgh, am 13. März 1665.

24. Brief.

An den hochgeehrten Herrn

B. d. S.

Willem van Blyenbergh.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Mein Herr und Freund!

Als ich die Ehre hatte, mit Ihnen zusammenzusein, erlaubte mir die Zeit nicht, länger zu verweilen, und ebensowenig mein Gedächtnis, den ganzen Inhalt unsres Gesprächs aufzubewahren, ob schon ich, gleich nachdem ich von Ihnen gegangen, alle meine Gedanken zusammengenommen, um das Gehörte zu behalten. Sobald ich an den nächsten Ort gekommen war, versuchte ich, Ihre Meinungen zu Papier zu bringen, aber ich machte dabei die Erfahrung, daß ich in Wirklichkeit noch nicht den vierten Teil dessen behalten habe, was wir verhandelt haben. Das möge mir bei Ihnen zur Entschuldigung dienen, wenn ich Ihnen noch einmal mit Fragen lästig falle über Sachen, bei denen ich entweder Ihre Meinung nicht richtig begriffen oder nicht gut behalten habe. Ich möchte wünschen, daß ich einmal die Gelegenheit fände, Ihnen diese Mühe mit irgendeiner Gefälligkeit zu vergelten.

Das erste wäre, wie ich bei der Lectüre der Principien und Ihrer metaphysischen Gedanken Ihre und Descartes' Meinung auseinanderkennen kann?

Das zweite, ob es eigentlich einen Irrtum gibt, und worin er besteht?

Das dritte, auf welchen Grund hin Sie behaupten, daß unser Wille nicht frei ist?

Das vierte, wieso Sie in der Vorrede durch L. M. sagen lassen: „Da dagegen unser Autor annimmt, daß es in der Natur der Dinge eine denkende Substanz gibt, aber bestreitet, daß diese das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht; vielmehr behauptet er, daß gerade so wie die

Ausdehnung durch keine Grenzen bestimmt ist, so auch das Denken durch keine Grenzen bestimmt wird, und daß daher, ebenso wie der menschliche Körper nicht schlechthin, sondern nur in gewisser Weise nach den Gesetzen der ausgedehnten Natur durch Bewegung und Ruhe bestimmte Ausdehnung ist, so ist auch der menschliche Geist oder die menschliche Seele nicht schlechthin, sondern nur nach den Gesetzen der denkenden Natur durch die Ideen in gewisser Weise bestimmtes Denken, das notwendig als gegeben anzunehmen ist, sobald der menschliche Körper beginnt zu existieren.“ Aus diesen Worten folgt anscheinend, daß, wie der menschliche Körper aus Tausenden von kleinen Körpern zusammengesetzt ist, so auch der menschliche Geist aus Tausenden von Gedanken besteht, und daß, wie der menschliche Körper in Tausende von Körpern zurückkehrt und sich auflöst, aus denen er sich zusammensetzte, so auch unser Geist, sobald er den Körper verläßt, in eben die vielerlei Gedanken sich auflöst, aus denen er bestand. Und ebenso wie die aufgelösten Teile unsres menschlichen Körpers nicht mehr vereinigt bleiben, sondern andre Körper sich dazwischen drängen, so folgt dem Anschein nach auch, daß nach Auflösung unsres Geistes jene unzähligen Gedanken, aus denen er bestand, nicht mehr länger zusammenbleiben, sondern sich teilen; und wie die aufgelösten Körper zwar Körper bleiben, aber nicht menschliche, so löst sich doch wohl nach dem Tode auch unsre denkende Substanz so auf, daß die Gedanken oder denkenden Substanzen bleiben, aber nicht wie ihr Wesen war, als sie noch menschlicher Geist hießen. Daher habe ich den Eindruck, als behaupten Sie, die denkende Substanz des Menschen verändere sich und löse sich wie die Körper auf, und zwar gehen sie sogar in gewissen Fällen, wie Sie (wenn mein Gedächtnis mich nicht täuscht) von den Gottlosen behaupten, ganz und gar zu Grunde, und behalte keinen Gedanken für sich übrig. Und so wie Descartes, nach L. M., den Geist als eine schlechthin denkende Substanz nur voraussetzt, so

tun auch Sie und L. M. meines Erachtens nichts anderes, als größtenteils mit Voraussetzungen operieren. Daher kann ich Ihre Meinung hierin nicht klar begreifen.

Das fünfte ist, daß Sie sowohl bei unserer Unterhaltung als auch in Ihrem letzten Briefe vom 13. März behaupten, aus einer klaren Erkenntnis von Gott und uns selbst ergebe sich der beharrliche Wunsch, jedem das Seine zukommen zu lassen. Hier aber bleibt noch zu erklären, auf welche Weise die Erkenntnis Gottes und unsrer selbst in uns den beharrlichen Wunsch hervorbringt, jedem das Seine zuteil werden zu lassen. Ich meine, wie das aus der Erkenntnis Gottes sich ergibt oder uns dazu bringt, die Tugend zu lieben und das Tun zu meiden, das wir Laster nennen, und woher es kommt (da doch totschlagen und stehlen nach Ihrer Meinung gerade so etwas Positives enthält wie Almosen geben), daß ein Totschlag nicht so viel Vollkommenheit, Glückseligkeit und Seelenruhe in sich trägt, als Verteilung von Almosen. Vielleicht werden Sie wieder sagen wie in Ihrem letzten vom 13. März datierten Brief, daß diese Frage zur Ethik gehöre und dort von Ihnen behandelt werde. Aber da ich ohne die Aufhellung dieser wie der vorhergehenden Fragen Ihre Meinung nicht klar verstehen kann, ja da immer noch Ungereimtheiten übrig bleiben, die ich nicht miteinander vereinigen kann, so bitte ich Sie als einen Freund, mir ausführlicher darauf zu antworten und vor allem mir einige der hauptsächlichsten Definitionen, Postulate und Axiome, auf die Ihre Ethik und in erster Linie diese Frage sich gründet, darzulegen und zu erklären. Vielleicht werden Sie, weil die Mühe Sie schreckt, sich entschuldigen, aber ich bitte Sie dringend, dieses Mal wenigstens meinem Begehren Genüge zu tun, weil ich ohne die Lösung der letzten Frage Ihre Meinung niemals richtig begreifen werde. Ich wünschte, daß ich mich für Ihre Mühe mit irgendeiner Gefälligkeit revanchieren dürfte. Eine Frist von zwei oder drei Wochen wage ich Ihnen nicht vorzuschreiben; bloß darum ersuche ich Sie, daß Sie mir Ihre Antwort auf dieses vor

Ihrer Amsterdamer Reise geben möchten. Wenn Sie dies tun, werden Sie mich überaus verpflichtet und ich werde zeigen, daß ich bin und bleibe,

mein Herr

Ihr dienstwilliger Diener

W. van Blyenbergh.

Dordrecht, am 27. März 1665.

An den Herrn

Herrn Benedictus de
Spinosa, wohnhaft zu

Voorburg
p^r couerto.

25. Brief.

An den sehr geehrten Herrn

B. d. S.

Heinrich Oldenburg.

Sehr geehrter Herr und wertester Freund!

Ich habe mich sehr gefreut, als ich aus dem neuen Brief des Herrn Serrarius ersah, daß Sie leben und gesund sind und noch Ihres Oldenburg gedenken; aber zugleich habe ich sehr mein Schicksal beklagt (wenn man das Wort gebrauchen darf), das es geschehen lassen konnte, daß ich so viele Monate hindurch des angenehmsten Verkehrs, den ich früher mit Ihnen unterhielt, beraubt war. Überhäufung mit Geschäften und schweres häusliches Ungemach sind daran schuld; denn meine große Neigung und meine Freundschaft gegen Sie ruhen immer auf festem Grunde und werden ohne Wanken dauern. Herr Boyle und ich sprechen nicht

selten von Ihnen, Ihrer Gelehrsamkeit und Ihren tiefdringenden Betrachtungen. Wir möchten nur wünschen, daß die Früchte Ihres Geistes ans Licht kämen und den Gelehrten zur Verfügung gestellt würden, und wir sind überzeugt, daß Sie darin unsrer Erwartung entsprechen werden.

Es ist kein Grund vorhanden, daß Herrn Boyles Abhandlung über den Salpeter und über die Festigkeit und Flüssigkeit bei Ihnen gedruckt würde; hier ist sie nämlich schon auf Lateinisch herausgekommen, und es fehlt nur an der Gelegenheit, Ihnen Exemplare davon zu übersenden. Ich bitte Sie daher, nicht zuzulassen, daß ein Buchdrucker bei Ihnen sich darüber hermacht. Boyle hat auch eine ausgezeichnete Abhandlung über die Farben herausgegeben, englisch und lateinisch, zugleich auch eine experimentelle Darstellung über die Kälte, die Thermometer usw., die vieles Vortreffliche, vieles Neue enthält. Bloß dieser unselige Krieg macht es unmöglich, Ihnen die Bücher zu übersenden. Es erschien auch eine ausgezeichnete Abhandlung über sechzig mikroskopische Beobachtungen, in der vieles kühn, aber doch philosophisch (allerdings nach mechanischen Principien) zur Sprache gebracht wird. Ich hoffe, daß unsre Buchhändler einen Weg finden werden, von all diesen Büchern Ihnen Exemplare zukommen zu lassen. Ich bin begierig darauf, das, was Sie kürzlich in Arbeit hatten oder noch unter der Feder haben, aus Ihrer eignen Hand zu empfangen. Ich bin

in größter Neigung und Freundschaft

Ihr Heinr. Oldenburg.

London, am 28. April 1665.

26. Brief.

An den wohledlen und hochgelahrten Herrn
Heinrich Oldenburg.

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Mein besonderer Freund!

Vor wenigen Tagen sagte mir ein Freund, er habe Ihren Brief vom 28. April von einem Amsterdamer Buchhändler zugestellt bekommen, der ihn ohne Zweifel von Herrn Ser. erhalten hatte. Ich habe mich sehr gefreut, endlich von Ihnen selbst vernehmen zu dürfen, daß es Ihnen gut geht und daß Ihre wohlwollende Gesinnung gegen mich dieselbe wie früher geblieben ist. Ich für mein Teil habe, so oft sich die Gelegenheit bot, bei dem Herrn Ser. und bei Christian Huygens, Herrn v. Z., der mir gesagt hatte, daß er Sie gleichfalls kenne, mich ständig nach Ihnen und Ihrem Befinden erkundigt. Von demselben Herrn Huygens habe ich auch erfahren, daß der hochgelahrte Herr Boyle lebt und jene ausgezeichnete Abhandlung über die Farben auf englisch herausgegeben hat; er hätte sie mir auch geliehen, wenn ich englisch verstünde. Ich freue mich daher, von Ihnen zu hören, daß diese Abhandlung zugleich mit der anderen über die Kälte und die Thermometer, von der ich noch nichts gehört hatte, mit lateinischen Bürgerrecht versehen und herausgegeben worden ist. Das Buch über die mikroskopischen Untersuchungen ist auch im Besitz des Herrn Huygens, aber, wenn ich nicht irre, englisch. Er hat mir wunderbare Dinge von diesen Mikroskopen erzählt und zugleich von Fernröhren, die in Italien hergestellt worden sind, und mit denen man am Jupiter Eklipsen beobachten konnte, die von dem Dazwischentreten der Satelliten herrühren, und auch einen

wie von einem Ringe verursachten Schatten am Saturn. Bei dieser Gelegenheit habe ich mich nicht genug über die Voreiligkeit Descartes' wundern können, der meint, die Ursache, warum die Planeten beim Saturn (denn dessen Henkel hält er für Planeten, vielleicht weil er nie bemerkt hatte, daß sie den Saturn berühren) sich nicht bewegen, könne darin liegen, daß der Saturn nicht um seine eigne Achse kreise, da doch das zu seinen eigenen Principien sehr wenig stimmt, besonders aber weil er die Ursache der Henkel sehr leicht aus seinen Principien hätte erklären können, wenn er nicht von einem Vorurteil befangen gewesen wäre usw.

27. Brief.

An den edlen und geehrten Herrn

Willem van Blyenbergh.

B. d. S.

Antwort auf Brief 24.

Mein Herr und Freund!

Als ich Ihren Brief vom 27. März empfang, war ich gerade im Begriff, nach Amsterdam zu reisen. Deshalb ließ ich ihn nur halb gelesen zu Hause, um ihn nach meiner Rückkehr zu beantworten, indem ich dachte, er würde von nichts anderem handeln als von Dingen, die unsre ersten Fragen betreffen. Als ich ihn darnach las, fand ich aber einen ganz anderen Inhalt, indem Sie nicht allein den Beweis dessen verlangen, was ich in der Vorrede der geometrischen Beweise der Principien Descartes' habe schreiben lassen, allein in der Absicht, jedem meine Meinung mitzuteilen, aber nicht um sie zu beweisen noch um die Leute davon zu überzeugen, sondern indem Sie auch den Beweis eines großen Teiles der Ethik verlangen, die bekanntlich auf der Metaphysik

und der Physik begründet werden muß. Darum habe ich mich nicht entschließen können, Ihrem Wunsche nachzukommen, sondern mir die Gelegenheit gewünscht, Sie mündlich aufs freundlichste zu bitten, daß Sie von Ihrer Bitte abstehen, und dann würde ich Ihnen den Grund meiner Weigerung angeben und endlich zeigen, daß diese Dinge zur Lösung Ihrer ersten Frage nichts beitragen, sondern im Gegenteil der Hauptsache nach von dieser Frage abhängen. Weit entfernt, daß meine Meinung über die Notwendigkeit der Dinge ohne die Lösung dieser neuen Frage nicht könnte verstanden werden, kann vielmehr die Lösung dieser und was damit zusammenhängt, nicht begriffen werden, ohne daß man zuvor die Notwendigkeit der Dinge versteht, denn Sie wissen, daß die Notwendigkeit der Dinge die Metaphysik berührt und daß die Kenntnis dieser stets vorangehen muß. Bevor sich aber die erwünschte Gelegenheit bot, habe ich diese Woche wieder einen Brief unter Couvert von meinem Hauswirt empfangen, der einiges Mißvergnügen, durch das lange Warten verursacht, zu zeigen scheint und der mich dadurch genötigt hat, diese wenigen Sätze Ihnen zu schreiben, um Ihnen in der Kürze meinen Entschluß und mein Vorhaben mitzuteilen, wie ich es nun getan habe. Ich hoffe, Sie werden, wenn Sie sich die Sache überlegt haben, gerne von Ihrer Bitte abstehen und mir nichts desto weniger Ihre freundliche Geneigtheit bewahren. Meinerseits werde ich Ihnen in allem, was ich kann und mag, zeigen, daß ich bin

Ihr Ihnen geneigter Fr. u. Dien.

B. de Spinoza.

Voorburg, am 3. Juni 1665.

An den Herrn

Herrn Willem van Blyen Bergh

Pontgaerder

zu Dortrecht.

Pt.

bei der großen Kirche.

28. Brief.

An einen Ungenannten.

Ausgezeichneter Freund!

Ich weiß nicht, ob Sie mich vergessen haben. Jedenfalls kommt vieles zusammen, was diese Vermutung rechtfertigt. Erst, als ich bei meiner Abreise Ihnen Lebewohl sagen wollte und auf Ihre Einladung hin erwartete, Sie sicher zu Hause zu treffen, habe ich erfahren, daß Sie nach dem Haag gereist waren. Dann bin ich nach Voorburg zurückgekehrt und hatte keine Zweifel daran, daß ich Sie hier wenigstens auf der Durchreise sehen würde. Aber Sie sind, ohne Ihren Freund zu begrüßen, wenn es den Göttern gefällt, nach Hause zurückgekehrt. Schließlich habe ich drei Wochen gewartet und unter dieser Zeit keinen Brief von Ihnen zu sehen bekommen. Wenn Sie nun diese Meinung von sich abwenden wollen, dann werden Sie das leicht tun durch einen Brief, in dem Sie mir auch die Art und Weise angeben können, wie wir unsren brieflichen Verkehr, über den wir einmal bei Ihnen zu Hause gesprochen haben, einrichten können. Inzwischen möchte ich Sie inständig gebeten haben, ja bei unsrer Freundschaft beschwören, daß Sie sich einer ernsthaften Arbeit mit wirklichem Eifer widmen und der Ausbildung des Verstandes und der Seele den besseren Teil Ihres Lebens weihen möchten. Das sage ich Ihnen, so lange es noch Zeit ist und bevor Sie sich über die entschwundene Zeit beklagen müssen.

Um über unsren projektierten Briefwechsel noch etwas zu sagen, was Sie ermutigen soll, mir freimütig zu schreiben, so mögen Sie wissen, daß ich schon früher die Vermutung hatte, ja beinahe die Gewißheit habe, daß Sie Ihrer Begabung einigermaßen und mehr als recht ist, mißtrauen und besorgen, Sie möchten etwas fragen oder behaupten, was nicht nach einem Gelehrten aussieht. Doch Sie ins Gesicht zu loben und Ihre Gaben aufzuzählen, schickt sich nicht. Wenn Sie jedoch Angst

haben, ich könnte Ihre Briefe andren mitteilen und die könnten Sie hinterher verspotten, so gebe ich Ihnen mein Wort darauf, daß ich sie gewissenhaft bewahren und sie ohne Ihre Erlaubnis keinem Sterblichen mitteilen werde. Unter diesen Bedingungen können Sie unsre Correspondenz getrost beginnen, falls Sie nicht etwa Zweifel in mein Wort setzen, was ich aber nicht glaube. Jedenfalls erwarte ich hierüber Ihre Meinung in Ihrem ersten Briefe zu hören. Und zugleich noch etwas Conserven von roten Rosen, wie Sie versprochen hatten, obschon ich mich jetzt viel besser befinde. Nach meiner Abreise von dort habe ich mich einmal zur Ader gelassen, aber das Fieber ist nicht davon weggegangen (wenn ich mich auch etwas leichter fühlte als vor dem Aderlaß, wie ich glaube infolge der Luftveränderung). Aber ich habe noch zwei- oder dreimal mit dem Dreitagsfieber zu tun gehabt, das ich aber doch schließlich durch eine gute Diät ausgetrieben und zum Henker geschickt habe. Wo es hingekommen ist, weiß ich nicht, aber ich Sorge dafür, daß es nicht wieder zurückkehrt.

Was den dritten Teil unsrer Philosophie angeht, so will ich binnen kurzem entweder an Sie, wenn Sie der Übersetzer sein wollen, oder an Freund de Vries einen Teil davon schicken. Ich war zwar entschlossen, nichts abzuschicken, ehe ich damit fertig geworden wäre, aber ich will Sie doch nicht länger hinhalten, weil es über Erwarten lang geworden ist. Ich werde bis zum 80. Lehrsatz ungefähr schicken.

Über die englischen Angelegenheiten höre ich viel, aber nichts Gewisses. Das Volk hört nicht auf, alles Schlimme zu argwöhnen und es weiß keinen Grund dafür zu finden, warum man die Flotte nicht in See stechen läßt. Und wirklich scheint die Sache noch nicht ohne Bedenken zu sein. Ich fürchte, die Unsrigen wollen zu weise und vorsichtig sein. Aber der Gang der Dinge wird es schließlich ans Licht bringen, was sie im Sinne haben und was sie im Schilde führen — die Götter mögen es zu gutem Ende lenken. Was die Unsrigen hier denken und was sie gewisses wissen, würde ich

gerne hören, aber mehr noch und vor allem, daß Sie meiner usw.

[Voorburg, im Juni 1665.]

29. Brief.

An den hochgeehrten Herrn

B. d. S.

Heinrich Oldenburg.

Vortrefflichster Herr, sehr verehrter Freund!

Aus Ihrem letzten an mich geschriebenen Briefe vom 4. September geht hervor, daß Sie sich unserer Sache angelegentlichst angenommen haben. Sie haben nicht nur mir, sondern unsrem hochedlen Herrn Boyle einen großen Dienst erwiesen. Er sagt Ihnen darum ebenso wie ich vielen Dank und ist bereit, bei Gelegenheit Ihre Freundlichkeit und Güte durch jede Art von Dienst, den er leisten kann, zu vergelten. Des Gleichen dürfen Sie sich auch von meiner Seite fest versichert halten. Was aber jenen allzu eifrigen Mann betrifft, der sich durch die Übersetzung der Abhandlung von den Farben, die hier schon zustande gebracht ist, nicht abhalten lassen will, noch eine andre zu veranstalten, so wird er vielleicht noch einmal finden, daß er mit seinem unzeitigen Eifer schlecht beraten war. Denn was soll aus seiner Übersetzung werden, wenn der Verfasser die lateinische Übersetzung, die hier in England fertiggestellt ist, mit vielen Experimenten, die sich im Englischen nicht finden, bereichert? Es ist doch natürlich, daß unsre Übersetzung, die nun bald erscheinen muß, in jeder Hinsicht der seinigen überlegen ist und von allen vernünftigen Leuten viel höher geschätzt werden wird. Aber mag er nach seinem Sinne tun, was ihm beliebt; wir wollen für das unsrige sorgen, wie es uns am geratensten erscheint.

Kirchers „Unterirdische Welt“ ist in unsrer englischen Welt noch nicht erschienen wegen der Pest, die fast jeden Verkehr hemmt. Dazu kommt der furchtbare Krieg, der geradezu eine Ilias von Unheil im Gefolge hat und alle edle Bildung nahezu aus der Welt verbannt.

Gleichwohl, wenn auch unsre Philosophische Gesellschaft in dieser gefahrvollen Zeit keine öffentlichen Sitzungen abhält, so gibt es doch dieses und jenes Mitglied, das seiner Mitgliedschaft eingedenk ist. Diese widmen sich privatim hydrostatischen, andre anatomischen, andre mechanischen und wieder andre andren Experimenten. Herr Boyle hat den Ursprung der Formen und Qualitäten, so wie er bisher in der Schule und von den Lehrern behandelt wurde, zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht und darüber eine (sicherlich ausgezeichnete) Abhandlung verfaßt, die bald unter die Presse kommen soll.

Sie sind, wie ich sehe, dabei, nicht so sehr zu philosophieren, als wenn man so sagen darf, zu theologisieren, indem Sie Ihre Gedanken über die Engel, die Prophetie und die Wunder aufzeichnen. Aber vielleicht tun Sie es in philosophischer Weise. Wie dem auch sei, ich bin gewiß, es ist ein Werk Ihrer würdig und mir vor allem im höchsten Grade erwünscht. Da die schwierigen Zeitläufte eben den freien Verkehr im Wege stehen, so bitte ich Sie wenigstens, Sie möchten sich die Mühe nicht verdrießen lassen, mir in Ihrem nächsten Briefe Ihren Plan und Ihre Absicht bei dieser Schrift anzuzeigen.

Täglich erwarten wir hier Nachrichten über eine zweite Seeschlacht, wenn sich nicht etwa Ihre Flotte wieder in den Hafen zurückgezogen hat. Die Tapferkeit, mit der, wie Sie meinen, bei Ihnen gekämpft wird, ist eine tierische, nicht eine menschliche. Denn wenn die Menschen der Leitung der Vernunft folgten, würden sie sich nicht so gegenseitig zerfleischen, das liegt ja auf der Hand. Aber was klage ich? Solange es Menschen gibt, wird es auch Laster geben. Aber auch diese währen nicht immer und werden zwischendurch von Besseren aufgewogen.

Während ich dieses schreibe, wird mir ein Brief von dem ausgezeichneten Danziger Astronomen Herrn Johannes Hevelius an mich überbracht, in dem er mich unter anderem davon in Kenntniss setzt, daß seine Kometenberechnung in zwölf Büchern schon ein ganzes Jahr unter der Presse ist und daß schon 400 Seiten oder die ersten neun Bücher fertiggestellt sind. Er teilt mir weiterhin mit, daß er mir einige Exemplare seines Prodomus Cometicus übersandt habe, in dem er den ersten der beiden neuerlichen Kometen ausführlich beschrieben habe. Sie sind mir aber noch nicht zu Händen gekommen. Er meldet außerdem, daß er über den letzten Kometen ebenfalls ein weiteres Buch herausgebe und dem Urteil der Gelehrten unterwerfe.

Was denkt man bitte bei Ihnen über die Huygensschen Pendel, namentlich über die Art, die so genau die Zeit angeben sollen, daß man sich ihrer bedienen kann, um auf der See die Längengrade zu bestimmen? Und dann wie steht es mit seiner Dioptrik und der Abhandlung über die Bewegung, zwei Schriften, die wir schon lange erwarten. Ich bin sicher, daß er nicht müßig ist; bloß wünschte ich zu wissen, was er in Arbeit hat.

Leben Sie wohl, Bester, und erhalten Sie Ihre Zuneigung

Ihrem ergebensten

H. O.

[London, September 1665.]

A Monsieur
Monsr Benedictus Spinosa

Baggyne-Straet
im Hause von Herrn Daniel,
Maler, in Adam und Eva.

im
Haag.

30. Brief.

An den wohledlen und gelehrten Herrn
Heinrich Oldenburg.

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

. . . Ich freue mich, daß die Leute Ihres Kreises als Philosophen leben, ihrer selbst und ihrer Republik eingedenk. Was sie in der letzten Zeit getan haben, will ich erwarten, wenn einmal die Kämpfer am Blut sich gesättigt haben und sich ausruhen, um ein wenig frische Kräfte zu sammeln. Wenn jener berühmte Spötter zu unsrer Zeit lebte, würde er sicherlich sterben vor Lachen. Mich bewegen diese Wirren weder zum Lachen noch auch zum Weinen, sondern vielmehr zum Philosophieren und zum besseren Beobachten der menschlichen Natur. Denn ich halte es nicht für recht, über die Natur zu spotten und noch viel weniger, über sie zu klagen, wenn ich denke, daß die Menschen wie alles übrige nur einen Teil der Natur bilden und daß ich doch nicht weiß, wie jeder Teil der Natur mit seinem Ganzen zusammenhängt. Bloß aus diesem Mangel an Erkenntnis kommt es, wenn ich etwas in der Natur, daß ich nur zum Teil und nur aus dem Zusammenhang herausgerissen begreife und das mit unsrem philosophischen Geiste gar nicht übereinstimmt, wenn ich das vordem dem Anscheine nach nichtig, ungeordnet, sinnlos fand. Jetzt aber lasse ich jeden nach seinem Sinne leben, und wer will, der möge immer für sein Glück sterben, wenn ich nur für das wahre leben darf.

Ich verfasse eben eine Abhandlung über meine Auffassung von der Schrift. Dazu bestimmen mich: 1. die Vorurteile der Theologen; diese Vorurteile hindern ja, wie ich weiß, am meisten die Menschen, ihren Geist der Philosophie zuzuwenden; darum widme ich mich der Aufgabe, sie aufzudecken und sie aus dem Sinne

der Klügeren zu entfernen; 2. die Meinung, die das Volk von mir hat, das mich unaufhörlich des Atheismus beschuldigt: ich sehe mich gezwungen, diese Meinung womöglich von mir abzuwehren; 3. die Freiheit, zu philosophieren und zu sagen, was man denkt; diese Freiheit möchte ich auf alle Weise verteidigen, da sie hier bei dem allzugroßen Ansehen und der Frechheit der Prediger auf alle mögliche Weise unterdrückt wird.

Bisher höre ich noch nichts davon, daß ein Cartesianer auf Grund der Hypothese Descartes' die neuerlichen Kometenerscheinungen erklärt, und ich bezweifle auch, ob sie sich daraus richtig erklären lassen

31. Brief.

An den hochgeehrten Herrn

B. d. S.

Heinrich Oldenburg.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Vortrefflichster Herr, verehrter Freund!

Sie handeln, wie es einem Mann von Herz und einem Philosophen geziemt, indem Sie gute Menschen lieb haben. Sie dürfen darum auch nicht zweifeln, daß diese Sie wieder lieben und Ihre Verdienste nach Gebühr schätzen. Herr Boyle grüßt Sie mit mir aufs beste und wünscht, daß Sie weiter mit Eifer und Sorgfalt Ihrer philosophischen Forschung sich widmen. Vor allem wenn Ihnen ein Licht aufgegangen ist in jener schwierigen Untersuchung, die sich darum dreht, zu erkennen, wie in der Natur jeder Teil mit seinem Ganzen in Übereinstimmung ist und wie er mit dem übrigen zusammenhängt, dann bitten wir Sie freundlichst, uns eine Mitteilung darüber zu machen.

Die von Ihnen erwähnten Gründe, die Sie veranlassen, die Abhandlung über die Schrift zu schreiben,

billige ich vollkommen und ich wünschte sehnlichst, jetzt schon einmal einen Blick darauf zu werfen, was Sie zu diesem Thema beibringen. Herr Serarius wird mir vielleicht in Bälde ein Paquet schicken und ihm können Sie, falls es Ihnen so recht ist, sicher anvertrauen, was Sie darüber schon ausgearbeitet haben und Sie dürfen dagegen unsrer Dienstwilligkeit versichert sein.

Kirchers „Unterirdische Welt“ habe ich soweit durchgelesen, und wenn auch seine Schlüsse und Theorien nicht gerade großen Geist zeigen, so bezeugen doch seine dabei mitgeteilten Beobachtungen und Experimente den Eifer des Autors und seinen guten Willen im Dienste der Gelehrtenrepublik. Sie sehen also, daß ich ihm ein bißchen mehr zugestehe als bloße Frömmigkeit, und Sie können leicht die Gesinnungsart derer davon unterscheiden, die ihn mit diesem Weihwasser besprengen.

Wie Sie auf die Abhandlung von Huygens über die Bewegung zu sprechen kommen, geben Sie zu verstehen, daß die Regeln des Descartes über die Bewegung fast alle falsch seien. Ich habe eben das Büchlein nicht zur Hand, das Sie früher über die Principien Descartes in geometrischer Beweisführung herausgegeben haben; ich entsinne mich nicht, ob Sie dort deren Unrichtigkeit dargetan haben oder ob Sie mit Rücksicht auf die anderen dem Descartes auf dem Fuße gefolgt sind. Lassen Sie doch endlich Ihre eigne Geistesfrucht das Licht erblicken und übergeben Sie sie der Gelehrtenwelt zum Pflegen und Aufziehen! Ich erinnere mich, daß Sie irgendwo darauf hingewiesen haben, daß vieles von dem, was nach der Meinung Descartes' die menschliche Fassungskraft übersteigt, ja noch viel Höheres und Feineres von den Menschen deutlich verstanden und vollkommen klar erschlossen werden kann. Was zaudern Sie, mein Freund, was befürchten Sie? Versuchen Sie es, gehen Sie an die Arbeit, vollbringen Sie ein Werk von solcher Bedeutung und Sie werden sehen, daß der ganze Chor der wirklichen Philosophen Ihnen Schutz gewähren wird. Ich wage es, Ihnen mein Wort

zum Pfande zu geben, was ich nicht täte, wenn ich Zweifel hätte, ob ich es einlösen kann. Ich bin überzeugt, daß es Ihnen fernliegt, etwas gegen die Existenz und die Vorsehung Gottes vorzubringen. Bleiben aber diese beiden Stützen unangetastet, so ruht die Religion auf festem Grunde und es können leicht alle möglichen philosophischen Betrachtungen verteidigt oder entschuldigt werden. Geben Sie darum Ihr Zaudern auf und lassen Sie sich nicht so am Rockschoß zerren.

In Bälde werden Sie, wie ich glaube, erfahren, was man über die neuerlichen Kometen zu denken hat. Der Danziger Hevelius und der Franzose Auzout, beide gelehrte Männer und Mathematiker, sind in Meinungsverschiedenheit miteinander über die gemachten Beobachtungen. Ihre Controverse wird zurzeit geprüft und wenn der Proceß entschieden ist, wird mir, denke ich, die ganze Sache mitgeteilt und ich werde sie Ihnen mitteilen. Soviel kann ich schon jetzt versichern, daß alle Astronomen, wenigstens soweit ich sie kenne, der Meinung sind, daß es nicht ein, sondern zwei Kometen waren, und daß ich bisher niemanden getroffen habe, der ihre Erscheinung auf Grund der Hypothese Descartes' hätte erklären wollen.

Wenn Sie noch etwas hören über die Studien und Arbeiten des Herrn Huygens und über den Erfolg der Pendel sowie über seine Übersiedelung nach Frankreich, dann seien Sie bitte so freundlich und teilen es mir sobald als möglich mit. Und fügen Sie bitte hinzu, was man etwa bei Ihnen über die Friedensverhandlungen spricht, über die Absichten des schwedischen Heeres, das nach Deutschland übergesetzt ist, und über das Vorgehen des Bischofs von Münster. Ich glaube, daß ganz Europa im nächsten Sommer in Krieg verwickelt sein wird, und alles scheint einer außergewöhnlichen Veränderung entgegenzugehen.

Wir wollen dem höchsten Geiste reinen Sinnes dienen und die wahre, begründete und nützliche Philosophie pflegen. Einige von unsren Philosophen sind dem König nach Oxford gefolgt, halten dort häufig Zusammenkünfte

ab und sorgen für den Fortschritt der Physikstudien. Unter anderem haben sie kürzlich angefangen, die Natur des Schalls zu untersuchen. Sie stellen, glaube ich, Versuche an, um festzustellen, in welchem Verhältnis man die Gewichte zur Anspannung einer Saite ohne jede sonstige Kraftanwendung vermehren muß, daß sie die höhere Note hören läßt, die mit dem früheren Ton eine bestimmte Consonanz ergibt. Mehr darüber ein andermal.

Leben Sie wohl Vortrefflichster, und bleiben Sie eingedenk

Ihres ergebensten

Heinr. Oldenburg.

London, am 12. Oktober 1665.

32. Brief.

An den wohledlen und hochgelahrten Herrn
Heinrich Oldenburg.

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Wohledler Herr!

Für die wohlwollende Aufforderung zum Philosophieren danke ich Ihnen und dem wohledlen Herrn Boyle aufs beste. Ich fahre nach Maßgabe meines bescheidenen Talentes, soviel ich vermag, darin fort, indem ich dabei auf Ihre Hülfe und Ihr Wohlwollen rechne.

Wenn Sie nun fragen, was ich über die Frage denke, „daß wir erkennen, wie in der Natur jeder Teil mit seinem Ganzen in Übereinstimmung ist und wie er mit dem Übrigen zusammenhängt“, so fasse ich das so auf, daß Sie die Gründe wissen wollen, die uns davon überzeugen, daß jeder Teil der Natur mit seinem Ganzen übereinstimmt und mit dem Übrigen zusammen-

hängt. Denn wie sie in Wirklichkeit zusammenhängen und wie jeder Teil mit seinem Ganzen übereinstimmt, davon habe ich schon in meinem vorigen Brief gesagt, daß diese Kenntniss mir fremd ist; denn um das zu wissen, wäre es erforderlich, die ganze Natur und alle ihre Teile zu kennen.

Ich will also versuchen, Ihnen den Grund anzugeben, der mich zu dieser Behauptung nötigt. Doch will ich Sie zuvor darauf aufmerksam machen, daß ich der Natur keine Schönheit und Häßlichkeit, Ordnung und Verwirrung zuschreibe. Denn die Dinge können nur im Hinblick auf unser Vorstellungsvermögen schön oder häßlich, geordnet oder verwirrt genannt werden.

Unter dem Zusammenhang der Teile verstehe ich also nichts anderes, als daß die Gesetze oder die Natur des einen Teiles sich so den Gesetzen oder der Natur des andren Teiles anpassen, daß sie so wenig wie möglich im Gegensatz zueinander stehen. Bezüglich des Ganzen und seiner Teile betrachte ich die Dinge insofern als Teile eines Ganzen, als ihre Natur sich wechselseitig so einander anpaßt, daß sie so weit als möglich unter einander übereinstimmen; sofern sie aber voneinander verschieden sind, insofern bildet jeder in unsrem Geiste eine von den anderen verschiedene Idee und wird darum als ein Ganzes, nicht als ein Teil betrachtet. Da z. B. die Bewegungen der Teile der Lymphe, des Chylus usw. sich entsprechend ihrer Größe und ihrer Gestalt aneinander anpassen, so daß sie vollkommen unter sich übereinstimmen und alle zugleich eine Flüssigkeit ausmachen, insofern nur betrachtet man Chylus, Lymphe usw. als Teile des Blutes; sofern wir uns aber vorstellen, daß die Lymphteilchen hinsichtlich ihrer Gestalt und ihrer Bewegung von den Chylusteilchen verschieden sind, insofern betrachten wir sie als Ganzes, nicht als Teil.

Nehmen wir etwa einmal an, im Blute lebe ein Würmchen, das mit Sehkraft begabt wäre, um die Teilchen des Blutes, der Lymphe usw. zu unterscheiden, und mit Vernunft begabt, um zu beobachten, wie jedes Teilchen im Zusammenstoß mit einem anderen entweder

zurückprallt oder diesem einen Teil von seiner eignen Bewegung mitteilt usw. Dieses Würmchen würde immer im Blut leben, wie wir in diesem Teile des Universums, und es würde jedes Blutteilchen als ein Ganzes, aber nicht als einen Teil betrachten und nicht wissen können, wie alle Teile von der allgemeinen Natur des Blutes beherrscht werden und gezwungen, sich so wie die allgemeine Natur des Blutes erfordert, einander anzupassen, um in gewisser Weise miteinander übereinzustimmen. Denn gesetzt den Fall, es gäbe außerhalb des Blutes keine Ursachen, die dem Blut eine neue Bewegung mitteilten, und ebenso außerhalb des Blutes keinen Raum und keine anderen Körper, auf die die Blutteilchen ihre Bewegung übertragen könnten, dann ist es sicher, daß das Blut immer in seinem Zustand verharren, und daß seine Teilchen nur die Veränderungen erleiden würden, die sich aus dem gegebenen Verhältnis der Bewegung des Blutes in bezug auf die Lymphe, den Chylus usw. begreifen läßt, und dann müßte man das Blut immer als ein Ganzes, aber nicht als einen Teil betrachten. Aber da es sehr viele andre Ursachen gibt, die die Gesetze der Natur des Blutes in bestimmter Weise regeln, und diese ihrerseits wieder vom Blute geregelt werden, so kommt es, daß andere Bewegungen und andre Veränderungen im Blute eintreten, die sich nicht bloß aus dem Verhältnis der Bewegung seiner Teile gegen einander, sondern auch aus dem wechselseitigen Verhältnis der Blutbewegung und der äußeren Ursachen ergeben. Unter diesem Gesichtspunkt hat das Blut die Bedeutung eines Teiles, aber nicht eines Ganzen. Damit habe ich nun über das Ganze und den Teil gesprochen.

Da wir nun alle natürlichen Körper ebenso begreifen können und sollen, wie wir hier das Blut begriffen haben — alle Körper sind ja von anderen umgeben und werden von ihnen wechselseitig auf gewisse und bestimmte Art zum Existieren und Wirken bestimmt, unter ständiger Beibehaltung desselben Verhältnisses von Bewegung und Ruhe in allem zugleich, d. h. im gesamten

Universum — so folgt daraus, daß jeder Körper, sofern er als durch einen bestimmten Modus modificiert existiert, als ein Teil des gesamten Universums betrachtet werden muß, daß er mit seinem Ganzen in Übereinstimmung und mit den übrigen Teilen im Zusammenhang steht. Und da ja die Natur des Universums nicht wie die Natur des Blutes begrenzt, sondern schlechthin unendlich ist, so werden infolge dieser Natur der unendlichen Möglichkeit die Teile des Universums in unendlichen Modis modificiert und müssen unendliche Veränderungen erleiden. Im Hinblick auf die Substanz aber hat der einzelne Teil nach meiner Auffassung eine viel engere Vereinigung mit seinem Ganzen. Denn wie ich Ihnen schon in meinem ersten Brief zu beweisen versuchte, den ich schrieb, als ich noch in Rhijnsburg wohnte: da es zur Natur der Substanz gehört, daß sie unendlich ist, so folgt daraus, daß zur Natur der Substanz jeder Teil der körperlichen Substanz gehört und daß sie ohne diese weder sein noch begriffen werden kann.

Sie sehen also, aus welchem Grunde und den Grund, warum ich den menschlichen Körper als einen Teil der Natur betrachte. Was aber den menschlichen Geist angeht, so halte ich ihn ebenfalls für einen Teil der Natur. Ich nehme nämlich an, daß es in der Natur auch eine unendliche Möglichkeit des Denkens gibt, die, insofern sie unendlich ist, die ganze Natur objektiv in sich enthält und deren Gedanken in derselben Weise erfolgen wie die Natur als ihr Vorgestelltes.

Dann nehme ich den menschlichen Geist an als dieselbe Denkmöglichkeit, aber nicht sofern sie unendlich ist und die ganze Natur begreift, sondern als endlich, nämlich sofern sie nur diesen menschlichen Körper begreift, und in diesem Betrachte nehme ich den menschlichen Geist als einen Teil eines unendlichen Verstandes.

Das alles und was damit zusammenhängt, hier genau darzulegen und zu beweisen, würde zu weit führen und ich denke, Sie werden es auch im Augenblick nicht von mir erwarten. Ja, ich bin im Zweifel, ob ich Ihre

Meinung richtig verstanden habe und ob ich nicht etwas andres beantwortet habe, als Sie fragten. Ich bitte Sie, es mich wissen zu lassen.

Wenn Sie weiter schreiben, ich habe angedeutet, die Regeln des Descartes über die Bewegung seien fast alle falsch, so habe ich, wenn ich mich recht erinnere, nur gesagt, daß Herr Huygens dieser Meinung sei, aber ich habe nur die sechste Regel Descartes' für falsch erklärt, in betreff deren, wie ich sagte, meiner Meinung nach auch Herr Huygens im Irrtum ist. Bei dieser Gelegenheit habe ich Sie gebeten, mir von dem Experiment Mitteilung zu machen, das Sie über jene Hypothese in Ihrer Königlichen Gesellschaft angestellt haben. Aber ich nehme an, daß Sie dazu nicht die Ermächtigung haben, weil Sie mir nichts darauf antworten.

Der genannte Herr Huygens war und ist noch vollständig mit dem Schleifen optischer Gläser beschäftigt. Zu diesem Zwecke hat er eine Maschine erfunden, mit der er auch Schalen drehen kann, und zwar ganz blank. Was er damit aber erreicht hat, weiß ich noch nicht, und um die Wahrheit zu sagen, bin ich auch nicht sehr begierig, es zu wissen. Denn ich weiß zur Genüge aus der Praxis, daß man sphärische Schalen viel sicherer und besser aus der freien Hand schleift als mit irgendeiner Maschine. Über seinen Erfolg mit den Pendeln und über den Zeitpunkt seiner Übersiedelung nach Frankreich kann ich noch nichts Bestimmtes schreiben.

Der Bischof von Münster hat, nachdem er schlechtberaten in Friesland eingefallen ist, wie der Bock bei Äsop in den Brunnen, nichts ausgerichtet, ja er wird, wenn der Winter nicht zu zeitig einsetzt, Friesland nur mit schwerem Verlust wieder verlassen. Kein Zweifel, daß er das Wagnis nur auf den Rat dieses oder jenes Verräters unternommen hat. Aber das ist alles schon zu alt, um es Ihnen als Neuigkeit zu melden, und in den letzten Wochen hat sich nichts Neues ereignet, das des Schreibens lohnte. Es scheint noch keine Aussicht auf Frieden mit den Engländern zu sein. Es war in der letzten Zeit allerdings das Gerücht verbreitet, her-

vorgerufen durch die Deutung, die man der Delegation eines holländischen Gesandten nach Frankreich gab, und auch, weil die Overijsseler, die mit aller Gewalt den Prinzen von Oranien hereinziehen wollen, und zwar nach allgemeiner Meinung mehr um den Holländern Ungelegenheiten zu machen als aus eigenem Interesse, ein Mittel sich ausgedacht hatten, nämlich den genannten Prinzen als Mittelsmann nach England zu schicken. Aber in Wirklichkeit liegt die Sache ganz anders. Die Holländer denken eben im Traum noch nicht an den Frieden, wenn es vielleicht nicht so geht, daß sie den Frieden um Geld kaufen. Über die Absichten des Schweden ist man noch im Ungewissen. Die meisten meinen, er habe es auf Mainz abgesehen, andre auf die Holländer. Aber das ist alles bloß Vermutung.

Diesen Brief hatte ich schon vergangene Woche geschrieben, konnte ihn aber nicht abschicken, weil das Wetter mir verbot, nach dem Haag zu gehen. Das ist der Nachteil, wenn man auf dem Land wohnt. Denn ich bekomme einen Brief selten zur richtigen Zeit; denn wenn nicht gerade durch Zufall die Gelegenheit sich bietet, ihn mir zur richtigen Zeit zu schicken, vergehen oft Wochen, bis ich ihn erhalte. Und ebenso besteht auch für mich oft die Schwierigkeit, einen Brief zur richtigen Zeit fortzuschicken. Wenn Sie also sehen, daß ich Ihnen nicht so rasch antworte wie es sich gehört, so dürfen Sie nicht glauben, es komme daher, daß ich Sie vergesse. Aber jetzt ist es höchste Zeit, diesen Brief zu schließen. Über alles andre ein andermal. Ich habe Ihnen also jetzt nichts andres zu sagen, als Sie zu bitten, dem wohledlen Herrn Boyle viele Grüße von mir auszurichten und mich im Gedächtnis zu behalten, der ich bin
in aller Ergebenheit

Ihr

B. de Spinoza.

Voorburgh, am 20. November 1665.

Gerne möchte ich wissen, ob alle Astronomen annehmen, daß es zwei Kometen gewesen sind, auf Grund

ihrer Bewegung oder aber um die Hypothese Keplers aufrecht zu halten. Leben Sie wohl.

An Herrn
Herrn Hendry Oldenburg
Secretär der Königlichen Gesellschaft
in der Pallmall in St.
Jameses fields

in London.

33. Brief.

An den hochgeehrten Herrn

B. d. S.

Heinrich Oldenburg.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Vortrefflichster Herr und verehrtester Freund!

Ihre philosophischen Ausführungen über die Übereinstimmung und den Zusammenhang der Teile der Natur mit dem Ganzen haben meinen vollen Beifall, obwohl ich nicht recht begreifen kann, wie wir Ordnung und Symmetrie aus der Natur ausschalten können, wie Sie es offenbar wollen, zumal da Sie selbst anerkennen, daß alle Körper in der Natur von anderen umgeben und wechselseitig von ihnen in gewisser und feststehender Weise sowohl zum Existieren wie zum Wirken bestimmt werden, wobei das Verhältnis von Bewegung und Ruhe insgesamt immer constant bleibt. Das aber scheint mir eben das Formalverhältnis wirklicher Ordnung zu sein. Aber vielleicht verstehe ich Sie darin nicht richtig, ebensowenig wie in dem, was Sie früher über die Regeln Descartes' geschrieben haben. Würden Sie sich doch die Mühe nehmen, mich zu belehren, worin nach Ihrer Ansicht sowohl Descartes als Huygens in bezug auf die Regeln der Bewegung im Irrtum sind. Sie würden mich durch diesen Dienst zu größtem Danke ver-

pflichten und ich würde, soweit es in meinen Kräften steht, suchen, es wett zu machen.

Als Herr Huygens die Experimente, die seine Hypothese bestätigen sollen, hier in London machte, war ich nicht anwesend. Wie ich inzwischen hörte, hat er unter anderem eine Kugel von einem Pfund nach Art eines Pendels aufgehängt, die losgelassen auf eine andre Kugel traf, die gerade so aufgehängt war, jedoch nur ein halbes Pfund schwer, und zwar unter einem Winkel von vierzig Grad; Huygens soll nach ganz kurzer algebraischer Berechnung die Wirkung vorhergesagt haben und die habe dann auch der Voraussage aufs Haar entsprochen. Ein ausgezeichnete Mann, der viele derartige Experimente vorgeschlagen hat, die von Huygens ausgeführt worden sein sollen, ist eben abwesend. Sobald es sich gibt, daß ich mit ihm zusammenkomme, werde ich Ihnen die Sache vielleicht noch ausgiebiger und genauer berichten. Inzwischen möchte ich Sie immer wieder bitten, mir jenen Wunsch doch zu erfüllen, und wenn Sie außerdem etwas erfahren über den Erfolg von Huygens beim Schleifen der teleskopischen Gläser, dann haben Sie die Güte mir es mitzuteilen. Da die Pest mit Gottes Hülfe jetzt merklich zurückgeht, wird unsere Königliche Gesellschaft, wie ich hoffe, bald nach London zurückkehren und ihre wöchentlichen Zusammenkünfte wieder aufnehmen. Sie dürfen versichert sein, daß ich Ihnen von allem Mitteilung machen werde, was dort Wissenswertes verhandelt wird.

Ich habe Ihnen früher einmal einiger anatomischer Beobachtungen Erwähnung getan. Nun schrieb mir vor nicht langer Zeit Herr Boyle (der Sie verbindlichst grüßen läßt), hervorragende Anatomen in Oxford hätten ihm die Tatsache mitgeteilt, daß sie die Luftröhre sowohl bei Schafen als bei Rindern mit Gras gefüllt gefunden hätten, und vor wenigen Wochen seien die betreffenden Anatomen zur Besichtigung eines Ochsen eingeladen worden, der zwei oder drei Tage lang fast unaufhörlich den Hals steif und zur Seite geneigt gehalten hatte und dann an einer den Besitzern unbe-

kannten Krankheit verendet war. Als sie die Hals- und Kehlpattie seciert hätten, hätten sie zu ihrem Erstaunen die Luftröhre in ihrer Tiefe ganz mit Gras gefüllt gefunden, als ob es ihm jemand mit Gewalt hineingestopft hätte. Da mußte sich natürlich die Frage aufdrängen, auf welche Weise eine solche Menge Gras dorthin gekommen war und auch, wieso das Tier, nachdem sie einmal dort war, noch so lange hatte weiterleben können.

Außerdem teilte mir eben dieser Freund mit, ein forschbegieriger Arzt, gleichfalls in Oxford, habe Milch im Menschenblut gefunden. Er erzählt nämlich, ein Mädchen, das um 7 Uhr morgens ein reichliches Frühstück genommen, sei um 11 Uhr am selben Tage am Fuß zur Ader gelassen worden; das erste Blut sei in einer Schüssel aufgefangen worden und habe kurze Zeit darauf eine weiße Farbe angenommen; das folgende Blut aber sei in ein kleines Gefäß, das man, glaube ich, Saucière nennt (auf englisch a sawcer), geflossen und habe sogleich die Form eines Milchkuchens angenommen; nach fünf oder sechs Stunden sei der Arzt wiedergekommen, um die beiden Blutmassen zu untersuchen, und nun sei das in der Schüssel zur Hälfte Blut gewesen, zur andren Hälfte aber chylusartig, welcher Chylus auf dem Blute schwamm, wie der Molken auf der Milch; das in der Saucière aber sei ganz Chylus gewesen, ohne das Aussehen von Blut zu haben; als er beides auf dem Feuer gesondert erwärmte, seien beide Flüssigkeiten hart geworden; das Mädchen aber sei vollkommen gesund gewesen und sei nur darum zur Ader gelassen worden, weil es niemals menstruiert hatte, obwohl es von blühender Gesichtsfarbe war.

Aber, um auf die Politik zu kommen, so ist hier in aller Munde ein Gerücht von der Rückkehr der mehr als 2000 Jahre zerstreuten Israeliten in ihr Vaterland. Nur wenige glauben es hierorts, aber viele wünschen es. Wollen Sie Ihrem Freunde mitteilen, was Sie darüber hören und was Sie davon halten. Was mich anlangt, so kann ich dieser Nachricht keinen Glauben schenken, solange sie nicht von glaubwürdigen Leuten

aus der Stadt Konstantinopel berichtet wird, die doch die Sache am meisten angeht. Ich bin begierig zu erfahren, was die Amsterdamer Juden darüber gehört haben und welchen Eindruck eine derartige Nachricht auf sie macht, die, wenn sie wahr wäre, doch offenbar eine allgemeine Weltkatastrophe in Gefolge haben würde.

Es erscheint noch keine Hoffnung auf Friede zwischen England und den Niederlanden.

Erklären Sie mir doch womöglich, was der Schwede und der Brandenburger eben im Schilde führen und seien Sie versichert, daß ich bin

Ihr ganz ergebener

Heinr. Oldenburg.

London, am 8. Dezember 1665.

Nachschrift. Was unsre Philosophen von den neuerlichen Kometen halten, werde ich Ihnen, so Gott will, binnen kurzem mitteilen.

34. Brief.

An den hochansehnlichen und wohlweisen
Herrn

Johannes Hudde.

B. d. S.

Hochansehnlicher Herr!

Den Beweis für die Einzigheit Gottes daraus, daß seine Natur die notwendige Existenz in sich schließt, wie Sie ihn verlangten und ich ihn zu liefern übernommen habe, konnte ich Ihnen wegen mancher Beschäftigungen nicht früher schicken. Um nun zur Sache zu kommen, setze ich voraus:

1. daß die wahre Definition jedes Dinges nichts anderes enthält, als die einfache Natur des definierten Dinges. Und daraus folgt

2. daß keine Definition eine Menge oder eine be-

stimmte Zahl von Individuen einschließt oder ausdrückt, da sie ja nichts andres in sich schließt oder zum Ausdruck bringt als die Natur des Dinges, wie sie an sich ist. So schließt z. B. die Definition des Dreiecks nichts anderes ein als die bloße Natur des Dreiecks, aber nicht eine bestimmte Anzahl von Dreiecken; ebenso schließt die Definition des Geistes als eines denkenden Wesens nichts andres ein als die Natur des Geistes und die Natur Gottes, aber nicht eine bestimmte Zahl von Geistern oder Göttern.

3. daß es von jedem existierenden Ding eine positive Ursache geben muß, durch die es existiert.

4. daß diese Ursache entweder in der Natur und der Definition des Dinges selbst (weil nämlich zu seiner Natur die Existenz gehört oder seine Natur die Existenz notwendig einschließt) oder außerhalb des Dinges liegen muß.

Aus diesen Voraussetzungen folgt, wenn in der Natur eine gewisse Zahl von Individuen existiert, daß es dann eine oder mehrere Ursachen geben muß, die gerade diese und keine größere, noch geringere Zahl von Individuen hervorbringen konnten. Wenn beispielsweise in der Natur zwanzig Menschen existieren (von denen ich, um alle Ursache zur Verwirrung zu vermeiden, annehmen will, daß sie zugleich und als die ersten in der Natur sind), dann genügt es nicht, die Ursache der menschlichen Natur im allgemeinen aufzusuchen, um den Grund anzugeben, warum jene zwanzig existieren, vielmehr muß man auch den Grund aufsuchen, warum nicht mehr und nicht weniger als zwanzig Menschen existieren. Denn (nach der dritten Voraussetzung) muß für jeden Menschen Grund und Ursache seiner Existenz gegeben werden. Diese Ursache aber kann (nach der zweiten und dritten Voraussetzung) nicht in der Natur des Menschen selbst enthalten sein, denn die wahre Definition des Menschen schließt nicht die Zahl von zwanzig Menschen in sich. Es muß also (nach der vierten Voraussetzung) die Ursache der Existenz dieser zwanzig Menschen und folglich auch jedes einzelnen insbesondere außerhalb ihrer gegeben sein. Daraus ist

ohne weiteres zu schließen, daß alles, was in vielfacher Zahl existierend begriffen wird, notwendig von äußeren Ursachen, aber nicht durch die Kraft seiner eigenen Natur hervorgebracht wird. Da aber (nach der Voraussetzung) die notwendige Existenz zur Natur Gottes gehört, so muß seine wahre Definition auch die notwendige Existenz einschließen, und darum muß aus seiner wahren Definition auch seine notwendige Existenz erschlossen werden. Aber aus seiner wahren Definition kann (wie ich schon oben aus der zweiten und dritten Voraussetzung bewiesen habe) die notwendige Existenz von mehreren Göttern nicht erschlossen werden. Es folgt also die Existenz bloß eines einzigen Gottes. Was zu beweisen war.

Dies scheint mir, hochansehnlicher Herr, zurzeit die beste Methode, den Satz zu beweisen. Früher habe ich es anders bewiesen, nämlich durch den Unterschied zwischen Wesen und Existenz. In Anbetracht dessen aber, was Sie mir andeuteten, habe ich es vorgezogen, Ihnen diesen Beweis zu schicken. Ich hoffe, er wird Sie zufriedenstellen und ich bin Ihres Urteils darüber gewärtig. Inzwischen verbleibe ich usw.

Voorburg, am 7. Januar 1666.

35. Brief.

An den hochansehnlichen und wohlweisen
Herrn

Johannes Hudde.

B. d. S.

Hochansehnlicher Herr!

Was in Ihrem Briefe vom 10. Februar mir noch einigermaßen dunkel war, haben Sie mir in Ihrem letzten vom 30. März aufs beste aufgehell't. Da ich nun weiß, was eigentlich Ihre Meinung ist, will ich die Frage-

stellung in Ihrem Sinne so formulieren: ob es bloß ein Wesen gibt, das aus eignem Genügen oder aus eigener Kraft besteht? Das bejahe ich nicht nur, sondern unternehme auch es zu beweisen, und zwar daraus, daß seine Natur notwendige Existenz in sich schließt. Man kann es auch sehr leicht aus Gottes Verstand beweisen (wie ich in Lehrsatz 2 meiner geometrischen Beweise zu Descartes' Principien getan habe) oder aus andren Attributen Gottes. Um nun zur Sache zu kommen, will ich zuvörderst kurz dartun, welche Eigenschaften ein Wesen haben muß, das notwendige Existenz in sich schließt:

1. Es muß ewig sein; denn wenn man ihm eine bestimmte Dauer zuerkennen wollte, so müßte man dieses Wesen außerhalb der bestimmten Dauer als nicht existierend oder als nicht eine notwendige Existenz einschließend begreifen. Das aber würde ein Widerspruch mit seiner Definition sein.

2. Es muß einfach sein, nicht aus Teilen zusammengesetzt. Denn diese Teile, die es zusammensetzen, müßten der Natur und der Erkenntnis nach früher sein als das, was aus ihnen zusammengesetzt ist. Das kann aber bei etwas, das seiner Natur nach ewig ist, nicht der Fall sein.

3. Man muß es nicht als begrenzt, sondern als unendlich begreifen können. Denn wenn die Natur dieses Wesens begrenzt wäre und auch als begrenzt begriffen würde, so wäre diese Natur als außerhalb ihrer Grenzen nicht existierend begriffen. Das widerstreitet gleichfalls seiner Definition.

4. Es muß unteilbar sein. Wäre es nämlich teilbar, so könnte es in Teile entweder von derselben oder von verschiedener Natur geteilt werden; in diesem Falle aber würde es zerstört und könnte so nicht existieren, was der Definition entgegen ist. Im ersteren Falle hingegen würde jeder beliebige Teil eine an sich notwendige Existenz einschließen, und auf diese Weise könnte das eine ohne das andere existieren und folglich begriffen werden und demgemäß könnte man jene Natur als eine endliche verstehen, was nach dem Vorausgegangenen der Definition zuwiderläuft. Daraus ist zu er-

sehen, daß wir, wenn wir einem derartigen Wesen irgendeine Unvollkommenheit zuschreiben wollten, sogleich in einen Widerspruch verfielen. Denn bestünde die Unvollkommenheit, die wir einer solchen Natur zuschreiben wollten, in irgendeinem Fehler oder in irgendwelchen Grenzen, die eine derartige Natur besäße, oder in einer Veränderung, die sie aus Mangel an Kräften von äußeren Ursachen erleiden müßte, jedenfalls werden wir dadurch immer darauf zurückgeführt werden, daß eben die Natur, die notwendige Existenz in sich schließt, nicht existiert oder nicht notwendig existiert. Darum schließe ich:

5. Alles, was notwendige Existenz einschließt, kann keine Unvollkommenheit in sich haben, sondern muß bloße Vollkommenheit ausdrücken.

6. Ferner, da es nur aus der Vollkommenheit kommen kann, daß ein Wesen aus eigenem Genügen, aus eigener Kraft existiert, so folgt daraus, wenn wir annehmen, daß ein Wesen, das nicht alle Vollkommenheiten ausdrückt, aus seiner Natur heraus existiert, daß wir dann auch annehmen müssen, auch jenes Wesen existiere, das alle Vollkommenheiten in sich faßt. Denn wenn ein mit minderer Macht begabtes Wesen aus eigenem Genügen existiert, wieviel mehr existiert dann ein mit größerer Macht begabtes.

Um nun endlich zur Sache zu kommen, so behaupte ich, daß es nur ein einziges Wesen geben kann, dessen Existenz zu seiner Natur gehört, nämlich bloß das Wesen, das alle Vollkommenheiten in sich hat und das ich Gott nennen will. Denn wenn man ein Wesen annimmt, zu dessen Natur die Existenz gehört, so kann dieses Wesen keine Unvollkommenheit in sich schließen, sondern muß alle Vollkommenheit ausdrücken (gemäß Satz 5). Und darum muß die Natur jenes Wesens Gott zugehören (dessen Existenz wir nach Satz 6 annehmen müßten), weil er alle Vollkommenheiten und keine Unvollkommenheiten in sich hat. Außer Gott kann ein solches Wesen nicht existieren; denn wenn es außer Gott existierte, dann existierte ein und dieselbe Natur,

die notwendige Existenz einschließt, doppelt. Das ist aber nach dem obigen Beweis widersinnig. Es ist also nichts außer Gott, vielmehr ist es einzig Gott, der notwendige Existenz in sich schließt. Was zu beweisen war.

Das ist es, hochansehnlicher Herr, was ich im Augenblick zum Beweis der fraglichen Sache beizubringen weiß. Ich wünschte nur, ich könnte Ihnen beweisen, daß ich bin usw.

Voorburg, am 16. April 1666.

36. Brief.

An den hochansehnlichen und wohlweisen
Herrn

Johannes Hudde.

B. d. S.

Hochansehnlicher Herr!

Auf Ihren Brief vom 19. Mai ist es mir (infolge einer eingetretenen Verhinderung) nicht möglich gewesen, rascher zu antworten. Da ich aber daraus entnehme, daß Sie über meinen Beweis, den ich Ihnen sandte, Ihr Urteil in der Hauptsache noch zurückhalten (ich denke wegen der Dunkelheit, die Sie darin finden), so will ich versuchen, Ihnen seinen Sinn hier klarer auseinanderzusetzen.

Ich habe zuerst vier Eigenschaften aufgezählt, die ein durch eignes Genügen, eigne Kraft existierendes Wesen haben muß. Diese vier Eigenschaften und die übrigen der Art habe ich in der fünften Note auf eine zurückgeführt. Dann habe ich, um alles zum Beweis Nötige aus der bloßen Voraussetzung abzuleiten, in der sechsten die Existenz Gottes aus der gegebenen These zu beweisen unternommen. Und daraus bin ich endlich, nichts weiter als bekannt annehmend als den

einfachen Sinn der Worte, zu dem gesuchten Schlusse gelangt.

Das ist in der Kürze mein Vorhaben, das mein Endziel gewesen. Jetzt will ich den Sinn jedes einzelnen Beweisgliedes insbesondere auseinandersetzen, indem ich mit den vorausgesetzten Eigenschaften beginne.

Bei der ersten finden Sie keine Schwierigkeit; sie ist, ebenso wie die zweite, nichts anderes als ein Axiom. Unter einfach verstehe ich ja nichts als was nicht zusammengesetzt ist, mag es nun aus von Natur verschiedenen Teilen, oder aus anderen von Natur übereinstimmenden zusammengesetzt sein. Dieser Beweis ist sicher allgemeingültig.

Den Sinn des dritten Satzes (nämlich daß das Wesen, wenn es Denken ist, im Denken, und wenn es Ausdehnung ist, in der Ausdehnung nicht als begrenzt, sondern nur als unbegrenzt gedacht werden kann) haben Sie ganz richtig begriffen. Sie können nur, sagen Sie, den Schluß nicht begreifen. Er basiert aber darauf, daß es ein Widerspruch wäre, etwas, dessen Definition die Existenz einschließt oder (was dasselbe ist) die Existenz ausdrückt, unter dem Begriff der Nichtexistenz zu denken. Und da „begrenzt“ nichts Positives, sondern bloß ein Fehlen der Existenz in der als begrenzt gedachten Natur bedeutet, so folgt daraus, daß das, dessen Definition die Existenz ausdrückt, nicht als begrenzt gedacht werden kann. Wenn beispielsweise der Begriff „Ausdehnung“ notwendige Existenz einschließt, dann wird es ebenso unmöglich sein, Ausdehnung ohne Existenz wie Ausdehnung ohne Ausdehnung zu denken. Erkennt man das an, dann wird es auch unmöglich sein, sich eine begrenzte Ausdehnung zu denken. Denn würde sie als begrenzt gedacht, so müßte sie durch ihre eigene Natur begrenzt werden, nämlich durch die Ausdehnung; und diese Ausdehnung, durch die sie begrenzt würde, müßte unter dem Begriff der Nichtexistenz gedacht werden, und das ist, nach der These, ein handgreiflicher Widerspruch.

Im vierten Satz habe ich nur zeigen wollen, daß

ein solches Wesen weder in Teile von derselben, noch in Teile von verschiedener Natur geteilt werden kann, gleichviel ob die Teile von verschiedener Natur notwendige Existenz einschließen oder nicht. Denn wenn, sage ich, das letztere der Fall ist, dann könnte es zerstört werden, weil ja eine Sache zerstören bedeutet, sie in ihre Teile auflösen, so daß kein Teil von diesen allen die Natur des Ganzen ausdrückt. Wäre aber das erstere der Fall, so wäre das mit den drei bereits erklärten Eigenschaften im Widerspruch.

In der fünften Note habe ich bloß vorausgesetzt, daß die Vollkommenheit im Sein besteht und die Unvollkommenheit im Verlust des Seins. Ich sage „Verlust“; denn wenn auch beispielsweise die Ausdehnung das Denken von sich ausschließt, so bedeutet das doch bei ihr noch keine Unvollkommenheit. Erst dann, wenn sie Ausdehnung einbüßte, könnte man von Unvollkommenheit bei ihr sprechen, wie es wirklich der Fall wäre, wenn sie begrenzt wäre, in gleicher Weise als wenn sie der Dauer, der Lage usw. entbehrte.

Den sechsten Satz geben Sie ohne Einschränkung zu, und doch sagen Sie, daß die von Ihnen angeführte Schwierigkeit unverändert weiterbestehe (warum nämlich nicht mehrere Wesen, die für sich existieren, aber von Natur verschieden sind, da sein könnten, so wie auch Denken und Ausdehnung verschieden sind und doch durch eigenes Genügen vorhanden sein können). Ich kann daraus nur entnehmen, daß Sie den Satz in einem ganz anderen Sinne fassen als ich. Ich glaube zu verstehen, in welchem Sinne Sie ihn auffassen. Um aber keine Zeit zu verlieren, will ich bloß meine Auffassung erklären. Im sechsten Satz sage ich also: wenn man annimmt, etwas, das bloß in seiner Art unbegrenzt und vollkommen ist, besteht aus eigenem Genügen, dann wird man auch die Existenz eines schlechthin unbegrenzten und vollkommenen Wesens zugeben müssen, und dieses Wesen nenne ich Gott. Wenn wir beispielsweise den Satz aufstellen wollen, die Ausdehnung oder das Denken (die beide in ihrer Art, d. h. in einer bestimmten

Art des Seins, vollkommen sein können) existierten aus eigenem Genügen, dann wird man auch die Existenz Gottes, der schlechthin vollkommen ist, d. h. eines schlechthin unbegrenzten Wesens, zugestehen müssen.

Hier bitte ich Sie nun an das zu denken, was ich eben über das Wort „Unvollkommenheit“ sagte, nämlich daß es bedeutet, daß einem Ding etwas fehlt, was eigentlich zu seiner Natur gehört. Die Ausdehnung beispielsweise kann nur im Hinblick auf Dauer, Lage, Menge unvollkommen genannt werden, weil sie nämlich nicht länger dauert, weil sie ihre Lage nicht beibehält, weil sie nicht größer ist. Aber man wird sie niemals unvollkommen nennen, weil sie nicht denkt, da man das von ihrer Natur gar nicht erwartet, die ja bloß in Ausdehnung besteht, d. h. in einer bestimmten Art des Seins. Bloß in dieser Hinsicht kann sie begrenzt oder unbegrenzt, unvollkommen oder vollkommen heißen. Da aber die Natur Gottes nicht in einer bestimmten Art des Seins besteht, sondern in einem Sein, das schlechthin unbegrenzt ist, so erfordert seine Natur auch alles, was das Sein vollkommen ausdrückt, eben weil seine Natur sonst begrenzt und mangelhaft wäre. Da sich all das so verhält, folgt daraus, daß es nur ein Wesen geben kann, nämlich Gott, das durch eigene Kraft existiert. Denn wenn wir einmal, nur um so zu sagen, die Annahme machen, die Ausdehnung schliesse die Existenz in sich, dann muß sie auch ewig und unbegrenzt sein und schlechthin keine Unvollkommenheit, sondern bloß Vollkommenheit ausdrücken. Dann wird damit auch die Ausdehnung zu Gott gehören oder etwas sein, daß Gottes Natur in irgendeiner Art ausdrückt; denn Gott ist ein Wesen, das nicht nur in einer bestimmten Hinsicht, sondern das in seinem Wesen schlechthin unbegrenzt und allmächtig ist. Und was wir hier (beliebig) von der Ausdehnung sagen, wird auch von allem anderen gelten, was wir so aufstellen wollen. Darum schließe ich, wie in meinem vorigen Brief, daß nichts außer Gott, sondern Gott allein durch eigenes Genügen da ist. Ich glaube, das genügt, um den Sinn des vo-

aber $x = \frac{3}{5}$ ist, wird $NR = \frac{20}{25} + \frac{1}{50}$ sein. Das zeigt, daß diese Brennweite kleiner ist als die andre, obschon das optische Rohr um den vollen Halbmesser kleiner ist. Wenn man daher ein Fernrohr verfertigt, gerade so lang wie DI mit einem Halbmesser $= 1\frac{1}{2}$, während die Öffnung BF gleichbleibt, so wird die Brennweite viel kleiner sein. Der Grund ferner, aus dem mir convex-concave Linsen weniger gefallen, liegt, abgesehen davon, daß sie doppelte Arbeit und Kosten fordern, darin, daß die Strahlen, da sie nicht alle auf denselben Punkt gelenkt werden, nie senkrecht auf die concave Oberfläche auf-fallen. Da ich aber nicht zweifle, daß Sie dies schon früher in Erwägung gezogen und genauer berechnet und die Sache selbst schließlich bestimmt haben, so bitte ich Sie hierin um Ihre Meinung und um Ihren Rat usw.

[Voorburg, Mitte Juni 1666.]

37. Brief.

An den hochgelahrten und erfahrenen Herrn

Dr. Johan Bouwmeester.

B. d. S.

Hochgelahrter Herr und besondrer Freund!

Auf Ihren letzten Brief, den ich schon lange empfangen habe, konnte ich noch nicht früher antworten; so sehr war ich von allerhand Beschäftigungen und Sorgen in Anspruch genommen, daß ich mich endlich nur mit genauer Not davon freimachen konnte. Aber da ich nun einigermaßen wieder zu mir selbst kommen kann, will ich nicht länger meine Pflicht versäumen, sondern Ihnen sobald als möglich vielmals danken für Ihre liebevolle Aufmerksamkeit, die Sie mir öfters schon durch die Tat und nun wieder durch Ihren Brief zur Genüge bewiesen haben usw.

Ich komme nun auf Ihre Frage, die so lautet: ob es eine solche Methode gibt oder geben kann, mittels deren man ungehindert und ohne Überdruß beim Überdenken der höchsten Dinge fortfahren kann? oder ob unser Geist gerade so wie unser Körper den Zufällen unterworfen ist und unsre Gedanken mehr durch das gute Glück als durch Kunst geleitet werden? Ich glaube, Ihre Fragen befriedigend zu beantworten, wenn ich zeige, daß es notwendig eine Methode geben muß, nach der wir unsere klaren und deutlichen Begriffe leiten und verknüpfen können, und daß unser Verstand nicht in der gleichen Weise wie der Körper den Zufällen unterworfen ist.

Das geht schon daraus allein hervor, daß ein klarer und deutlicher Begriff oder mehrere zugleich, ohne weiteres die Ursache eines anderen klaren und deutlichen Begriffes sein können. Alle klaren und deutlichen Begriffe, die wir bilden, können eben nur von anderen klaren und deutlichen Begriffen in uns herrühren; sie erkennen keine andere Ursache außerhalb unser selbst an. Daraus folgt, daß die klaren und deutlichen Begriffe, die wir bilden, nur von unserer Natur und ihren bestimmten und festen Gesetzen abhängig sind, d. h. schlechthin von unserer Gewalt und nicht vom guten Glück, also von Ursachen, die zwar auch nach bestimmten und festen Gesetzen handeln, aber nach solchen Gesetzen, die uns unbekannt und unsrer Natur und Macht fremd sind. Was freilich die übrigen Begriffe angeht, so gebe ich zu, daß sie in der Hauptsache vom guten Glück abhängen. Hieraus geht ganz klar hervor, welches die wahre Methode sein muß und worin sie vornehmlich besteht: allein in der Erkenntnis des reinen Verstandes, seiner Natur und seiner Gesetze. Um diese Erkenntnis zu erwecken, muß man vor allem unterscheiden zwischen Verstand und Vorstellungsvermögen oder zwischen den wahren Ideen und den übrigen, nämlich den fingierten, falschen, zweifelhaften, überhaupt allen, die bloß vom Gedächtnis abhängen. Um das zu verstehen, wenigstens soweit es die Methode

erfordert, braucht man nicht die Natur des Verstandes nach seiner ersten Ursache zu erkennen; es genügt vielmehr, eine kurze Darstellung des Geistes oder der Begriffe zu geben in der Weise, wie Bacon sie lehrt.

Damit glaube ich, Ihnen in der Kürze die wahre Methode dargelegt und bewiesen und zugleich den Weg aufgezeigt zu haben, auf dem wir zu ihr gelangen. Ich brauche Sie bloß noch daran zu erinnern, daß zu alledem ein beharrliches Nachsinnen und ein standhafter Sinn und Vorsatz erforderlich sind; um solches zu erlangen, ist es in erster Linie nötig, eine bestimmte Art und Weise des Lebens festzusetzen und sich ein bestimmtes Ziel vorzunehmen. Aber darüber genug für den Augenblick.

Leben Sie wohl und haben Sie mich lieb, der Sie von Herzen lieb hat

Bened. de Spinoza.

Voorburg, am 10. Juni 1666.

38. Brief.

An den sehr geehrten Herrn

Jan van der Meer.

B. d. S.

Sehr geehrter Herr!

Dieweil ich hier in Einsamkeit auf dem Lande lebe, habe ich die Frage, die Sie mir einmal vorgelegt haben, bei mir erwogen, und habe sie sehr einfach gefunden. Der allgemeine Beweis gründet sich darauf, daß derjenige ein ehrlicher Spieler ist, der seine Chance zu gewinnen oder zu verlieren der Chance des Gegners gleichsetzt. Diese Chance besteht in der Aussicht und im Gelde, welches die Gegner setzen und riskieren; d. h. wenn die Aussicht auf beiden Seiten gleich ist, so muß auch jeder gleich viel Geld einlegen

und riskieren; wenn aber die Aussicht ungleich ist, so muß der eine so viel mehr Geld einlegen und setzen, als seine Aussicht größer ist, und dann wird die Chance auf beiden Seiten gleich und damit das Spiel gerecht sein. Wenn beispielsweise A und B spielt und die doppelte Aussicht zu gewinnen und nur die einfache zu verlieren hat, so ist klar, daß A soviel für jede Chance riskieren muß, wie B für seine Chance riskiert, d. h. A muß doppelt soviel wie B selbst riskieren.

Um das noch klarer zu machen, nehmen wir an, drei Personen, A, B und C spielen miteinander mit gleicher Chance, und jeder setzt die gleiche Summe Geldes. Nun ist offenbar, daß jeder, weil er gleichviel Geld setzt, auch nur ein Drittel riskiert, um zwei Drittel zu gewinnen, und daß, weil jeder gegen zwei spielt, jeder auch nur eine Aussicht hat, zu gewinnen gegen zwei zu verlieren. Wenn wir annehmen, daß einer der drei, nämlich C, vor Beginn des Spieles ausscheidet, so ist offenbar, daß er bloß, was er eingesetzt hat, d. h. ein Drittel, zurücknehmen darf, und daß B, wenn er die Chance von C kaufen und an dessen Stelle treten will, so viel einsetzen muß, wie C zurückgenommen hat. Dem kann A sich nicht widersetzen, da es für ihn ja gleich ist, ob er mit einer gegen zwei Chancen von zwei verschiedenen Personen oder mit einer spielen muß. Wenn das feststeht, so folgt weiter daraus: wenn jemand seine Hand ausstreckt, um einen andren eine von zwei Zahlen raten zu lassen, damit dieser, wenn er sie rät, eine bestimmte Summe Geldes gewinnt, oder im andren Falle die gleiche Summe verliert, dann ist die Chance auf beiden Seiten die gleiche, d. h. für den, der raten läßt, ebenso wie für den, der raten muß. Ferner, wenn er seine Hand ausstreckt, um einem anderen das erstemal eine von drei Zahlen raten zu lassen, damit dieser, wenn er die Zahl rät, eine bestimmte Summe Geldes gewinnt, oder wenn er sie nicht rät, die Hälfte davon verliert, so wird die Chance auf beiden Seiten gleich sein, ebenso wie die Chance auf beiden Seiten ebenfalls gleich ist, wenn derjenige, der seine Hand

ausstreckt, dem anderen zweimal zu raten gibt, damit dieser, wenn er sie rät, eine bestimmte Summe Geldes gewinnt, oder im andern Falle das Doppelte davon verliert.

Die Chance ist ebenfalls gleich, wenn er jenen eine von vier Zahlen an drei Malen raten läßt, damit jener eine bestimmte Summe Geldes gewinnt, und im entgegengesetzten Fall dreimal so viel verliert; oder in vier Malen eine von fünf Zahlen, damit jener eines gewinnt oder vier verliert usw. Aus alledem folgt, daß es für denjenigen, der seine Hand ausstreckt und raten läßt, gleich ist, wenn ein anderer, so oft er will, eine Zahl von vielen rät, wenn er nur für jedesmal, daß er zu raten unternimmt, auch so viel dem andern gegenüber einsetzt und riskiert, als die Zahl von Malen, geteilt durch die Summe der Zahlen, beträgt. Wenn beispielsweise die Zahlen fünf sind und jemand nur einmal raten muß, so muß er bloß $\frac{1}{5}$ gegen $\frac{4}{5}$ des andern riskieren; wenn er zweimal raten soll, dann muß er $\frac{2}{5}$ gegen $\frac{3}{5}$ des andern riskieren, wenn dreimal, dann $\frac{3}{5}$ gegen $\frac{2}{5}$ des andern usw. $\frac{4}{5}$ gegen $\frac{1}{5}$ und $\frac{5}{5}$ gegen $\frac{0}{5}$. Und demzufolge wird es für denjenigen, der raten läßt, wenn er beispielsweise nur $\frac{1}{6}$ des Einsatzes riskiert, um $\frac{5}{6}$ zu gewinnen, gleich sein, ob einer allein fünfmal rät, oder ob fünf Leute jeder einmal raten, wie es Ihre Frage mit sich bringt.

Am 1. Oktober 1666.

39. Brief.

An den wohlgebildeten und weisen Herrn

Jarig Jelles.

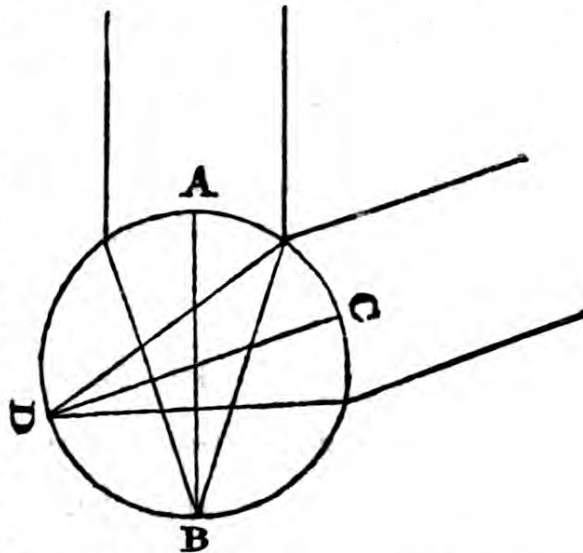
B. d. S.

Wohlgebildeter Herr!

Verschiedene Hindernisse waren schuld daran, daß ich Ihren Brief nicht rascher beantwortet habe. Ihre Bemerkungen zur

Dioptrik Descartes' habe ich gesehen und gelesen. Die einzige Ursache dafür, daß die Bilder auf dem Grunde des Auges größer oder kleiner erscheinen, sieht er in der Kreuzung der Strahlen, die von verschiedenen Punkten des Objekts herkommen, je nachdem sie sich in größerer oder geringerer Entfernung vom Auge zu kreuzen beginnen, wobei er den Winkel, den die Strahlen bilden, wenn sie sich auf der Oberfläche des Auges kreuzen, außer acht läßt. Und obwohl das letztere die Hauptursache ist, die bei den Fernrohren in Betracht kommt, so wollte er sie doch, wie es scheint, mit Schweigen übergehn, ich vermute, deshalb, weil ihm kein Mittel bekannt war, die von verschiedenen Punkten parallel ausgehenden Strahlen in ebenso vielen anderen Punkten wieder zu vereinigen; aus diesem Grunde konnte er denn jenen Winkel nicht mathematisch bestimmen.

Vielleicht hat er auch deswegen geschwiegen, damit nicht der Kreis den



anderen von ihm eingeführten Figuren vorgezogen würde. Denn ohne Zweifel verdient dabei der Kreis vor allen anderen Figuren, die sich bilden lassen, den Vorzug. Weil nämlich der Kreis an allen Stellen derselbe ist, hat er auch an allen Stellen dieselben Eigenschaften. Wenn beispielsweise der Kreis ABCD die Eigenschaft hat, daß alle Strahlen, die mit der Achse AB parallel sind und aus der Richtung von A kommen, auf seiner Oberfläche derart gebrochen werden, daß sie danach alle im Punkte B zusammen treffen, dann werden auch alle Strahlen, die mit der Achse CD parallel sind und aus der Richtung von C

kommen, auf seiner Oberfläche so gebrochen, daß sie sich alle in Punkt D vereinigen; eine Erscheinung, die man bei keiner anderen Figur behaupten kann, obwohl die Hyperbeln und Ellipsen unendlich viele Mittellinien haben. Darum ist es so, wie Sie schreiben: wenn es nur auf die Länge des Auges oder des Fernrohres ankäme, so müßten wir überaus lange optische Rohre verfertigen, bis wir die Dinge auf dem Monde so deutlich wie die Dinge auf der Erde wahrnehmen könnten. Aber es kommt, wie gesagt, in erster Linie auf die Größe des Winkels an, den die von verschiedenen Punkten ausgehenden Strahlen an ihrer Schneidestelle auf der Oberfläche des Auges machen; und dieser Winkel wird größer oder kleiner, je nachdem ob die Brennweiten der Gläser im Fernrohr mehr oder weniger voneinander verschieden sind. Wenn Sie Lust haben, den Beweis hierfür zu sehen, bin ich, wenn Sie wollen, bereit, Ihnen denselben zu übersenden.

Voorburg, am 3. März 1667.

40. Brief.

An den wohlgebildeten und wohlweisen Herrn
Jarig Jelles.

B. d. S.

Wohlgebildeter Herr!

Ihren letzten Brief vom 14. laufenden Monats habe ich richtig erhalten, aber allerlei Verhinderungen haben mich nicht rascher zur Antwort kommen lassen. Die Sache des Helvetius habe ich mit Herrn Vossius besprochen, der (um nicht unser ganzes Gespräch in diesem Briefe zu erzählen) sich ausschüttete vor Lachen und sich baß verwunderte, daß ich ihn nach so einer Kinderei fragte. Ich ging aber unbekümmert darum zu dem Silberschmied, mit Namen Brechtelt, der das Gold geprüft hatte. Aber dieser sagte ganz anders als Herr

Vossius, daß das Gold zwischen Schmelzen und Scheiden an Gewicht zugenommen hätte und soviel schwerer geworden sei, als das Gewicht des Silbers betrug, das er zur Scheidung in den Schmelztiegel getan hätte. Demzufolge glaubte er bestimmt, daß dieses Gold, das sein Silber in Gold verwandelte, etwas Besonderes in sich hätte. Er hat das nicht allein so gefunden, sondern noch verschiedene andere Herren, die damals dort zugegen waren. Ich bin danach zu Helvetius selbst gegangen, der mir das Gold und den von innen noch vergoldeten Schmelztiegel zeigte und mir sagte, daß er nicht mehr als genau den vierten Teil eines Gersten- oder Senfkörnchens in das geschmolzene Blei geworfen habe. Er fügte bei, er werde binnen Kurzem den Verlauf der ganzen Sache veröffentlichen, und er sagte weiter, daß jemand in Amsterdam (er meinte, es sei derselbe gewesen, der bei ihm gewesen) dieselbe Operation vorgenommen habe, wovon Sie zweifellos schon werden gehört haben. Das ist alles, was ich über diese Sache habe erfahren können.

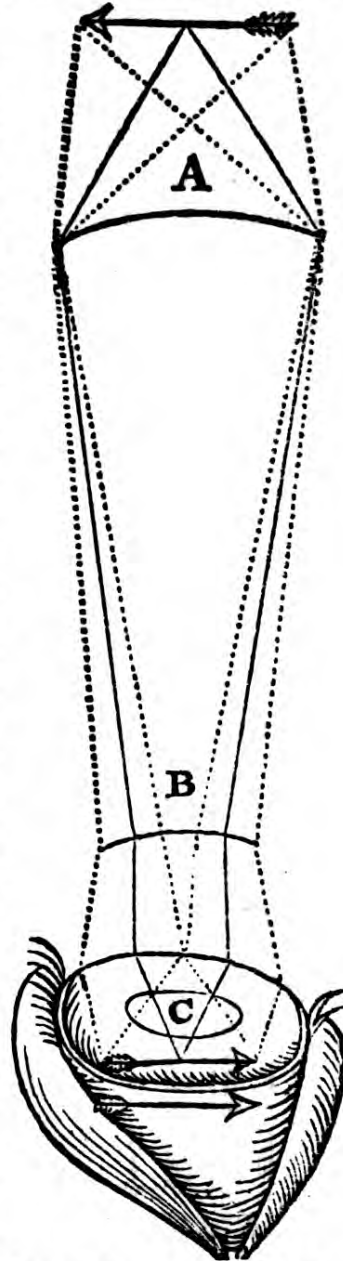
Der Verfasser des Büchleins, dessen Sie Erwähnung tun (in dem er sich berüht, die Gründe Descartes' in der dritten und vierten Meditation zum Beweise der Existenz Gottes als falsch nachgewiesen zu haben), wird sicher mit seinem eigenen Schatten fechten und sich selbst größeren Schaden zufügen als anderen. Allerdings ist das Axiom des Descartes, wie Sie auch bemerkt haben, einigermaßen dunkel, und es hätte klarer und richtiger so lauten sollen: „Das Vermögen des Denkens zum Denken ist nicht größer als das Vermögen der Natur zum Existieren und Wirken.“ Das ist ein klares und richtiges Axiom, wonach die Existenz Gottes ganz klar und überzeugend aus seiner Idee folgt. Das Argument des erwähnten Autors, das Sie kritisieren, beweist klar genug, daß er die Sache noch gar nicht versteht. Allerdings ist es wahr, daß man so bis ins Unendliche kommen könnte, wenn man auf diese Weise die Frage in alle ihre Teile auflöst; im übrigen aber ist es eine große Dummheit. Denn wenn mich jemand bei-

spielsweise fragt, durch welche Ursache sich ein derartig bestimmter Körper bewegt, so kann ich antworten, er sei von einem anderen Körper und dieser wieder von einem anderen und so fort ins Unendliche zu einer solchen Bewegung bestimmt. Das steht mir, wie gesagt, frei zu antworten, weil ja bloß von der Bewegung die Rede ist und wir, indem wir immer einen andren Körper einsetzen, eine ausreichende und ewige Ursache jener Bewegung angeben. Aber wenn ich ein sauber geschriebenes Buch voll erhabener Betrachtungen in den Händen eines gemeinen Mannes sehe und ihn frage, woher er denn das Buch habe, und er antwortet mir, er habe es aus einem andren Buche eines andren gemeinen Mannes abgeschrieben, der auch sauber zu schreiben verstand, und so weiter ins Unendliche, dann befriedigt er mich doch nicht; denn ich frage ihn ja nicht bloß nach der Gestalt und Anordnung der Buchstaben, über die er mir allein Auskunft gibt, sondern auch über die Gedanken und den Sinn, den ihre Zusammenstellung offenbart, und darüber gibt er, wenn er auch so ins Unendliche weitergeht, keine Auskunft. Wie das auf unsre Idee anzuwenden ist, ist leicht aus dem zu ersehen, was ich im neunten Axiom meiner Principien der Philosophie Descartes', geometrisch bewiesen, erklärt habe.

Ich gehe jetzt über, Ihren zweiten Brief vom 9. März zu beantworten, in dem Sie von mir eine weitere Erklärung dessen verlangen, was ich in meinem vorhergehenden Briefe über den Kreis geschrieben habe. Sie werden das leicht begreifen können, wenn Sie nur ins Auge fassen wollen, daß alle Strahlen, von denen man annimmt, daß sie parallel in das vordere Glas des Fernrohres fallen, in Wahrheit gar nicht parallel sind (weil sie ja nur aus einem einzigen Punkte kommen), sondern nur als parallel betrachtet werden, weil der Gegenstand so weit von uns entfernt ist, daß die Öffnung des Fernrohres in Ansehung der Entfernung als ein bloßer Punkt angenommen werden muß. Ferner ist es gewiß, daß wir, um einen Gegenstand vollständig zu sehen, nicht bloß die Strahlen aus einem einzigen Punkte, son-

dern auch die anderen Strahlenbündel, die von allen anderen Punkten ausgehen, nötig haben, und daß sie deshalb beim Passieren des Glases in ebenso vielen anderen Brennpunkten sich vereinigen müssen. Und wenn auch unser Auge nicht genau so gebaut ist, daß alle Strahlen, die aus verschiedenen Punkten kommen, ganz genau in ebenso vielen andren Punkten auf dem Grunde des Auges sich treffen, so sind doch sicherlich die Figuren, die das leisten können, allen anderen vorzuziehen. Da doch ein bestimmtes Kreissegment bewirken kann, daß alle von einem Punkte ausgehenden Strahlen in einem anderen Punkte seines Durchmessers (mechanisch gesprochen) sich vereinigen müssen, so wird es auch alle anderen Strahlen die von andren Punkten des Gegenstands herkommen, in ebensoviel anderen Punkte vereinigen. Denn von jedem beliebigen Punkte des Gegenstands kann man eine Linie ziehen, die den Mittelpunkt des Kreises schneidet, obwohl zu diesem Zwecke die Öffnung des Fernrohrs viel kleiner gemacht werden muß, als es sonst der Fall wäre, wenn bloß ein Brennpunkt nötig wäre, wie Sie leicht werden einsehen können.

Was ich hier vom Kreise sage, kann nicht von der Ellipse, auch nicht von der Hyperbel und noch viel weniger von anderen noch mehr zusammengesetzten Figuren gelten, weil man von einem einzigen Punkte eines Gegenstandes aus nur eine Linie ziehen



kann, die beide Brennpunkte schneidet. Das ist es, was ich in meinem ersten Briefe über dieses Thema habe sagen wollen.

Den Beweis, daß der Winkel, den die von verschiedenen Punkten ausgehenden Strahlen auf der Oberfläche des Auges bilden, größer oder kleiner ist, je nach dem größeren oder kleineren Abstand des Brennpunkts können Sie aus der beigefügten Figur entnehmen. Dann bleibt nach meinem ergebensten Gruß nur noch übrig zu sagen, daß ich bin usw.

Voorburg, am 25. März 1667.

41. Brief.

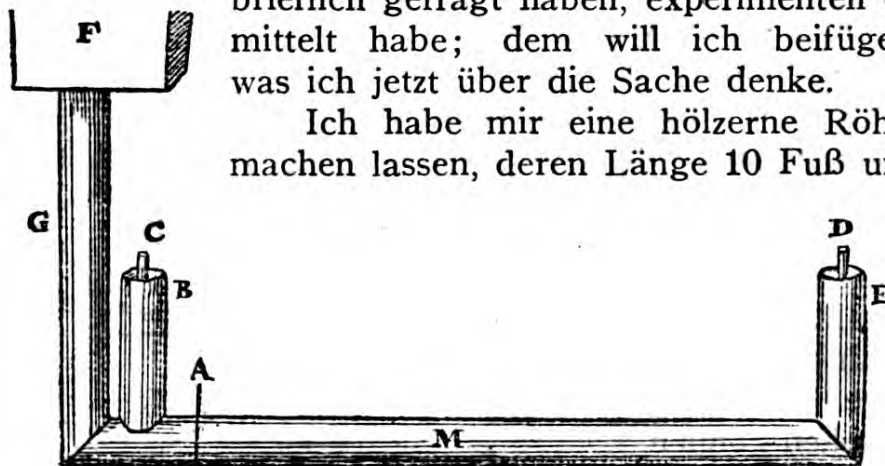
An den wohlgebildeten und wohlweisen Herrn
Jarig Jelles.

B. d. S.

Wohlgebildeter Herr!

Ich möchte Ihnen hier in der Kürze berichten, was ich über das, was Sie mich erst mündlich und dann brieflich gefragt haben, experimentell ermittelt habe; dem will ich beifügen, was ich jetzt über die Sache denke.

Ich habe mir eine hölzerne Röhre machen lassen, deren Länge 10 Fuß und

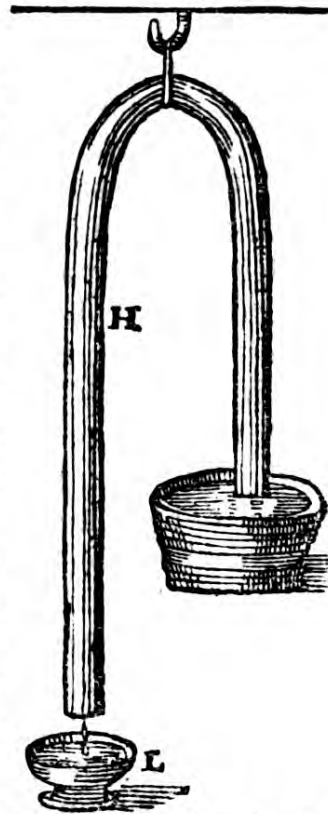


deren Hohlweite $1\frac{3}{4}$ Zoll betrug, und auf diese habe ich drei senkrechte Röhren gesetzt, wie die beigefügte Figur zeigt.

Um zunächst festzustellen, ob der Druck des Was-

sers in dem Röhrchen B gerade so groß wie in E ist, habe ich die Röhre M bei A mit einem hierzu gefertigten Stäbchen verstopft. Dann habe ich die Öffnung von B so verengt, daß sie ein Glasröhrchen wie C faßte. Nachdem ich nun die Röhre mit Hilfe des Gefäßes F mit Wasser gefüllt hatte, merkte ich an, bis zu welcher Höhe das Wasser durch das Röhrchen C empor sprang. Dann schloß ich die Röhre B, nahm das Stäbchen A weg und ließ das Wasser sich in die Röhre E ergießen, die ich in derselben Weise wie B eingerichtet hatte. Nachdem ich nun die ganze Röhre wiederum mit Wasser gefüllt hatte, ermittelte ich, daß es durch D bis zur selben Höhe empor sprang wie es durch C geschehen war. Das überzeugte mich, daß die Länge der Röhre dabei kein Hindernis oder doch nur in sehr geringem Maße ein Hindernis ist.

Um es noch genauer festzustellen, versuchte ich, ob auch die Röhre E in der gleichen Geschwindigkeit wie B ein bereitgehaltenes Kubikfußgefäß füllen könne. Um aber die Zeit zu messen, gebrauchte ich, weil ich keine Pendeluhr bei der Hand hatte, eine gebogene Glasröhre wie H, deren kürzeres Ende in Wasser eingetaucht wurde und deren längeres frei in der Luft hing. Als die vorbereitet war, ließ ich das Wasser zuerst durch die Röhre B fließen in einem Strahl, der der Röhre gleich war, bis der Kubikfuß gefüllt war. Dann untersuchte ich mit einer genauen Wage, wieviel Wasser inzwischen in das Schälchen L gelaufen war und stellte fest, daß das Gewicht davon vier Unzen betrug. Nachdem ich dann die Röhrchen B verschlossen, ließ ich das Wasser mit demselben Strahl durch die Röhre E



in den Kubikfuß fließen. Nachdem dieser gefüllt war, wog ich wieder wie vorher das Wasser, das inzwischen in das Schälchen gelaufen war und fand, daß das Gewicht dieses Wassers das Gewicht jenes Wassers auch nicht um eine halbe Unze überstieg. Da aber die Strahlen, sowohl aus B wie aus E, nicht fortwährend mit der gleichen Stärke flossen, habe ich die Operation wiederholt und hielt soviel Wasser in Bereitschaft, als sich bei dem ersten Experiment als notwendig erwiesen hatte. Wir haben uns zu dritt nach Möglichkeit dem erwähnten Versuche gewidmet und führten ihn noch genauer als zuvor aus, freilich nicht so genau, wie ich es gewünscht hätte. Dennoch bot er mir eine genügende Unterlage, um die Sache einigermaßen zu entscheiden; denn ich fand bei diesem zweiten Mal fast denselben Unterschied wie beim ersten Mal. Wenn ich über die Frage und über diese Experimente nachdenke, sehe ich mich zu dem Schlusse genötigt, daß der Unterschied, den die Länge der Röhre ausmachen kann, bloß im Anfange von Bedeutung ist, d. h. wenn das Wasser zu laufen beginnt, daß es aber, wenn es kurze Zeit hindurch weiter gelaufen ist, mit derselben Stärke durch eine sehr lange Röhre wie durch eine kurze Röhre laufen wird. Der Grund liegt darin, daß der Druck des höheren Wassers dieselbe Stärke behält und daß dieser Druck alle Bewegung, die er mitteilt, beständig von der Schwerkraft hernimmt; darum wird er diese Bewegung beständig dem in der Röhre enthaltenen Wasser mitteilen, bis dieses unter dem Stoße eine solche Geschwindigkeit annimmt, als ihm das höhere Wasser an Schwerkraft geben kann. Denn es ist sicher, wenn das Wasser in der Röhre G im ersten Augenblick dem Wasser in der Röhre M einen Grad Geschwindigkeit mitteilt, so wird es eben diesem Wasser im zweiten Augenblick, wenn es wie vorausgesetzt die anfängliche Stärke behält, vier Geschwindigkeitsgrade mitteilen usf., bis das Wasser in der längeren Röhre M genau so viel Stärke empfangen hat, als die Schwerkraft des höheren Wassers in der Röhre G ihm mitteilen kann. Demnach würde Wasser,

das durch eine Röhre von 4000 Fuß liefe, nach einer bestimmten, kleinen Spanne Zeit bloß durch den Druck des höheren Wassers eine ebenso große Geschwindigkeit annehmen, wie es annehmen würde, wenn die Röhre M nur einen Fuß lang wäre. Die Zeit, die das Wasser in der längeren Röhre braucht, um diese Geschwindigkeit zu erreichen, hätte ich bestimmen können, wenn ich vollkommenerer Werkzeuge hätte bekommen können. Ich halte es aber für weniger nötig, weil die Hauptsache genügend bestimmt ist usw.

Voorburg, am 5. September 1669.

42. Brief:

An den hochgelahrten und hochgeehrten Herrn
Jacob Ostens.

Lambertus van Velthuysen, M. Dr.

Hochgelahrter Herr!

Endlich habe ich etwas freie Zeit gefunden, und gehe nun sofort daran, Ihrem Wunsch und Verlangen Genüge zu tun. Sie fordern also, daß ich Ihnen meine Meinung über das Buch „Theologisch-politischer Discurs“ sagen soll, unter näherer Begründung meines Urteils, und ich bin gewillt, das jetzt nach Maßgabe meiner Zeit und meiner Fähigkeit zu tun. Ich will aber nicht alles im einzelnen durchgehen, sondern nur in einer allgemeinen Übersicht den Sinn und die Ansicht des Verfassers über die Religion darlegen.

Zu welchem Volke er gehört und welche Lebensstellung er hat, ist mir unbekannt, aber es interessiert mich auch nicht. Daß er kein beschränkter Kopf ist und sich mit den religiösen Controversen unter den Christen in Europa nicht bloß obenhin und vorübergehend beschäftigt und vertraut gemacht hat, beweist der Inhalt des Buches selbst zur Genüge. Der Verfasser des Buches hat die Überzeugung gewonnen, daß er in

der Prüfung der Meinungen, die die Menschen entzweien und in Parteien spalten, zu einem besseren Ergebnis gelangen würde, wenn er die Vorurteile aufgäbe und ablegte. Darum hat er sich vollauf Mühe gegeben, seinen Geist von allem Aberglauben freizumachen; er ist aber, um sich davor zu schützen, allzu sehr ins Gegenteil verfallen, und um den Fehler des Aberglaubens zu vermeiden, hat er, wie mir scheint, alle Religion aufgegeben. Auf jeden Fall kommt er nicht über die Religion der Deisten hinaus, deren es (bei den schlechten Sitten unseres Jahrhunderts) überall eine sehr große Zahl gibt und namentlich in Frankreich, wo gegen sie Mersenne eine Abhandlung veröffentlichte, die ich mich erinnere, seinerzeit gelesen zu haben. Ich glaube aber, keiner hat wohl von allen Deisten so böswillig und so schlau und verschlagen jene abscheuliche Sache befürwortet als der Verfasser dieser Abhandlung. Außerdem hält sich dieser Mensch, wenn mich meine Auffassung nicht täuscht, gar nicht in den Grenzen der Deisten, und läßt den Menschen nicht einmal den geringsten Rest von Gottesdienst.

Gott erkennt er an und bekennt ihn als Werkmeister und Begründer des Weltalls. Aber die Form, das Aussehen, die Ordnung der Welt, behauptet er, sei vollkommen notwendig, gerade so wie die Natur Gottes und die ewigen Wahrheiten, die nach ihm außerhalb des Urteils Gottes begründet sind. Darum spricht er auch unumwunden aus, das alles nach einer uneingeschränkten Notwendigkeit, einem unausweichlichem Fatum geschehe, und er behauptet, die Dinge ließen richtig betrachtet für Vorschriften und Gebote keinen Raum, nur die Unwissenheit der Menschen habe derartige Namen aufgebracht, wie die Unerfahrenheit des Volkes Redewendungen Raum gab, durch die Gott Leidenschaften zugeschrieben würden. Ebenso paßt sich Gott auch der menschlichen Fassungskraft an, wenn er jene ewigen Wahrheiten und das übrige, das notwendig erfolgen muß, den Menschen in der Form des Gebots übermittelt. Und nach seiner Lehre muß alles, was die

Gesetze gebieten und nach allgemeiner Meinung dem Willen der Menschen entzogen ist, gerade so notwendig geschehen, wie die Natur des Dreiecks eine notwendige ist, und damit ist alles in den Vorschriften Enthaltene ebensowenig vom Willen des Menschen abhängig und deren Befolgung oder Nichtbefolgung kann dem Menschen ebensowenig zum Guten oder Bösen angerechnet werden, wie der Willen Gottes durch Gebet zu beeinflussen oder seine ewigen und unbedingten Ratschlüsse zu ändern sind. Der Grund der Vorschriften und Ratschlüsse soll eben der sein und darauf hinauslaufen, daß die Erkenntnis und Unwissenheit der Menschen Gott bewogen habe, zu sorgen, daß sie den Menschen etwas nützen, die keine vollkommeneren Gedanken sich von Gott bilden können und derartige elende Hilfsmittel nötig haben, um in sich die Liebe zur Tugend und den Haß gegen das Laster zu wecken. Daraus kann man leicht ersehen, daß der Autor in seiner Schrift der Gebetsübung keine Erwähnung tut, ebensowenig als des Lebens und Todes und irgendwelcher Belohnung und Strafe, die der Weltrichter den Menschen zugehört.

Das stimmt mit seinen Principien überein; denn wie kann die Rede sein von einem jüngsten Gericht oder wie die Aussicht auf Belohnung und Strafe, wenn man alles dem Fatum zuschreibt und alles mit unausweichlicher Notwendigkeit von Gott ausgehen läßt, oder vielmehr, wenn man behauptet, dieses gesamte Weltall sei Gott? Denn ich fürchte, unser Autor ist von dieser Meinung nicht sehr weit entfernt. Auf jeden Fall ist kein großer Unterschied zwischen der Behauptung, daß alles notwendig aus Gottes Natur hervorgehe und jener, daß das Weltall Gott selber sei.

Trotzdem setzt er die höchste Lust der Menschen in die Übung der Tugend, die der Lohn ihrer selbst und Schauplatz des Erhabensten sein soll. Er meint also, der mit richtiger Einsicht begabte Mensch müsse sich der Tugend befleißigen, nicht wegen der göttlichen Vorschriften und des göttlichen Gesetzes, oder aus Hoffnung auf Belohnung, aus Furcht vor Strafe, sondern

angelockt durch die Schönheit der Tugend und die Freude des Geistes, die der Mensch in der Ausübung der Tugend empfindet.

So behauptet er denn auch, daß Gott durch die Propheten und Offenbarungen nur scheinbar mit der Hoffnung auf Belohnungen und der Furcht vor Strafen, die beide in den Gesetzen immer verbunden sind, zur Tugend ermahne, weil der gewöhnliche Menscheng Geist so beschaffen, so mangelhaft gebildet sei, daß er nur durch Gründe, die der Natur von Gesetzen und der Furcht vor Strafe, der Hoffnung auf Lohn entlehnt sind, zur Übung der Tugend angetrieben werden könne, daß aber Menschen, die die Sache richtig betrachten, verstehen, daß derartigen Gründen keine Wahrheit oder Kraft innewohne.

Und er glaubt auch kein Gewicht darauf legen zu sollen — obschon er durch dieses Axiom tatsächlich widerlegt wird — daß die Seher und heiligen Lehrer, durch deren Mund Gott zu den Menschen gesprochen hat, und damit also Gott selbst sich solcher Beweisgründe bedient hat, die an sich, wenn man ihre Natur betrachtet, falsch sind. Denn ganz offen und an den verschiedensten Stellen, wo sich ihm die Gelegenheit bietet, bekennt und betont er, daß die Heilige Schrift nicht dazu da sei, die Wahrheit und die Natur der Dinge zu lehren, von denen in ihr die Rede ist und die sie heranzieht, um die Menschen in der Tugend zu unterrichten, und er bestreitet, daß die Seher so über die Dinge unterrichtet gewesen seien, um sich bei der Aufstellung ihrer Beweise und dem Ausdenken ihrer Gründe, mit denen sie die Menschen zur Tugend wecken wollten, ganz von den Irrtümern des Volkes freizuhalten, wenn ihnen auch die Natur der moralischen Tugenden und Laster vollkommen klar war.

Darum lehrt der Autor außerdem, daß die Propheten auch dann, wenn sie die, zu denen sie gesandt waren, an ihre Pflicht gemahnten, von Irrtümern in ihrem Urteil nicht frei gewesen seien, und daß dies darum doch ihrer Heiligkeit und ihrer Glaubwürdigkeit

keinen Eintrag getan; obschon ihre Rede und die Gründe, deren sie sich bedienten, nicht der Wahrheit entsprachen, sondern nur den vorgefaßten Meinungen ihrer Hörer angepaßt waren, um damit die Menschen zu den Tugenden anzutreiben, über die ja nie jemand im Zweifel ist und über die es keine Meinungsverschiedenheit unter den Menschen gegeben hat. Denn der Zweck der prophetischen Sendung war, die Übung der Tugend unter den Menschen zu fördern, aber nicht die Lehre irgendeiner Wahrheit. Und darum glaubt er, seien Irrtümer und Unwissenheit des Propheten den Hörern, die er zur Tugend anfeuerte, nicht schädlich gewesen, weil es ja nach seiner Meinung wenig darauf ankommt, mit welchen Gründen wir zur Tugend angeeifert werden, wenn diese nur die moralische Tugend nicht in Frage stellen, zu der anzufeuern sie gemacht und vom Seher vorgebracht sind; denn die Erkenntnis der Wahrheit im übrigen hat nach seiner Meinung keinen Wert für die Frömmigkeit, weil ja die Heiligkeit der Sitten faktisch nicht in jener Wahrheit enthalten ist, und die Wahrheit, meint er, und die Kenntnis der Mysterien sei mehr oder weniger nötig, je nachdem sie mehr oder weniger zur Frömmigkeit beitrüge.

Meines Erachtens hatte der Verfasser jenes Axiom der Theologen im Sinn, die zwischen der Rede des lehrenden und des einfach etwas berichtenden Sehers unterscheiden, welche Unterscheidung, wenn ich nicht irre, bei allen Theologen angenommen ist, und mit dieser Lehre, glaubt er höchst irrtümlich, stimme die seinige überein.

Daher erwartet er, alle würden den Spuren seiner Meinung folgen, die bestreiten, daß Vernunft und Philosophie Ausleger der Schrift seien. Denn da feststeht, daß in der Schrift unendlich viel von Gott ausgesagt wird, was Gott nicht zukommt, sondern der menschlichen Fassungskraft angepaßt ist, um die Menschen aufzurütteln und zur Übung der Tugend anzueifern, so glaubt er behaupten zu müssen, der heilige Lehrer habe durch diese der Wahrheit nicht entsprechende Beweis-

gründe die Menschen zur Tugend erziehen wollen, oder aber jeder Leser der Heiligen Schrift habe die Freiheit, nach den Principien seiner Vernunft über Sinn und Absicht des heiligen Lehrers zu urteilen. Diese Ansicht aber verwirft der Autor ganz und gar und bekämpft sie zugleich mit denen, die mit jenem paradoxen Theologen lehren, daß die Vernunft die Auslegerin der Heiligen Schrift sei. Er meint nämlich, die Schrift sei nach ihrem buchstäblichen Sinne zu verstehen und den Menschen stehe nicht die Freiheit zu, nach ihrem Belieben und nach der Meinung ihrer Vernunft auszulegen, was unter den Worten des Propheten zu verstehen sei, so daß sie nach ihren Gründen und nach ihrer Erkenntnis von den Dingen zu prüfen hätten, wann die Propheten eigentlich und wann sie bildlich sprächen. Aber darüber wird im folgenden noch zu reden Gelegenheit sein.

Um nun wieder auf das zurückzukommen, von dem ich ein wenig abgeschweift bin, so bestreitet der Autor gemäß seinen Principien von der fatalistischen Notwendigkeit der Dinge*), daß überhaupt Wunder geschähen, die dem Naturgesetz entgegenliefen; denn er behauptet, wie schon erwähnt, die Natur der Dinge und ihre Ordnung sei etwas ebenso Notwendiges wie die Natur Gottes und die ewigen Wahrheiten. Er lehrt daher, es sei gerade so unmöglich, daß etwas von den Naturgesetzen abweiche, als daß in einem Dreieck die drei Winkel nicht gleich zwei Rechten wären und daß Gott nicht bewirken könne, daß ein leichteres Gewicht ein schwereres hebe, oder daß ein Körper, der sich um zwei Grad fortbewege, einen andren einhole, der sich um vier Grad fortbewege. Er behauptet also, daß die Wunder den allgemeinen Naturgesetzen unterworfen seien, die nach ihm gerade so unveränderlich sind wie die Natur der Dinge selbst, weil nämlich die Naturen selbst in den Naturgesetzen enthalten sind. Er

*) Anmerkung Spinozas: Er sagt das zu Unrecht, denn ich habe ausdrücklich gezeigt, daß die Wundertaten keine Kenntnis Gottes geben, sondern daß dieser viel besser aus der festen Ordnung der Natur erkannt wird.

erkennt keine andre Macht Gottes an als die gewöhnliche, die sich nach den Naturgesetzen äußert, und er meint, man könne sich eine andere gar nicht vorstellen, weil sie dann die Naturen der Dinge zerstören und mit sich selbst im Widerspruch stehen würde.

Nach der Ansicht des Autors ist also das Wunder etwas, das unerwartet kommt und dessen Ursache das Volk nicht kennt. Ebenso wie das Volk es der Kraft des Gebetes und der besonderen Leitung Gottes zuschreibt, wenn nach gehörig verrichtetem Gebet ein drohendes Übel abgewendet oder ein erwünschtes Gut erreicht scheint, während doch nach der Meinung des Autors Gott es schon von Ewigkeit her beschlossen hat, daß es so komme, was das Volk durch besondres Eingreifen, besondre Wirksamkeit gekommen glaubt: Gebete seien nicht die Ursache des Beschlusses, sondern der Beschluß sei die Ursache der Gebete.

All das vom Fatum und von der unbezwingbaren Notwendigkeit sowohl in bezug auf die Naturen als auf den Verlauf der alltäglichen Dinge gründet er auf die Natur Gottes, oder, um mich klarer auszudrücken, auf die Natur des Willens und Verstandes Gottes, die zwar dem Namen nach verschieden, in Wirklichkeit mit Gott selbst identisch sind. Er behauptet also, Gott habe dieses Weltall und was nacheinander darin geschieht, gerade so notwendig gewollt wie er eben dieses Weltall notwendig erkenne. Wenn Gott aber dieses Weltall und seine Gesetze ebenso wie die in diesen Gesetzen enthaltenen ewigen Wahrheiten notwendig erkennt, so hat Gott, schließt er, ein andres Weltall gerade so wenig schaffen können, wie er vermochte, die Naturen der Dinge umzukehren und aus zwei mal drei fünf zu machen. Wie wir daher von diesem Weltall und seinen Gesetzen, nach denen das Entstehen und Vergehen der Dinge sich vollzieht, uns keine andre Vorstellung machen können, vielmehr alle möglichen Fiktionen darüber sich selbst aufheben würden, so ist nach seiner Lehre auch die Natur des göttlichen Verstandes und des ganzen Weltalls und der Gesetze, nach denen

die Natur verfährt, so beschaffen, daß Gott ebensowenig mit seinem Verstande irgendwelche von den vorhandenen verschiedene Dinge erkennen konnte, als es möglich wäre, daß die Dinge selbst jetzt von sich verschieden wären. So kommt er denn zu dem Ergebnis, daß Gott, ebensowenig wie er jetzt etwas sich selbst Aufhebendes bewirken kann, ebensowenig auch von den vorhandenen verschiedene Naturen fingieren oder erkennen kann, weil das Begreifen und Erkennen dieser Naturen gerade so unmöglich ist (es setzt ja nach der Meinung des Autors einen Widerspruch), wie jetzt das Hervorbringen von Dingen, die von den vorhandenen verschieden sind, unmöglich ist; denn alle jene Naturen, wenn sie als verschieden von den vorhandenen begriffen würden, müßten notwendig mit diesen vorhandenen im Widerspruch sein. Denn weil die Naturen der in diesem Weltall begriffenen Dinge (nach der Meinung des Autors) notwendig sind, können sie jene Notwendigkeit nicht aus sich, sondern aus der Natur Gottes haben, von der alles notwendig ausgeht. Er weicht also von Descartes ab, dessen Lehre er doch anscheinend annehmen will, nach der, wie die Naturen aller Dinge von Gottes Natur und Wesen verschieden sind, ebenso auch ihre Ideen frei im göttlichen Geiste sind.

Alles, wovon bisher die Rede war, dient dem Autor, um sich einen Weg zu bahnen zu dem, was er am Schlusse seines Buches empfiehlt und worauf alles, was er in den vorangehenden Kapiteln gelehrt hat, hinausläuft. Er will nämlich dem Geist der Obrigkeit und aller Menschen diesen Satz einprägen: der Obrigkeit komme das Recht zu, den Gottesdienst festzusetzen, der öffentlich im Staate abzuhalten ist. Ferner sei die Obrigkeit gehalten, ihren Bürgern zu verstatten, über die Religion zu denken und zu sagen, wie sie Sinn und Lust haben und ihnen Freiheit, auch hinsichtlich der gottesdienstlichen Handlungen zuzugestehen, soweit dabei die Pflege der moralischen Tugenden oder die Frömmigkeit unangetastet bleiben könne. Da nämlich über diese Tugenden keine Meinungsverschiedenheit bestehen könne

und die Kenntnis und Übung alles andren nichts mit der moralischen Tugend zu tun habe, so schließt er daraus, daß man Gott nicht mißfällig sein könne, welchem Gottesdienst sich im übrigen die Menschen hingäben. Hier spricht der Autor nur von dem Gottesdienst, der nichts mit der moralischen Tugend zu tun hat, noch zu ihr antreibt, der der Tugend nicht entgegengesetzt noch ihr nachteilig ist, sondern den die Menschen auf sich nehmen und zu dem sie sich bekennen als zu einem Hilfsmittel zu wahrer Tugend, damit sie Gott so durch die Pflege dieser Tugenden angenehm und wohlgefällig werden können, weil Gott doch nicht beleidigt wird durch die Pflege und Übung von Dingen, die als indifferent weder zu Tugenden noch zu Lastern etwas beitragen; die Menschen aber bringen sie mit der Betätigung der Frömmigkeit in Beziehung und gebrauchen sie als Schutzmittel für die Pflege der Tugend.

Um nun den Sinn der Menschen zur Annahme dieser paradoxen Lehren geneigt zu machen, behauptet der Autor zunächst, der ganze von Gott eingesetzte und den Juden, d. h. den Bürgern des israelitischen Staates, überlieferte Gottesdienst sei bloß dazu angeordnet, damit diese in ihrem Staate ein glückliches Leben führten, im übrigen aber wären die Juden Gott gar nicht vor den übrigen Völkern teuer und wohlgefällig gewesen. Das habe Gott auch den Juden durch die Propheten von Zeit zu Zeit zu erkennen gegeben, wenn er ihnen ihre Unwissenheit und ihre Verfehlung vorwarf, weil sie in dem eingesetzten und von Gott ihnen gebotenen Gottesdienst die Heiligkeit und Frömmigkeit suchten, während sie doch nur in der Pflege der moralischen Tugenden zu sehen war, nämlich in der Liebe zu Gott und in der Nächstenliebe.

Und da Gott dem Geiste aller Völker die Principien und gleichsam den Samen der Tugenden eingepreßt hat, so daß sie von sich aus beinahe ohne alle besondere Unterweisung über den Unterschied von Gut und Böse urteilen können, so schließt er daraus, Gott habe die übrigen Völker nicht von den Dingen ausge-

schlossen, durch die die wahre Seligkeit zu erwerben ist, sondern er habe sich allen Menschen in gleicher Weise wohlthätig gezeigt.

Ja, um in allem, was zur Erreichung des wahren Glücks irgendwie förderlich und dienlich sein kann, die Heiden den Juden gleichzustellen, hat er behauptet, auch den Heiden hätten wahre Propheten nicht gefehlt und er unternahm, das an Beispielen zu zeigen. Ja er will sogar glauben machen, Gott habe durch gute Engel, die er nach der im Alten Testament gebräuchlichen Gewohnheit Götter nennt, den übrigen Völkern die Herrschaft geführt. So hätten auch die Gottesdienste der übrigen Völker Gott nicht mißfallen, solange sie nicht durch den Aberglauben der Menschen so entstellt wurden, daß sie die Menschen der wahren Heiligkeit entfremdeten und verleiteten, unter dem Scheine der Religion Dinge zu tun, die mit der Tugend sich nicht vertrugen. Gott hätte aber den Juden aus besonderen und diesem Volke eigentümlichen Gründen verboten, die Götter der Heiden zu verehren, die doch nach Gottes Einrichtung und Fürsorge von den Heiden gerade so rechtmäßig verehrt wurden, wie die Engel, die dem jüdischen Staate als Wächter gesetzt waren, von den Juden nach ihrer Weise als Götter betrachtet und mit göttlichen Ehren bedacht wurden.

Und da der Autor es für ausgemacht hält, daß der äußere Gottesdienst an sich Gott nicht wohlgefällig sei, so kommt es nach seiner Meinung wenig darauf an, welcher Ceremonien sich dieser äußere Gottesdienst bedient, wenn er nur von solcher Art ist, daß er Gott entspricht, indem er im Geiste der Menschen Ehrfurcht gegen Gott weckt und sie zur Übung der Tugend bewegt.

Da er ferner meint, daß die Hauptsache bei aller Religion in der Pflege der Tugend besteht und alle Kenntnis der Mysterien überflüssig sei, die an sich nicht geeignet und gemacht seien, die Tugend zu fördern, um so notwendiger dagegen jene, die mehr dazu beiträgt, die Menschen zur Tugend zu erziehen und anzufeuern, so folgert er, daß alle die Meinungen von Gott

und seinem Dienst und allen Religionsdingen billigenswert oder wenigstens nicht zu verwerfen seien, die im Sinne ihrer Anhänger wahr sind und von solcher Art, daß die Rechtschaffenheit blüht und gedeiht. Und um diese Lehre zu erhärten, citiert er die Propheten selbst als Gewährsmänner und Zeugen seiner Meinung, die überzeugt gewesen seien, daß es Gott nicht darauf ankomme, welche Ansichten die Menschen über die Religion hätten, sondern daß der Gottesdienst, daß alle die religiösen Meinungen Gott wohlgefällig seien, die der Liebe zur Tugend und der Verehrung vor der Gottheit entsprungen sind; sie seien daher so weit gegangen, um die Menschen zur Tugend anzueifern, daß sie auch solche Beweisgründe vorbrachten, die freilich an sich nicht wahr waren, die aber doch in der Meinung der Hörer dafür galten, und die geeignet waren, sie anzuspornen, sich um so eifriger mit der Liebe zur Tugend zu rüsten. Er nimmt deshalb an, Gott habe den Propheten die Wahl ihrer Beweisgründe freigestellt, damit sie die jeweils den Zeiten und den persönlichen Verhältnissen entsprechenden anwendeten, die sie nach deren Fassungskraft für gut und wirksam erachteten.

Daher meint er, sei es auch gekommen, daß der und jener unter den göttlichen Lehrern verschiedene und oft unter sich widersprechende Argumente gebraucht habe, daß Paulus gelehrt, die Menschen könnten nicht durch Werke gerechtfertigt werden und daß Jacobus das Gegenteil eingeschärft hätte. Jacobus sah nämlich, meint der Autor, daß die Christen die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben falsch auffaßten und darum betont er häufig, daß der Mensch durch Glaube und Werke gerechtfertigt werde. Er sah nämlich ein, daß es den Christen seiner Zeit nicht zuträglich war, jene Lehre vom Glauben, durch die die Menschen sich einfach bei der Barmherzigkeit Gottes beruhigten und sich um gute Werke wenig kümmerten, so einzuschärfen und vorzutragen, wie es Paulus getan, bei dem es sich um die Juden gehandelt hatte, die fälschlicherweise ihre Rechtfertigung in die Werke des Gesetzes setzten, das

Moses ihnen insbesondere gegeben hatte, und die sich dadurch über die Heiden erhöht und im Besitz eines besonderen nur für sie geschaffenen Zugangs zur Glückseligkeit glaubten, und die darum die Begründung des Heils durch den Glauben verwarfen, die sie mit den Heiden gleichstellte und aller Vorrechte entblößte und beraubte. Da so die Lehre beider, des Paulus sowohl wie des Jacobus, nach den verschiedenen Zeit- und Personenverhältnissen und den Nebenumständen trefflich geeignet waren, den Sinn der Menschen zur Frömmigkeit zu lenken, so hält es der Autor für einen Ausfluß apostolischer Weisheit, bald diese, bald jene in Anwendung zu bringen.

Dies ist einer der Gründe unter vielen, warum der Autor glaubt, daß es mit der Wahrheit so unvereinbar sei, den heiligen Text durch die Vernunft erklären zu wollen und sie zur Auslegerin der Schrift zu machen oder einen heiligen Lehrer durch einen anderen zu interpretieren; denn sie seien von gleicher Autorität und die Worte, die sie gebrauchen, seien aus der Sprechweise und der bei diesen Lehrern gebräuchlichen rednerischen Eigenart zu erklären. Bei der Erforschung des wahren Sinnes der Schrift müsse man aber nicht die Natur der Sache, sondern bloß den buchstäblichen Sinn ins Auge fassen.

Da nun Christus selbst und die übrigen von Gott gesandten Lehrer durch ihr Beispiel und ihre Veranstaltung vorangingen und zeigten, daß die Menschen bloß durch die Liebe zur Tugend zur Glückseligkeit gelangen könnten, während alles übrige von keiner Bedeutung sei, so will der Autor daraus entnehmen, daß die Obrigkeit nur dafür Sorge tragen solle, daß Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit im Staate blühe, daß es aber durchaus nicht seines Amtes sei, sich darum zu kümmern, welcher Gottesdienst und welche Lehren am ehesten mit der Wahrheit übereinstimmen; nur dafür solle sie sorgen, daß nichts unternommen werde, was der Tugend entgegen sei, selbst wenn es im Sinne derer ist, die sich zu ihr bekennen.

Die Obrigkeit könne daher leicht, ohne ihre Pflicht-

ten gegen die Gottheit zu verletzen, in ihrem Staate mehrere Kirchen dulden. Um auch das plausibel zu machen, schlägt er folgenden Weg ein. Er nimmt an, daß bei den moralischen Tugenden, soweit sie bei der Gesellschaft in Übung stehen und in äußeren Handlungen sich zeigen, es so sei, daß niemand sie auf Grund persönlichen Urteils und Ermessens ausüben könne, sondern daß die Pflege, Übung und Anwendung dieser Tugenden von der Autorität und Gewalt der Obrigkeit abhängen, und zwar deshalb, weil die äußeren sittlichen Handlungen ihren Charakter je nach den Umständen ändern, besonders aber, weil die Pflicht des Menschen zu solchen äußerlichen Handlungen je nach dem Nutzen oder Schaden beurteilt wird, der aus ihnen erwächst, so daß jene äußeren Handlungen, wenn sie nicht zur rechten Zeit vorgenommen werden, den Charakter der Tugenden einbüßen und als ihr Gegenteil beurteilt werden müssen. Es gibt aber nach der Meinung des Autors noch eine andre Art von Tugenden, als welche in der Gesinnung bestehen; diese bewahren ihren Charakter stets und hängen nicht von der wechselnden Lage der Umstände ab.

Niemand hat irgend das Recht, der Grausamkeit und Roheit sich hinzugeben und nicht den Nächsten und die Wahrheit zu lieben. Aber es können doch Zeiten eintreten, in denen es erlaubt ist, nicht gerade den Vorsatz und die Pflege der erwähnten Tugenden beiseite zu setzen, aber doch, soweit äußere Handlungen in Frage kommen, sich in ihrer Betätigung zu beschränken, ja sogar Dinge zu tun, die wenigstens dem äußeren Schein nach als diesen Tugenden widerstreitend gelten. So kann es kommen, daß es nicht mehr die Pflicht eines rechtschaffenen Mannes ist, die Wahrheit offen darzulegen und in Wort oder Schrift seinen Mitbürgern sie zu überliefern und mitzuteilen, wenn wir glauben, daß aus einer solchen Kundmachung an die Mitbürger mehr Schaden als Nutzen erwachsen werde. Und obwohl jeder alle Menschen mit Liebe umfassen muß, und es nie erlaubt ist, diesem Gefühl den Laufpaß zu geben,

kommt es doch öfters vor, daß der eine oder andere von uns, ohne daß wir eine Sünde begehen, mit Härte behandelt werden kann, wenn es sicher ist, daß aus der Milde, die wir gegen ihn anwenden wollen, für uns ein großes Übel entstehen würde. So ist es denn auch die allgemeine Meinung, daß es nicht opportun ist, alle Wahrheiten, mögen sie sich auf die Religion oder auf das Staatsleben beziehen, zu jeder Zeit darzulegen. Und wer der Lehre anhängt, man dürfe Rosen nicht den Säuen vorwerfen, wenn zu befürchten ist, daß sie gegen die wüten werden, die sie ihnen darreichen, der wird gerade so auch nicht der Meinung sein, ein redlicher Mann habe die Pflicht, den Pöbel über gewisse Kapitel der Religion zu belehren, deren Verkündigung und Popularisierung fürchten läßt, daß sie Staat oder Kirche in Verwirrung bringen, so daß damit für die Bürger und die Frommen mehr Schaden als Gutes gestiftet würde.

Da aber die bürgerlichen Gesellschaften, von denen die Regierung und die Befugnis der Gesetzgebung nicht getrennt werden kann, außer anderem auch das bestimmt haben, daß es nicht dem Gutdünken des einzelnen überlassen werden darf, was den im Staatskörper vereinigten Menschen von Nutzen ist, sondern daß das allein den Regierenden zusteht, so schließt der Autor daraus, der Obrigkeit stehe das Recht zu, zu bestimmen, welche und welcherart Dogmen im Staate öffentlich gelehrt werden dürfen, und es sei die Pflicht der Untertanen, sich hinsichtlich des äußeren Bekenntnisses in der Lehre und im Bekennen solcher Dogmen Beschränkung aufzuerlegen, die nach den Gesetzen der Obrigkeit nicht öffentlich verhandelt werden dürfen. Gott habe dies gerade so wenig dem Urteil der Privaten anheimgestellt, wie er ihnen gestattet habe, gegen den Sinn und die Gebote der Obrigkeit oder gegen die Entscheidung der Richter Dinge zu tun, die der Kraft der Gesetze Hohn sprächen und der Obrigkeit in ihrem Zwecke entgegenwirkten. Der Autor meint nämlich, in Dingen, die zum äußeren Gottesdienst und dessen Bekenntnis gehören, könnten sich die Menschen zufrieden

geben und die äußeren gottesdienstlichen Handlungen gerade so gut dem Urteil der Obrigkeit anheimstellen, wie ihr das Recht und die Macht zugestanden ist, über die dem Staate zugefügte Beleidigung zu urteilen und sie mit Gewalt zu bestrafen. Denn so wie ein Privatmann nicht gehalten ist, sein Urteil über eine dem Staate zugefügte Beleidigung dem Urteil der Obrigkeit anzupassen, sondern seine eigne Meinung darüber haben kann, obschon er (wenn die Sache es so mit sich brächte) gehalten wäre, bei der Ausführung der obrigkeitlichen Entscheidung auch seine Mitwirkung nicht zu versagen, so glaubt der Autor, daß es im Staate den Privaten zwar zusteht, über die Wahrheit und Falschheit und über die Notwendigkeit eines Dogmas zu urteilen, und daß der Privatmann nicht durch die Staatsgesetze gezwungen werden kann, dieselbe Meinung über Religion zu haben; gleichwohl aber hänge es vom Urteil der Obrigkeit ab, welche Dogmen öffentlich aufgestellt werden dürfen, und es sei die Pflicht der Privaten, ihre Meinungen über die Religion, soweit sie von der Entscheidung der Obrigkeit abweichen, in Schweigen zu hüllen und nichts derart zu tun, wodurch die von der Obrigkeit festgestellten Gesetze über den Gottesdienst entkräftet würden.

Da aber doch der Fall eintreten kann, daß eine Obrigkeit, die mit vielen aus der Menge in den religiösen Fragen nicht übereinstimmt, manches öffentlich lehren lassen will, was dem Urteil der Menge zuwiderläuft, und der Magistrat doch der Meinung ist, die Ehre Gottes fordere die öffentliche Verkündigung solcher Dogmen in ihrem Staate, so sieht der Autor, daß doch noch diese Schwierigkeit bleibt und daß daraus bei einer Meinungsverschiedenheit der Obrigkeit und der Menge ein großer Schaden entstehen könne. Darum fügt er seiner ersten Erwägung noch eine weitere bei, die zugleich das Gewissen der Obrigkeit wie der Untertanen beruhigen und die Religionsfreiheit unversehrt bewahren soll. Die Obrigkeit soll nämlich Gottes Zorn nicht zu fürchten haben, wie verkehrt auch nach ihrem Urteil

der Gottesdienst ist, den sie in ihrem Staate zuläßt, wenn er nur mit den moralischen Tugenden nicht im Widerstreit steht und diese nicht untergräbt. Der Grund dieser Meinung ist leicht einzusehen, da ich ihn oben schon ausführlich dargelegt habe. Der Autor behauptet nämlich, daß es Gott gleich sei und ihn nicht kümmern, welche religiösen Meinungen die Menschen haben, billigen und verfechten und welchen Gottesdienst sie öffentlich üben, da das alles als etwas zu betrachten sei, das mit Tugend und Sünde nichts zu tun habe, ob schon jeder die Pflicht hat, sein Verhalten so einzurichten, daß er die Dogmen und den Gottesdienst annimmt, durch die er glaubt, am meisten in der Liebe zur Tugend Fortschritte machen zu können.

Hier haben Sie, hochgeehrter Herr, in der Kürze den Inhalt der Lehre des Theologisch-Politischen, die nach meiner Meinung allen Gottesdienst und alle Religion aufhebt und von Grund aus zerstört, heimlich den Atheismus einführt und einen Gott sich bildet, dessen Göttlichkeit die Menschen keine Ehrfurcht entgegenzubringen brauchen, weil er selbst dem Schicksal unterworfen ist und weil für seine göttliche Lenkung und Vorsehung kein Raum bleibt und jede Verteilung von Lohn und Strafe aufgehoben wird. Das kann man wenigstens aus der Schrift des Autors sehen, daß durch seine Begründung und Argumentation die Autorität der ganzen Heiligen Schrift zerstört wird und er ihrer nur der Form wegen Erwähnung tut, gerade so wie aus seinen Aufstellungen sich ergibt, daß er den Koran mit dem Worte Gottes gleichstellt. Es bleibt dem Autor auch nicht ein Beweisgrund, um darzutun, daß Muhammed kein wahrer Prophet gewesen ist, weil die Türken auch nach der Vorschrift ihres Propheten die moralischen Tugenden, über die alle Völker einig sind, pflegen, und es ja nach der Lehre des Autors bei Gott nicht selten vorkommt, daß er auch Heiden, denen er die den Juden und Christen gespendeten Orakel nicht mitgeteilt hat, durch andere Offenbarungen auf die Bahn der Vernunft und der Tugend führt.

Ich glaube also, mich nicht sehr von der Wahrheit entfernt zu haben und dem Autor kein Unrecht zu tun, wenn ich ihn beschuldige, daß er in verdeckten und geschminkten Argumenten den reinen Atheismus lehrt.

Utrecht, am 24. Januar 1671 alten Stils.

43. Brief:

An den hochgelahrten und sehr geehrten Herrn
Jacob Ostens.

B. d. S.

Hochgelahrter Herr!

Sie wundern sich ohne Zweifel, daß ich Sie so lange habe warten lassen. Aber ich habe mich kaum dazu entschließen können, auf die Schrift jenes Mannes, die Sie mir haben mitteilen wollen, zu antworten, und ich tue es auch aus keinem anderen Grunde, als weil ich es Ihnen versprochen habe. Um aber soviel als möglich meiner eigenen Meinung Rechnung zu tragen, will ich es mit möglichst wenigen Worten erledigen und in der Kürze dartun, wie verkehrt jener Mann meine Gesinnung gedeutet hat, ob aus Böswilligkeit oder aus Unwissenheit, wäre schwer zu sagen. Aber zur Sache.

Zuerst sagt er, es sei von geringem Belang, zu wissen, welchem Volk ich angehöre oder welche Lebensweise ich führe. Wenn er es freilich gewußt hätte, dann wäre er nicht so leicht zu der Überzeugung gekommen, ich lehre den Atheismus. Denn Atheisten streben ja gewöhnlich übermäßig nach Ehren und Reichtümern; ich aber habe diese, wie alle wissen, die mich kennen, immer verachtet. Dann sagt er weiter, um sich zu seinem Ziele den Weg zu bahnen, ich sei kein beschränkter Kopf, damit er so leichter glauben machen kann, ich hätte schlaue und verschlagene und böswillige Gründe für die grundschlechte Sache der Atheisten gesprochen. Das zeigt

schon zur Genüge, daß er meine Gründe gar nicht verstanden hat. Denn wer kann so verschlagen und durchtrieben von Sinn sein, daß er mit verstelltem Geiste so viele und so wirksame Gründe für eine Sache beibringen könnte, die er für falsch hält? Von wem, sage ich, möchte man dann noch glauben, daß er aus wirklicher Überzeugung geschrieben habe, wenn man es für möglich hält, daß die Erdichtung gerade so zuverlässig bewiesen werden kann wie die Wahrheit? Aber ich wundere mich eigentlich nicht darüber. So ist ja auch seinerzeit Descartes von Voetius beschimpft worden und so ergeht es allenthalben gerade den Besten.

Dann fährt er fort: „Um den Fehler des Aberglaubens zu meiden, scheint er mir alle Religion abgelegt zu haben.“ Was er unter Religion, was er unter Aberglauben versteht, weiß ich nicht. Hat denn der alle Religion abgelegt, der den Satz aufstellt, daß Gott als das höchste Gut anzusehen und als solcher mit freiem Sinne zu lieben sei? und daß darin allein unser höchstes Glück und unsre volle Freiheit besteht? und ferner, daß der Lohn der Tugend die Tugend selbst, die Strafe der Torheit und des Unvermögens aber die Torheit selbst sei? und endlich, daß jeder seinen Nächsten lieben müsse und den Geboten der höchsten Gewalt gehorchen? Und das habe ich nicht nur ausdrücklich gesagt, sondern obendrein mit den stärksten Gründen bewiesen. Ich glaube aber zu sehen, worin es bei diesem Menschen hapert. Er findet nämlich in der Tugend und dem Verstande selbst nichts, das ihn ergötzt, und er würde lieber nach dem Antrieb seiner Affekte leben, wenn dabei nicht das eine im Weg stünde, daß er die Strafe fürchtet. Er enthält sich also der schlechten Handlungen und führt die göttlichen Gebote aus, nur widerwillig und schwankend wie ein Sklave, und erwartet für diesen Sklavendienst mit Belohnungen von Gott bedacht zu werden, die viel angenehmer noch sind als die Gottesliebe selbst, und zwar um so mehr, je mehr das Gute, das er tut, ihm zuwider ist und er es widerwillig ausführt. Eben darum glaubt er auch, daß alle, die

von dieser Furcht nicht zurückgehalten werden, zügellos leben und alle Religion abtun. Aber ich lasse das jetzt und gehe über zu seiner Darlegung, mit der er zeigen will, daß ich mit verdeckten und geschminkten Argumenten den Atheismus lehre.

Das Fundament seiner Beweisführung ist seine Annahme, ich nehme Gott die Freiheit und unterwerfe ihn dem Fatum. Das ist vollkommen falsch. Denn ich habe behauptet, alles folge mit unvermeidbarer Notwendigkeit aus der Natur Gottes, genau so wie alle behaupten, aus der Natur Gottes folge, daß er sich selbst erkennt. Sicherlich bestreitet niemand, daß das notwendig aus der göttlichen Natur folgt, und doch nimmt niemand an, daß Gott durch irgendein Fatum gezwungen, sondern daß er vollkommen frei und doch notwendig sich selbst erkennt. Ich finde darin nichts, was nicht ein jeder begreifen könnte. Und wenn er trotzdem darin den Ausfluß einer bösen Gesinnung sieht, was denkt er dann erst von seinem Descartes, der behauptet, es geschehe nichts von uns, das nicht zuvor von Gott verordnet wäre, ja wir würden in jedem Augenblicke von Gott sozusagen von neuem geschaffen und handelten doch nach der Freiheit unseres Willens, was sicherlich, wie Descartes selbst zugibt, niemand begreifen kann.

Dann hebt diese unvermeidliche Notwendigkeit der Dinge weder die göttlichen noch die menschlichen Gesetze auf. Denn die Sittenlehren, ob sie nun Gesetzesform von Gott erhalten haben oder nicht, sind doch göttlich und heilsam, und ob sie das Gute, das aus der Tugend und der Gottesliebe folgt, von Gott als dem Richter empfangen oder ob es aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur hervorgeht, so wird es deshalb nicht mehr oder weniger wünschenswert sein, ebenso wie andererseits das Böse, das aus den bösen Handlungen folgt, deshalb weil es notwendig daraus folgt, nicht weniger zu fürchten ist; und endlich, ob wir das, was wir tun, notwendig oder frei tun, so werden wir doch von Hoffnung oder Furcht dazu bewogen. Daher ist seine Behauptung falsch, ich nehme an, es bliebe für Vorschriften

und Gebote kein Raum, oder wie er später fortfährt, es gäbe keine Aussicht auf Lohn oder Strafe mehr, wenn alles dem Fatum zugeschrieben würde und alles mit unvermeidbarer Notwendigkeit aus Gott hervorgehen soll.

Ich will hier nicht die Frage aufwerfen, warum es dasselbe ist oder nicht sehr voneinander verschieden, zu behaupten, alles gehe notwendig aus der Natur Gottes hervor oder das Universum sei Gott. Ich möchte Sie nur darauf hinweisen, wie er nicht weniger gehässig hinzufügt: ich wolle, der Mensch müsse sich der Tugend befleißigen, nicht wegen der Vorschriften und wegen des Gesetzes Gottes oder aus Hoffnung auf Lohn oder Furcht vor Strafe, sondern usw. Das werden Sie wahrhaftig nirgends in meinem Traktate finden, im Gegenteil habe ich Kap. 4 ausdrücklich gesagt, die Summe des göttlichen Gesetzes (wie es unserem Geiste von Gottes wegen eingeschrieben ist) und sein höchstes Gebot sei, Gott als das höchste Gut zu lieben. Nicht aus Furcht vor irgendeiner Strafe (denn Liebe kann nie aus Furcht hervorgehen), auch nicht aus Liebe zu irgendeinem Ding, das wir zu genießen begehren (denn dann würden wir Gott nicht als ihn selbst lieben, sondern vielmehr als den Gegenstand unsres Begehrens). In demselben Kapitel habe ich auch gezeigt, daß Gott dieses Gesetz selbst den Propheten offenbart hat. Ob ich nun annehme, dieses Gesetz habe die Rechtsform von Gott selbst erhalten oder ob ich es fasse wie die übrigen Ratschlüsse Gottes, die ewige Notwendigkeit und Wahrheit in sich schließen, so wird es nichtsdestoweniger ein Ratschluß Gottes und eine Heilslehre bleiben; und mag ich nun Gott freiwillig lieben oder aus der Notwendigkeit des Ratschlusses Gottes, so werde ich doch Gott lieben und selig sein. Darum kann ich hier schon erwidern, daß dieser Mensch von der Art derer ist, von denen ich in meiner Vorrede gesagt habe, es wäre mir lieber, sie ließen mein Buch ganz unbeachtet, als daß sie es in ihrer gewöhnlichen Art verkehrt auslegen und dadurch lästig werden und anderen schaden, ohne sich zu nützen.

Wenn ich auch dies für genügend halte, um dar-

zutun, was ich beabsichtigte, so habe ich es doch der Mühe wert gehalten, noch einiges wenige zu bemerken. Es ist falsch, wenn er glaubt, ich hätte jenes Axiom der Theologen im Auge, die zwischen der Rede des lehrenden Propheten und der des einfach erzählenden unterscheiden. Denn wenn er damit das Axiom des R. Jehuda Alpachar meint, das ich im 15. Kap. erwähnt habe, wie konnte er meinen, daß ich mich damit identificiere, da ich es doch in eben diesem Kapitel als falsch zurückgewiesen habe? Meint er aber ein anderes, so muß ich gestehen, daß ich es bisher noch nicht kenne und es also auch in keiner Weise im Auge gehabt haben kann.

Ich sehe weiter auch nicht ein, warum er sagt, ich meine, alle die müßten meiner Ansicht sich anschließen, die leugnen, daß Vernunft und Philosophie Ausleger der Schrift sind, da ich doch deren Meinung ebenso wie die des Maimonides verworfen habe.

Es würde zu weit führen, auf alles einzugehen, wodurch er zeigt, daß er nicht durchaus mit ruhigem Geiste sich sein Urteil über mich gebildet hat. Ich gehe daher zu seiner Folgerung über, wonach, wie er meint, mir gar kein Argument bleiben soll, um zu beweisen, daß Muhammed kein wahrer Prophet gewesen sei. Er versucht zwar, dies aus meinen Ansichten zu erweisen, obwohl doch aus diesen ganz klar folgt, daß er ein Betrüger gewesen ist; denn jene Freiheit, die die allgemeine, durch natürliche und prophetische Erleuchtung offenbarte Religion anerkennt und die, wie ich gezeigt habe, durchaus anerkannt werden muß, hebt er vollkommen auf. Aber auch wenn dem nicht so wäre, bin ich denn eigentlich gehalten zu zeigen, daß ein Prophet ein falscher gewesen ist? Die Propheten sind doch wahrhaftig gehalten zu zeigen, daß sie wahre Propheten sind. Sollte er erwidern, auch Muhammed habe ein göttliches Gesetz gelehrt und gewisse Zeichen seiner Sendung gegeben, gerade so wie es die übrigen Propheten getan, so hätte er in der Tat keinen Grund, zu bestreiten, daß er ein wahrer Prophet gewesen ist.

Was aber die Türken und die übrigen Heiden an-

geht, so haben sie, wie ich glaube, den Geist Christi, wenn sie Gott durch Gerechtigkeitspflege und Nächstenliebe verehren, und sie sind selig, was immer sie auch in ihrer Unwissenheit über Muhammed und die Orakel denken mögen.

Sie sehen also, mein Freund, daß jener Mann weit von der Wahrheit abgeirrt ist, und doch gebe ich zu, daß er nicht mir, sondern vor allem sich selber Unrecht getan hat, da er sich nicht geschämt, mich zu bezichtigen, ich lehre mit verdeckten und geschminkten Argumenten den Atheismus.

Übrigens glaube ich nicht, daß Sie hier etwas finden werden, was Sie für zu schroff jenem Mann gegenüber ansehen könnten. Sollte Ihnen aber doch etwas Derartiges begegnen, dann, bitte, tilgen Sie es oder verbessern Sie es nach Gutdünken. Ich habe nicht die Absicht, jemanden, wer es auch sei, zu kränken und mir durch meine Tätigkeit Feinde zu machen. Eben weil dies oft bei derartigen Disputationen vorkommt, habe ich es kaum über mich bringen können zu antworten, und ich hätte es überhaupt nicht, wenn ich es nicht versprochen hätte.

Leben Sie wohl — ich vertraue diesen Brief Ihrer Klugheit an und bin usw.

44. Brief:

An den wohlgebildeten und wohlweisen Herrn
Jarig Jelles.

B. d. S.

Wohlgebildeter Herr!

Als mich Professor unlängst besuchte, sagte er mir unter anderem, er habe gehört, mein Theologisch-politischer Traktat sei ins Niederländische übersetzt und es sei jemand, er wußte nicht wer, daran, ihn drucken zu lassen. Ich bitte Sie dieserhalb recht ernstlich, sich darüber Gewißheit zu

verschaffen und womöglich die Drucklegung zu verhindern. Das ist nicht nur mein Wunsch, sondern auch der Wunsch vieler meiner guten Bekannten, die es nicht gerne sähen, wenn man das Buch verbieten würde, wie es doch zweifellos der Fall sein wird, wenn es in niederländischer Sprache herauskommt. Ich verlasse mich darauf, daß Sie mir und der Sache diesen Dienst erweisen werden.

Ein gewisser Freund hat mir vor einiger Zeit ein Büchlein ins Haus geschickt, Homo Politicus heißt es, von dem ich vorher viel gehört hatte. Ich habe es durchgelesen und ich habe darin das schädlichste Buch gefunden, das von Menschen nur erdacht werden kann. Das höchste Gut ist für den Verfasser Geld und Ehre und nach ihnen richtet er seine Lehre und zeigt den Weg, um zu ihnen zu gelangen: man soll innerlich alle Religion verwerfen und äußerlich diejenige bekennen, von der man am meisten Nutzen erwarten darf, und ferner nur soweit die Treue halten, wie es zum eigenen Vorteil dient. Im übrigen lobt er aufs höchste die Verstellung, den Wortbruch, die Lüge, den Meineid und dergleichen mehr. Als ich es gelesen, kam mir der Gedanke, dagegen indirekt ein Buch zu schreiben, worin ich vom höchsten Gut handelte, ferner den unruhigen und elenden Zustand der Geldgierigen und ehrsüchtigen Menschen zeigte und schließlich mit klaren Gründen und vielen Beispielen nachwies, daß die Staaten notwendig durch unersättliche Ehrsucht und Geldgier zugrunde gehen müssen und zugrunde gegangen sind.

Wahrhaftig, um wieviel besser und vortrefflicher die Gedanken des Thales von Milet waren als eben dieses Schriftstellers, das zeigt sich schon aus der folgenden Überlegung. Alles, sagte er, ist unter Freunden gemeinsam: die Weisen sind die Freunde der Götter und den Göttern gehört alles: darum gehört alles den Weisen. Auf die Art hat sich dieser weise Mann mit einem Wort selbst zum reichsten gemacht, mehr indem er den Reichtum großgesinnt verachtete, als indem er ihm gierig nachjagte. Er bewies aber zu einer anderen Zeit, daß die Weisen nicht notgedrungen,

sondern freiwillig keine Reichtümer besitzen. Als ihm seine Freunde einmal seine Armut vorwarfen, gab er ihnen zur Antwort: Soll ich euch zeigen, daß ich auch das, was ich meiner Mühe für unwert erachte und wonach ihr so gierig trachtet, zu erlangen vermag? Als sie das bejahten, mietete er alle Keltern in ganz Griechenland; denn er als ein ausgezeichneter Sternkundiger hatte gesehen, daß es in diesem Jahre einen großen Überfluß an Oliven geben werde, an denen in den vorhergehenden Jahren großer Mangel gewesen war; und dann vermietete er diese Keltern, die er für wenig Geld gemietet hatte, zu einem beliebig hohen Preise weiter, weil man sie ja nötig hatte, um das Öl aus den Oliven zu keltern. Dadurch gewann er in einem Jahre große Reichtümer, die er danach geradeso freigebig wieder austeilte, wie er sie klug erworben hatte.

Ich schließe, indem ich Sie versichere, daß ich bin usw.

's Gravenhage, am 17. Februar 1671.

45. Brief:

An den hochgeehrten und hochansehnlichen
Herrn

B. d. S.

Gottfried Leibniz.

Hochgeehrter und hochansehnlicher Herr!

Unter alle dem, was die Fama zu Ihrem Ruhme vermeldet, ist, wie ich höre, auch eine ausgezeichnete Kenntnis der Optik. Dies ist der Grund, daß ich einen Versuch von mir Ihnen unterbreiten möchte, da ich einen besseren Beurteiler auf diesem Gebiete so leicht nicht finden kann. Das Blatt, das ich Ihnen sende und das sich *Notitia Opticae promotae* betitelt, habe ich eigens veröffentlicht, um es Freunden oder solchen, die daran Interesse haben, leichter mitteilen zu können. Wie

ich höre, ist auch der hochansehnliche Hudde auf diesem Gebiete erfolgreich tätig, und ich zweifle nicht, daß er Ihnen genau bekannt sein wird. Sollten Sie mir auch sein geneigtes Urteil darüber verschaffen, so würden Sie mir einen überaus großen Dienst erweisen.

Worum es sich handelt, setzt das Blatt selbst zur Genüge auseinander.

Der Prodomus des Jesuiten Franciscus Lana, in italienischer Sprache, worin er einiges Wichtige über Dioptrik darlegt, wird Ihnen wohl zur Hand gekommen sein. Aber auch der Schweizer Joh. Holtius, ein junger Mann, der über ein großes Wissen in diesen Dingen verfügt, hat Physikalisch-mechanische Gedanken über das Sehen herausgegeben; darin verheißt er eine sehr einfache und allgemeine Maschine zum Schleifen von Gläsern aller Art, und behauptet außerdem, ein Mittel gefunden zu haben, um alle Strahlen, die von allen Punkten eines Objekts kommen, in ebensoviel anderen ihnen entsprechenden Punkten zu sammeln, letzteres jedoch nur bei einer bestimmten Entfernung und Gestalt des Objekts.

Was ich übrigens vorschlage, geht darauf hinaus, nicht alle Strahlen von allen Punkten zu sammeln, denn bei beliebiger Entfernung und Gestalt des Objekts ist das, soviel wir bisher wissen, nicht möglich, sondern in gleicher Weise die Strahlen von den Punkten außerhalb der optischen Achse und auf der optischen Achse, so daß demnach die Öffnungen der Gläser beliebig groß gemacht werden können, ohne daß die Deutlichkeit des Sehens darunter leidet. Doch dies gebe ich Ihrem scharfsinnigen Urteil anheim.

Leben Sie wohl und seien Sie gewogen, hochgeehrter Herr,

Ihrem ergebenen Verehrer

Gottfried Wilhelm Leibniz,

Doktor beider Rechte und Mainzischer Rat.

Frankfurt, am 5. Oktober
neuen Stiles 1671.

Nachschrift. Wenn Sie mir freundlichst antworten wollen, so wird es wohl Herr Rechtsanwalt Diemberoeck Wohlgeboren nicht ungern, wie ich hoffe, besorgen. Meine neue physikalische Hypothese wird Ihnen wohl schon zu Gesicht gekommen sein; im anderen Falle will ich sie Ihnen übersenden.

A Monsieur

Monsieur Spinoza
Médecin très célèbre et
philosophe très profond

à

par couvert.

Amsterdam.

46. Brief:

An den hochgelahrten und wohledlen Herrn
Gottfried Leibniz,
Doktor beider Rechte und Mainzischer Rat
B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Hochgelahrter und wohledler Herr!

Das Blatt, das Sie die Güte hatten mir zu senden, habe ich gelesen und danke Ihnen vielmals für dessen Mitteilung. Es ist mir leid, daß ich Ihren Sinn, den Sie doch, wie ich glaube, klar genug dargelegt haben, nicht völlig verstehen konnte. Ich bitte Sie darum, Sie möchten es sich nicht verdrießen lassen, mir auf dies wenige Antwort zu geben: ob Sie nämlich meinen, es sei ein anderer Grund, aus dem wir die Öffnung der Gläser nicht zu weit nehmen dürfen, als eben der, daß die Strahlen, die aus einem Punkte kommen, sich nicht genau in einem andren Punkte vereinigen, sondern auf einem kleinen Spielraum, den wir den mechanischen

Punkt zu nennen pflegen und der je nach der Öffnung größer oder kleiner ist. Dann möchte ich fragen, ob die Linsen, die Sie pandochische nennen, diesen Fehler verbessern, d. h. ob der mechanische Punkt oder der Spielraum, in dem sich die aus einem Punkte kommenden Strahlen nach der Brechung vereinigen, in bezug auf seine Größe derselbe bleibt, ob nun die Öffnung groß oder klein ist. Denn wenn sie das leisten, dann wird man ihre Öffnung beliebig vergrößern können und damit werden sie allen mir bekannten Formen weit überlegen sein; im andren Falle sehe ich nicht ein, warum Sie diese so sehr vor den gewöhnlichen Linsen empfehlen. Die runden Linsen haben überall dieselbe Achse; wenn man sie also gebraucht, so muß man alle Punkte eines Objekts als in der optischen Achse liegend ansehen, und wenn auch nicht alle Punkte des Objekts in derselben Entfernung liegen, so ist doch der daraus entstehende Unterschied nicht merklich, wenn die Objekte ziemlich entfernt sind, weil man dann die von demselben Punkte ausgehenden Strahlen als parallel auf das Glas treffend ansehen kann. Das glaube ich jedoch, daß Ihre Linsen von Nutzen sein können, wenn man mehrere Objekte mit einem Blick erfassen will (so wie es der Fall ist, wenn wir sehr große konvexe Augengläser anwenden), damit alles zugleich sich deutlicher darbietet. Aber über alles dies will ich lieber mein Urteil zurückhalten, bis Sie mir Ihren Sinn genauer erklären, worum ich Sie inständigst bitte.

An Herrn Hudde habe ich, wie Sie wünschten, das andere Exemplar gesandt; er antwortete mir, daß er für den Augenblick keine Zeit habe, es zu prüfen, er hofft aber nach einer oder zwei Wochen sein eigener Herr zusein.

Der Prodrömus von Franciscus Lana ist mir noch nicht zu Händen gekommen, ebensowenig wie die Physikalisch-mechanischen Gedanken des Johannes Holtius und, was ich mehr bedaure, auch Ihre Physikalische Hypothese habe ich noch nicht sehen können, hier wenigstens im Haag ist sie nicht zu kaufen. Wenn Sie mir also diese senden wollten, würden Sie mich sehr zu

Dank verpflichten; und wenn ich Ihnen in irgend etwas zu Diensten sein kann, so werde ich es nicht fehlen lassen, zu beweisen, daß ich bin,

hochansehnlicher Herr,
ganz ergebenst Ihr

B. despinoza.

's Gravenhage, am 9. November 1671.

Herr Dimerbruck wohnt nicht hier. Ich muß also dieses dem gewöhnlichen Briefboten mitgeben. Ich zweifle nicht, daß Sie hier im Haag jemanden kennen, der unsere Briefe besorgen würde; dürfte ich um seine Angabe bitten, damit unsere Briefe bequemer und sicherer besorgt werden können. Wenn Ihnen mein Theologisch-politischer Traktat noch nicht zu Händen gekommen ist, werde ich Ihnen, wenn es Ihnen nicht unangenehm ist, ein Exemplar davon senden, Leben Sie wohl!

An den wohledlen und hochansehnlichen Herrn
Herrn Gottfried Wilhelm Leibniz
Doctor beider Rechte und Maintzischer
Rat

Port.

[Francfurt.]
Maintz.

47. Brief:

An den scharfsinnigen und berühmten
Philosophen

B. d. S.

J. Ludwig Fabritius.

Sehr geehrter Herr!

Seine Durchlaucht der Kurfürst von der Pfalz, mein allergnädigster Herr, hat mich beauftragt, Ihnen, den ich bisher nicht gekannt, der

aber seiner fürstlichen Durchlaucht wohllempfohlen ist, zu schreiben und die Frage an Sie zu richten, ob Sie an seiner berühmten Universität eine ordentliche Professur der Philosophie zu übernehmen willens wären. Sie würden die gegenwärtige Jahresbesoldung der ordentlichen Professoren erhalten. Sie dürften nirgends einen Fürsten finden, der hervorragenden Talenten, unter die er Sie rechnet, günstiger gesinnt wäre. Sie werden die vollste Freiheit haben zu philosophieren, indem er vertraut, daß Sie diese nicht zur Störung der öffentlich anerkannten Religion mißbrauchen werden. Gerne komme ich dem Auftrag meines erlauchten Fürsten nach. Darum bitte ich Sie dringend, mir sobald als möglich zu antworten und Ihre Antwort an mich entweder dem Residenten seiner Kurfürstlichen Durchlaucht im Haag, Herrn Grotius, oder Herrn Gilles van der Hek zu übergeben, damit sie es in dem Briefpaquet, das regelmäßig an den Hof gesandt wird, an mich gelangen lassen, oder Sie mögen eine andre Ihnen passend scheinende Gelegenheit benützen. Dies eine füge ich hier noch hinzu: Für den Fall, daß Sie hierher kommen, werden Sie sich eines echt philosophischen Lebens erfreuen, es müßte denn alles gegen unsre Hoffnung und Erwartung ausfallen. Und damit leben Sie wohl und seien Sie begrüßt,

sehr geehrter Herr,

von Ihrem ergebensten

J. Ludwig Fabritius,
Professor der Heidelb. Univ.
und kurfürstlicher Rat.

Heidelb., am 16. Februar 1673.

48. Brief:

An den hochansehnlichen und wohledlen
Herrn

Herrn J. Ludwig Fabritius

Professor der Univ. Heidelberg und kurfürst-
lichen Rat

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Wenn ich je den Wunsch gehabt hätte, ein akademisches Lehramt zu übernehmen, so hätte ich mir kein andres wünschen können als das, welches mir von Seiner Durchlaucht dem Kurfürsten von der Pfalz durch Sie angeboten wird, namentlich angesichts der Freiheit zu philosophieren, die Ihr allergnädigster Fürst mir einzuräumen geruht, ganz abgesehen davon, daß ich schon lange wünschte, unter der Regierung eines Fürsten zu leben, dessen Weisheit allgemein bewundert wird. Da es jedoch nie meine Absicht gewesen ist, öffentlich zu lehren, so kann ich mich auch nicht dazu entschließen, diese ausgezeichnete Gelegenheit zu ergreifen, wenngleich ich die Sache lange bei mir erwogen habe. Mein erstes Bedenken ist, daß ich wohl auf die Weiterbildung der Philosophie verzichten müßte, wenn ich mich dem Unterricht der Jugend widmen wollte. Dann habe ich das Bedenken, daß ich nicht weiß, in welche Grenzen die Freiheit zu philosophieren einzuschließen ist, damit ich nicht den Anschein erwecke, als wolle ich die öffentlich anerkannte Religion stören; denn Entzweiungen entstehen weniger aus feurigem Religionseifer, als aus der Verschiedenheit menschlicher Affekte oder aus der Sucht zu widersprechen, die alles, auch das richtig Gesagte, zu verkehren und zu verdammen pflegt. Wie ich dies schon in meinem privaten und einsamen Leben erfahren habe, um wieviel mehr hätte ich es zu befürchten, nachdem ich zu dieser Würde emporgestiegen wäre. Sie sehen also, hochansehnlicher Herr, daß ich nicht aus Hoffnung auf ein höheres Glück zögere; aber aus

Liebe zu einer Ruhe, die ich mir auf andre Weise nicht bewahren zu können glaube, möchte ich eben von öffentlichen Vorlesungen absehen. Ich bitte Sie darum inständig, Seine Durchlaucht den Kurfürsten zu bitten, er möge mir gestatten, noch weiter über diese Angelegenheit nachzudenken und noch weiter die Gunst Ihres allergnädigsten Fürsten einem ergebensten Diener zuzuwenden, womit Sie sich noch mehr verpflichten werden,

hochansehnlicher und wohledler Herr,

Ihren ergebensten

B. d. S.

's Gravenhage, am 30. März 1673.

Auszug aus einem Briefe Spinozas an
Jarig Jelles.

(Aus einem Berichte Dr. Hallmanns).

Der mehr erwehnte Rieuwerts erzählte mir, als ich ihn wieder Besuchte, unter andern folgendes: . . . Es wären mehr Episteln gefunden worden, als man gedruckt hätte; allein sie wären von keiner importance gewest, daher sie verbrandt worden. Einen Brief aber hätte er doch aufgehoben, der aber oben unter seinen sachen Läge. Endlich brachte ich ihn dahin, daß er ihn holte und mir wiese. Er war auf einen Halben Bogen ganz kurtz und Niederländisch geschrieben. Das Datum war vom 19. April 1673 auß dem Haag und der Brief an den Jarig Jelles gestellt, den (!) ihm seine „Belydenysse des algemeenen Chrystelicken Gelofs“ zugeschickt und sein Judicium bey ihm drüber außgebethen.

Spinoza machte ihm in dieser Antworth zwar keine Laudes, noch auch viel approbationes, sondern meldete ihm nur, daß ihm einer ein Dubium machen könne; denn wenn er pag. 5 dicti Mscti gesetzt, der Mensch inclinire von Natur zum Bösen, werde aber durch die

Gnade Gottes und den Geist Christi indifferent zum Bösen und gutten, so wäre dieses contradictorisch, weil der, so den Geist Christi hätte, nothwendig allein zum gutten getrieben werden müsse.

Sonst gedachte Spinoza in diesem Briefe des D. Kerckring, eines Medici, dem er irgend in Anatomicis eine Commission gegeben.

Dem Jelles schrieb er zu ende des Briefes dieses: Die Bekandte Wahrheit soll ich euch senden, so bald D. Vallon (von dem Rieuwerts versicherte, daß er Spinoza sonderbahrer Freund gewest und Hernach Prof. in Leyden worden) mir meine Copie wieder senden wird; sollte er aber zu lange damit verziehen, so wolte er durch D. Bronckors (leg. Bronckhorst) ordre stellen, daß er es bekommen solle.

Der Schluß war: Er verbleibe nach Hertzlicher Begrüßung sein verpflichteter Diener B. Spinoza.

49. Brief:

An den sehr geehrten Herrn

Johann Georg Graevius

B. d. S.

Sehr geehrter Herr!

Ich bitte Sie, mir den Brief über das Ende Descartes', den Sie wohl schon längst abgeschrieben haben, sobald wie möglich zu schicken; denn Herr de V. hat ihn schon mehreremal von mir zurückverlangt. Wäre der Brief mein Eigentum, so hätte es keine Eile.

Leben Sie wohl, hochansehnlicher Herr, und bleiben Sie in Freundschaft meiner eingedenk, der ich bin
mit aller Achtung und Ergebenheit

Ihr

Benedictus despinoza.

's Gravenhage, am 14. Dezember 1673.

An den Herrn
Herrn Johannes Georg Graevius
Ordentl. Professor der Beredsamk.

zu
Utrecht.

50. Brief:

An einen Ungenannten.

An den wohlgebildeten und wohlweisen
Herrn

Edler Herr!

Was die Staatslehre betrifft, so besteht der Unterschied zwischen mir und Hobbes, nach dem Sie mich fragen, darin, daß ich das Naturrecht immer unangetastet lasse und daß ich der höchsten Obrigkeit in einer jeden Stadt nur so viel Recht den Untertanen gegenüber zuerkenne, als dem Maße von Macht entspricht, um das sie den Untertan überragt, als welches immer im Naturzustande der Fall ist.

Was weiter den Beweis angeht, den ich im Anhang zu den geometrischen Beweisen der Principien Descartes' aufstelle, daß nämlich Gott nur sehr uneigentlich einer und einzig genannt werden könne, so erwidere ich, daß ein Ding allein in Hinblick auf seine Existenz, aber nicht in Hinblick auf sein Wesen eines und einzig genannt wird; denn wir können erst dann die Dinge unter Zahlbegriffe bringen, wenn wir sie unter eine gemeinsame Gattung gebracht haben. Wer beispielsweise einen Pfennig und einen Taler in der Hand hat, wird sie nicht unter dem Begriff der Zweizahl denken, es sei denn, daß er sie mit demselben Worte, etwa Geldstücke oder Münzen, bezeichnen kann; denn alsdann kann er sagen, er habe zwei Geldstücke oder zwei Münzen, weil er ja nicht nur den Pfennig, sondern auch den Taler als Geldstück oder Münze bezeichnet. Daraus geht also klar hervor, daß man kein Ding eines oder einzig nennt,

außer nachdem man ein andres Ding gedacht hat, das (wie gesagt) mit ihm übereinstimmt. Da nun aber Gottes Existenz Gottes Wesen ist und da wir uns von seinem Wesen keine allgemeine Idee bilden können, so hat sicherlich derjenige, der Gott als einen oder als einzig bezeichnet, von Gott keine wahre Idee oder er redet un- eigentlich von ihm.

Bezüglich dessen, daß die Gestalt eine Negation und nicht etwas Positives ist, so ist es offenbar, daß die gesamte Materie, als unbegrenzt betrachtet, keine Gestalt haben kann und daß es eine Gestalt nur bei endlichen und begrenzten Körpern geben kann. Wer nämlich sagt, daß er eine Gestalt begreife, der zeigt eben damit an, daß er ein begrenztes Ding und in welcher Art es begrenzt ist, begreift. Diese Bestimmung bezieht sich also nicht auf die Sache, soweit ihr Sein in Frage kommt; im Gegenteil bedeutet sie gerade ihr Nichtsein. Da also Gestalt nichts anderes ist als Bestimmung und Bestimmung Verneinung, so wird sie wie gesagt nichts anderes sein können als eine Verneinung.

Das Buch, das der Utrechter Professor gegen mich geschrieben hat und das nach seinem Tode herausgekommen ist, habe ich im Fenster eines Buchhändlers aushängen sehen und an dem wenigen, das ich damals darin las, erkannte ich, daß es des Lesens, geschweige denn der Beantwortung nicht wert ist. Ich ließ darum das Buch liegen und überließ den Verfasser sich selber. Lächelnd mußte ich denken, wie doch gerade die Unwissendsten durchgehends die kühnsten sind und zum Schreiben am ehesten bereit. Und so schien mir, als ob die . . . ihre Waren so wie die Trödler zum Verkauf stellten, die ja auch das Schlechte immer zuerst vorzeigen. Der Teufel, sagt man, ist schlau; mir scheint aber, daß der Geist dieser Leute ihn an Schlauheit noch weit übertrifft. Leben Sie wohl!

's Gravenhage, am 2. Juni 1674.



51. Brief:

An den scharfsinnigen Philosophen

B. d. S.

Hugo Boxel, Doctor beider Rechte.

Hochgeehrter Herr!

Der Grund meines heutigen Schreibens an Sie besteht darin, daß ich gerne Ihre Meinung über Erscheinungen und Gespenster oder Geister vernehmen würde, und für den Fall, daß es welche gibt, was Sie von ihnen halten und wie lange ihr Leben dauert, weil ja die einen sie für unsterblich, die andern aber für sterblich halten. Solange ich noch im Zweifel darüber bin, ob Sie ihre Existenz zugeben, will ich nicht weiter darauf eingehen. Immerhin ist es sicher, daß die Alten an ihre Existenz geglaubt haben. Die modernen Theologen und Philosophen glauben noch, daß derartige Geschöpfe existieren, nur sind sie über die Art ihrer Existenz nicht einig. Manche behaupten, daß sie aus sehr feinem und dünnem Stoffe bestehen, andere erklären sie für nur geistig. Aber (wie ich schon am Anfang sagte) wir weichen in unsren Ansichten sehr voneinander ab, weil ich im Zweifel bin, ob Sie deren Existenz zugeben. Freilich finden sich, wie auch Ihnen nicht entgangen ist, in der ganzen alten Geschichte davon so viel Beispiele und Erzählungen, daß es in der Tat nicht leicht wäre, sie zu leugnen oder in Zweifel zu ziehen. Eines ist sicher: wenn Sie deren Existenz einräumen, so werden Sie doch nicht glauben, daß einige von ihnen Seelen von Verstorbenen sind, wie die Verteidiger des römischen Glaubens es behaupten.

Ich will hiermit schließen und Ihre Antwort abwarten. Über den Krieg und über die Gerüchte will ich nichts sagen, weil unser Leben in diese Zeiten fiel usw. Leben Sie wohl!

Am 14. September 1674.

52. Brief:

An den hochansehnlichen und wohlweisen
Herrn

Hugo Boxel.

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Hochansehnlicher Herr!

Ihr Brief, den ich gestern empfang, hat mich sehr erfreut, einmal weil ich mir eine Nachricht von Ihnen wünschte, dann aber weil ich daraus erkenne, daß Sie mich noch nicht ganz und gar vergessen haben. Andre mögen es vielleicht für ein schlechtes Vorzeichen halten, daß Gespenster oder Geister die Ursache Ihres Schreibens an mich gewesen sind. Ich sehe im Gegenteil etwas Größeres darin, indem ich erwäge, daß nicht nur wahre Dinge, sondern auch Possen und Einbildungen mir Nutzen bringen können.

Aber lassen wir es dahingestellt, ob die Gespenster Hirngespinnste und Einbildungen sind, weil es Ihnen, überzeugt wie Sie sind durch die von Alten und Modernen erzählten Geschichten, ja so seltsam erscheint, nicht nur daß man die Gespenster leugnet, sondern schon daß man an ihnen zweifelt. Die Hochachtung, die ich Ihnen immer entgegenbrachte und noch jetzt entgegenbringe, erlaubt es nicht, daß ich Ihnen widerspreche, noch weniger aber, daß ich Ihnen schmeichle. Der Mittelweg, den ich einschlagen möchte, besteht darin, Sie zu bitten, daß Sie von all den Spukgeschichten, die Sie gelesen haben, die eine oder andere auswählen möchten, an der man am wenigsten zweifeln kann und die das Dasein der Gespenster am klarsten beweist. Denn, um die Wahrheit zu gestehen, ich habe noch keinen glaubwürdigen Autor gelesen, der ihr Vorhandensein klar bewiesen hätte. Ich weiß auch bis jetzt nicht, was sie sind, und niemand

hat mir je darüber Aufklärung geben können. Es ist aber sicher, daß man von einem Dinge, das die Erfahrung so klar zeigt, notwendig auch wissen muß, was es ist; andernfalls kann man schwerlich aus irgendeiner Geschichte schließen, daß es wirklich Gespenster gibt; man schließt allerdings, es gebe etwas, von dem aber niemand weiß, was es ist. Wenn die Philosophen alles, was uns unbekannt ist, Gespenster nennen wollen, so werde ich sie freilich nicht leugnen; denn es gibt unendlich vieles, von dem ich keine Kenntniss habe.

Endlich bitte ich Sie, hochgeehrter Herr, bevor ich mich weiter über diesen Gegenstand auslasse, sagen Sie mir doch, was für Dinge diese Gespenster oder Geister eigentlich sind. Sind es Kinder, Narren oder Verrückte? Denn was mir von ihnen zu Ohren gekommen ist, läßt eher an Toren als an Verständige denken und sieht, mild ausgedrückt, wie Kindereien oder Narrensposen aus. Ehe ich schließe, will ich Sie noch auf eines aufmerksam machen, darauf nämlich, daß die Sucht, die den Menschen gemeiniglich innewohnt, die Dinge nicht so zu erzählen, wie sie wirklich sind, sondern so, wie sie sie haben möchten, daß diese Sucht sich am ehesten in Geister- und Spukgeschichten bemerkbar macht. Der Hauptgrund liegt, wie ich glaube, darin, daß dergleichen Geschichten keine andren Zeugen haben als die sie erzählen und daß darum ihr Erfinder nach Belieben die Umstände, die ihm am angemessensten erscheinen, hinzufügen oder weglassen kann, ohne daß er zu fürchten braucht, es könnte ihm jemand widersprechen; und ganz besonders modelt er sie, um die Furcht, die er bei seinen Träumen und Hirngespinsten hat, zu rechtfertigen, oder auch um seine Kühnheit, seinen Glauben und seine Meinung zu bekräftigen. Außerdem habe ich noch andere Gründe gefunden, die mich zu zweifeln veranlassen, wenn auch nicht an den Geschichten selbst, so doch an den Umständen, mit denen sie erzählt werden und die am meisten zu dem Schlusse, den man aus diesen Geschichten ziehen will, dienen müssen. Ich will es damit genug sein lassen,

bis ich weiß, welche Geschichten es sind, die Sie dermaßen überzeugt haben, daß Sie selbst einen Zweifel daran für widersinnig halten.

53. Brief:

An den scharfsinnigen Philosophen

B. d. S.

Hugo Boxel.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Höchst scharfsinniger Herr!

Ich habe von Ihnen keine Antwort erwartet, als die Sie mir gegeben haben, von Ihnen, sage ich, als von einem Freunde und von einem Manne, der eine andere Ansicht hegt. Auf das letztere kommt es nicht an; denn Freunde können in gleichgültigen Dingen immer verschiedener Ansicht sein, ohne daß es ihrer Freundschaft Eintrag tut.

Bevor Sie Ihre Ansicht darlegen, verlangen Sie, daß ich Ihnen sage, was eigentlich die Gespenster oder Geister sind, ob es Kinder, Narren oder Verrückte sind usw., und alles, was Sie davon gehört hätten, schiene mehr von Toren als von Verständigen herzurühren. Das alte Wort ist wahr, daß eine voreingenommene Meinung die Erforschung der Wahrheit hindert.

Ich sage, daß ich glaube, daß Geister existieren. Meine Gründe sind: 1. es gehört zur Schönheit und Vollkommenheit des Alls, daß sie existieren; 2. es ist wahrscheinlich, daß der Schöpfer sie geschaffen hat, weil sie in höherem Maße als die körperlichen Wesen ihm ähnlich sind; 3. so wie es einen Körper ohne Geist gibt, so gibt es auch einen Geist ohne Körper; endlich 4. glaube ich, daß es in der obersten Luft, in der obersten Region oder im obersten Raume keinen dunklen Körper gibt, der nicht seine Bewohner hätte; folglich ist der unermeßliche Raum, der zwischen uns und den

Sternen liegt, nicht leer, sondern voll von Einwohnern, eben den Geistern, die allerhöchsten und obersten vielleicht wahre Geister und die niedersten in der niedersten Luft möglicherweise Geschöpfe von sehr feiner und dünner Substanz und dabei unsichtbar. Ich meine also, daß es Geister von aller Art gibt, nur möglicherweise keine weiblichen.

Diese Folgerung wird diejenigen nicht zu überzeugen vermögen, die verkehrterweise meinen, die Welt sei durch Zufall entstanden. Abgesehen von diesen Gründen zeigt die tägliche Erfahrung, daß es Geister gibt, wovon es selbst jetzt noch viele Geschichten, alte und neuere gibt; sie sind alle von Plutarch in der Schrift über die berühmten Männer und in andren Teilen seines Werkes mitgeteilt, von Suetonius im Leben der Kaiser, von Wierius in seinem Buche über die Gespenster ebenso wie auch Lavater, welche ausführlich über diese Gegenstände handeln, die sie aus allen Schriftstellern genommen haben. Auch Cardanus, so berühmt wegen seiner Gelehrsamkeit, spricht in seinem Buche *de subtilitate* und *de varietate* und in seiner eigenen Lebensbeschreibung von ihnen, wo er die Erfahrungen aufweist, die er selbst, seine Verwandten und Freunde gemacht haben, denen die Geister erschienen sind. Melanthon, ein wahrheitsliebender und verständiger Mann, und viele andere zeugen von ihren eigenen Erfahrungen. Ein Bürgermeister, van Sc., ein gelehrter und weiser Mann, der noch am Leben ist, erzählte mir einst, daß man in der Brauerei seiner Mutter des Nachts arbeiten hörte, gerade so wie es am Tage war, wenn man braute, und er schwur mir, daß dieses einige Male vorgekommen sei. Und ich selbst habe das erlebt und nicht nur einmal, was ich nie vergessen werde, und darum und wegen der angegebenen Gründe bin ich überzeugt, daß es Geister gibt.

Was nun die Teufel angeht, die die armen Menschen in diesem Leben und nach ihm peinigen, so ist das eine Frage und ebenso was die Zauberei angeht; ich meine, daß es Fabeln sind, was man sich davon erzählt. In den Abhandlungen über die Geister werden Sie eine Menge von Umständen finden. Außerdem kön-

nen Sie auch, wenn Sie wollen, Plinius den Jüngeren im 7. Buch in seinem Brief an Sura nachsehen, sowie auch Suetonius im Leben Cäsars Kap. 32, Valerius Maximus Buch I, Kap. 8, Abschn. 7 und 8 und die Dies Geniales von Alexander ab Alexandro, denn diese Autoren werden Ihnen, wie ich glaube, zur Hand sein. Ich spreche nicht von Mönchen und Geistlichen, die so viele Erscheinungen und Gesichte von Seelen, Geistern und Teufeln und so viele Spukgeschichten oder besser gesagt -fabeln erzählen, daß sie einen langweilen und daß man sich scheut, sie zu lesen. Eben davon handelt der Jesuit Thyraeus in seinem Buche, das er Apparitiones spirituum nennt. Aber die Leute tun das bloß zu ihrem Vorteil und um das Fegefeuer zu beweisen, das ja eine Mine ist, aus der sie so viel Silber und Gold ziehen; man findet aber nichts davon bei den obengenannten Autoren und bei anderen modernen, die kein Interesse daran haben und darum um so mehr Glauben verdienen.

Sie sagen am Schlusse Ihres Briefes, daß Sie mich Gott zu befehlen nicht ohne Lachen können. Aber wenn Ihnen das Gespräch noch im Gedächtnis ist, das vordem zwischen uns beiden stattfand, so werden Sie einsehen, daß man nicht über den Schluß zu erschrecken braucht, den ich dazumal in meinem Briefe gebrauchte usw.

Als Antwort auf Ihren Brief, wo Sie von Narren und Verrückten sprechen, setze ich den Schluß, mit dem der gelehrte Lavater das erste Buch von den Gespenstern endigt, hierher. Er lautet so: „Wer so viele übereinstimmende Zeugen, alte wie moderne, zu verwerfen wagt, verdient meines Erachtens keinen Glauben; denn so wie es ein Zeichen von Leichtgläubigkeit ist, ohne weiteres allen zu glauben, die behaupten, Gespenster gesehen zu haben, so dürfte es anderseits eine sehr große Unverschämtheit sein, so vielen glaubwürdigen Geschichtschreibern, Kirchenvätern und anderen Leuten von großem Ansehen leichtfertig und ohne Scheu zu widersprechen“ usw.

[21. September 1674.]

54. Brief:

An den hochansehnlichen, und wohlweisen
Herrn

Hugo Boxel.

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Hochansehnlicher Herr!

Indem ich mich auf das berufe, was Sie in Ihrem Briefe vom 21. vergangenen Monats sagen, daß nämlich Freunde in gleichgültigen Dingen unbeschadet ihrer Freundschaft verschiedener Meinung sein können, will ich Ihnen offen sagen, was ich von den Gründen und Geschichten halte, aus denen Sie auf das Dasein von allerart Gespenstern, doch vielleicht nicht von solchen weiblichen Geschlechtes, schließen. Der Grund, aus dem ich Ihnen nicht rascher geantwortet habe, liegt darin, daß ich die von Ihnen angeführten Bücher nicht zur Hand habe und außer Plinius und Suetonius auch nicht habe finden können. Aber diese zwei werden mir die Mühe ersparen, auch die anderen zu untersuchen, denn ich bin überzeugt, daß sie alle im gleichen Wahn befangen sind und eine Vorliebe für die Erzählung ungewöhnlicher Dinge haben, die die Menschen bestürzt machen und zur Bewunderung hinreißen. Ich muß gestehen, daß ich nicht wenig erstaunt war nicht über die Geschichten, die sie erzählen, sondern über sie, die diese Geschichten schrieben. Ich wundere mich, wie Männer von Talent und Urteil ihre Gaben dazu verwenden und mißbrauchen mögen, uns derartige Possen einzureden.

Aber lassen wir die Autoren beiseite und fassen die Sache selbst ins Auge. Meine Darlegung muß sich zuerst ein wenig mit Ihrer Schlußfolgerung befassen. Wir wollen sehen, ob ich, indem ich das Dasein von Gespenstern oder Geistern leugne, nichtsdestoweniger die Schriftsteller verstehe, die über diesen Gegenstand

geschrieben haben, oder ob Sie, indem Sie deren Existenz annehmen, diese Schriftsteller nicht höher einschätzen, als sie es verdienen.

Daß Sie auf der einen Seite das Dasein von Geistern männlichen Geschlechts nicht in Zweifel ziehen, andererseits aber an dem Vorhandensein von Geistern weiblichen Geschlechtes zweifeln, sieht mir mehr nach einer bloßen Phantasie als nach einem wirklichen Zweifel aus. Denn wenn das wirklich Ihre Meinung ist, dann scheint sie mir ziemlich mit der Einbildung des Volkes übereinzustimmen, das auch Gott für männlichen und nicht für weiblichen Geschlechts hält. Ich wundere mich, daß die Leute, die nackte Geister gesehen haben, ihren Blick nicht auf die Geschlechtsteile gerichtet haben — vielleicht aus Furcht oder weil sie von diesem Unterschied nichts wußten.

Vielleicht sagen Sie: das heißt die Sache verspotten, aber nicht sie erörtern; und ich sehe daraus, daß Ihre Gründe Ihnen so fest und so wohlfundamentiert erscheinen, daß (nach Ihrer Meinung wenigstens) ihnen niemand widersprechen kann, es sei denn, daß man den verkehrten Glauben hätte, die Welt sei durch Zufall entstanden. Das zwingt mich, bevor ich Ihre angeführten Gründe einer Prüfung unterziehe, noch kurz meine Meinung über diesen Satz darzulegen, ob die Welt durch Zufall geschaffen ist. Meine Antwort ist diese: wie es gewiß ist, daß zufällig und notwendig zwei entgegengesetzte Begriffe sind, so ist es offenbar, daß derjenige, der die Welt für eine notwendige Wirkung der göttlichen Natur erklärt, von vorneherein eine Entstehung der Welt durch den Zufall verneint, während der hingegen, der behauptet, Gott hätte die Schöpfung der Welt auch unterlassen können, dabei, mit anderen Worten freilich, versichert, sie sei durch Zufall entstanden; denn sie hat ja von einem Willensentschluß ihren Ausgang genommen, der auch hätte unterbleiben können. Weil aber diese Annahme und diese Meinung vollkommen sinnlos ist, wird im allgemeinen einstimmig zugegeben, daß Gottes Wille ewig und niemals indiffe-

rent war, und aus diesem Grunde muß man auch notwendig zugeben, wohlgemerkt, daß die Welt die notwendige Wirkung der göttlichen Natur ist. Ob man das nun Wille, Verstand oder mit welchem Namen man es immer nennt, so kommt es im Grunde darauf hinaus, daß man ein und dieselbe Sache mit verschiedenen Namen bezeichnet. Wenn man die Leute fragt, ob Gottes Wille nicht vom menschlichen Willen verschieden ist, so antworten sie, der eine habe mit dem anderen nicht mehr als den Namen gemein, wobei sie meist noch zugeben, daß Gottes Wille, Verstand, Wesen oder Natur ein und dasselbe ist, wie ich denn auch, um nicht die göttliche Natur mit der menschlichen Natur zu vermengen, Gott keine menschlichen Eigenschaften wie Willen, Verstand, Aufmerksamkeit, Gehör usw. zuschreibe. Darum sage ich, wie ich eben schon gesagt habe, daß die Welt eine notwendige Wirkung der göttlichen Natur und daß sie nicht durch Zufall entstanden ist.

Ich denke, das genügt, um Sie davon zu überzeugen, daß die Meinung derer, die behaupten (wenn es wirklich solche gibt), die Welt sei durch Zufall entstanden, meiner Meinung ganz und gar entgegengesetzt ist. Von dieser Erklärung ausgehend komme ich nun zur Prüfung der Gründe, aus denen Sie auf die Existenz von Geistern aller Art schließen. Im allgemeinen kann ich von ihnen sagen, daß sie mehr den Eindruck von Vermutungen als von Gründen machen, und daß es mir schwer fällt zu glauben, daß Sie in ihnen Beweisgründe erblicken. Aber wir wollen sehen, ob man sie, sei es nun als Vermutungen, sei es als Gründe, für wohlfundamentiert hinnehmen darf.

Ihr erster Grund ist: die Existenz der Gespenster gehöre zur Schönheit und Vollkommenheit des Universums. Schönheit, hochansehnlicher Herr, ist nicht sowohl eine Eigenschaft des angeschauten Objekts als vielmehr eine Wirkung in dem Anschauenden. Wenn unsre Augen weitsichtiger oder nahsichtiger wären oder wir eine andre Veranlagung hätten, dann würde uns

häßlich erscheinen, was jetzt uns schön erscheint, und schön, was jetzt häßlich. Die schönste Hand, durchs Mikroskop gesehen, erscheint schrecklich. Manches ist von ferne gesehen schön und von nahe angeschaut häßlich. So sind die Dinge, an sich betrachtet oder auf Gott bezogen, weder schön noch häßlich. Wer also sagt, Gott habe die Welt geschaffen, damit sie schön sei, der muß notwendig das eine oder das andre annehmen: entweder Gott habe die Welt für das Begehren und Schauen der Menschen oder das Begehren und Schauen der Menschen für die Welt eingerichtet. Ob wir aber nun das erstere oder das letztere annehmen, so sehe ich nicht ein, weshalb Gott Gespenster und Geister geschaffen haben muß, um die eine oder andere Absicht zu erreichen. Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind Bezeichnungen, die nicht viel von den Bezeichnungen Schönheit und Häßlichkeit verschieden sind. Ich frage also bloß, um nicht zu weitschweifig zu werden, was mehr zum Schmucke und zur Vollkommenheit der Welt beiträgt, etwa daß es Gespenster oder daß es allerart Ungeheuer gibt, Kentauren, Hydren, Harpyen, Satyrn, Greife, Argusse und mehr dergleichen Hirngespinnste? Sicherlich wäre die Welt prächtig ausgestattet, wenn Gott sie so ausgestattet und geschmückt hätte nach der Willkür unsrer Phantasie und mit diesen Dingen, die jeder sich leicht vorstellt und erträumt, die aber niemand je zu erkennen imstande ist.

Ihr zweiter Grund ist: es sei wahrscheinlich, daß Gott Geister geschaffen habe, weil sie mehr als andere körperliche Geschöpfe das Ebenbild Gottes zum Ausdruck bringen. Ich muß aber gestehen, daß ich bis jetzt durchaus nicht weiß, inwiefern Geister mehr als andre Geschöpfe Gott zum Ausdruck bringen. Das weiß ich, daß zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen kein Verhältnis besteht: daher ist der Unterschied zwischen dem größten und vorzüglichsten Geschöpf und Gott nicht anders als der Unterschied, der zwischen Gott und dem geringsten Geschöpf besteht. Das hat also mit der Sache gar nichts zu tun. Wenn ich von

Gespenstern eine so klare Idee hätte wie vom Dreieck oder vom Kreis, so hätte ich durchaus kein Bedenken anzunehmen, daß sie von Gott geschaffen seien. Da aber die Idee, die ich von ihnen habe, vollkommen mit den Ideen übereinstimmt, die ich von den Harpyen, Greifen, Hydren usw. in meiner Vorstellung finde, so kann ich sie nicht anders denn als Träume betrachten, die von Gott so verschieden sind wie das Nichtseiende vom Seienden.

Ihr dritter Grund scheint mir gerade so widersinnig: wie es Körper ohne Seele gibt, müsse es auch Seele ohne Körper geben. Sagen Sie mir doch, bitte, ob es nicht gerade so wahrscheinlich ist, daß es Gedächtnis, Gehör, Gesicht usw. ohne Körper gibt, weil sich Körper ohne Gedächtnis, Gehör, Gesicht usw. finden? Oder eine Kugel ohne Kreis, weil ein Kreis ohne Kugel existiert?

Der vierte und letzte Grund ist mit dem ersten identisch, auf dessen Beantwortung ich mich beziehe. Hier will ich nur so viel bemerken, daß ich nicht weiß, was jene obersten und untersten sind, die Sie bei der unendlichen Materie annehmen, wenn Sie nicht die Erde für den Mittelpunkt des Universums halten. Wenn aber die Sonne oder der Saturn den Mittelpunkt des Universums bilden, dann wird die Sonne oder der Saturn, aber nicht die Erde das Unterste sein. Indem ich das und alles Übrige beiseite lasse, komme ich zu dem Schluß, daß diese und ähnliche Gründe niemanden von der Existenz von Gespenstern und Schatten überzeugen werden, außer diejenigen, die ihre Ohren dem Verstand verschließen, um sich vom Aberglauben verleiten zu lassen, der der richtigen Vernunft so feind ist, daß er lieber, um das Ansehen der Philosophen herunterzusetzen, alten Weibern Glauben schenkt.

Was die Geschichten anbelangt, so habe ich schon in meinem ersten Briefe gesagt, daß ich sie nicht durchaus leugne, sondern nur den aus ihnen gezogenen Schluß. Dazu kommt, daß ich sie nicht für so glaubwürdig halte, als daß ich nicht an vielen Umständen zweifelte, die man öfters hinzufügt, mehr um sie auszuschnücken als

um die Wahrheit der Geschichte oder die beabsichtigte Folgerung aus ihr wirksamer zu machen. Ich hatte gehofft, Sie würden aus den vielen Geschichten wenigstens die eine oder andere anführen, die keinen Zweifel zuläßt und die Existenz von Gespenstern und Schatten ganz klar erweist. Daß der erwähnte Ratsherr daraus, daß er in der Brauerei seiner Mutter zur Nachtzeit Gespenster so arbeiten hörte, wie er bei Tage zu hören gewöhnt war, den Schluß ziehen will, daß Gespenster existieren, scheint mir lächerlich. Ebenso würde es mich zu weit führen, wollte ich hier alle Geschichten, die über diesen Unsinn zusammengeschrieben wurden, einer Prüfung unterziehen. Um mich kurz zu fassen, beziehe ich mich auf Julius Caesar, der nach dem Zeugnis Suetons darüber lachte und doch glücklich war, wie es Sueton über diesen Fürsten in seiner Lebensbeschreibung im 59. Kapitel erzählt. Und in der gleichen Weise müssen alle, die die Wirkungen der unendlichen Einbildungen und Leidenschaften in Betracht ziehen, über diese Dinge lachen, trotz der Träumereien, die Lavater und andere über diesen Gegenstand dagegen vorbringen.

55. Brief:

An den sehr scharfsinnigen Philosophen

B. d. S.

Hugo Boxel.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Höchst scharfsinniger Herr!

Auf Ihre Ansichten antworte ich später, weil eine leichte Krankheit mich der Freude meiner Studien und Betrachtungen beraubte und mich verhinderte, Ihnen zu schreiben. Nun bin ich, Gott sei Dank, wiederhergestellt. Bei der Erwidrerung will ich den Spuren Ihres Briefes folgen und Ihre Ausfälle gegen die, welche über die Gespenster geschrieben haben, übergehen.

Ich sage also, ich glaube, daß es keine Gespenster weiblichen Geschlechtes gibt, weil ich Zeugung bei ihnen in Abrede stelle. Daß sie von bestimmter Gestalt und Bildung sind, lasse ich beiseite, weil es mich nicht interessiert. Etwas sei zufällig entstanden, sagt man, wenn es unabhängig von der Absicht des Urhebers eingetreten ist. Wenn wir Erde aufgraben, um einen Weinstock zu pflanzen oder um einen Brunnen oder ein Grab herzustellen und wir finden dabei einen Schatz, an den wir nie gedacht haben, dann spricht man von einem Zufall. Aber niemals sagt man von dem, der etwas aus freiem Willen so tut, daß er es geradesogut tun könnte oder nicht, er handle zufällig, wenn er handelt. Denn auf die Weise wäre ja alles menschliche Handeln zufällig, was widersinnig wäre. Notwendig und frei sind Gegensätze, aber nicht notwendig und zufällig. Ist aber auch Gottes Wille ewig, so folgt daraus noch nicht, daß die Welt ewig ist, weil Gott von Ewigkeit her hat bestimmen können, die Welt zu einer festgesetzten Zeit zu erschaffen.

Sie bestreiten ferner, daß Gottes Wille jemals indifferent gewesen sei, was ich nicht anerkenne. Aber es ist gar nicht notwendig, das so genau auszumachen, wie Sie meinen. Auch sagen nicht alle, Gottes Wille sei notwendig, denn das schließt die Notwendigkeit ein. Wer nämlich jemandem Willen zuschreibt, versteht darunter, daß der Betreffende nach seinem Willen handeln kann oder nicht. Wenn wir ihm aber Notwendigkeit zuschreiben, dann muß er notwendig handeln.

Sie sagen schließlich, daß Sie Gott keine menschlichen Attribute zuschreiben, um die göttliche Natur nicht mit der menschlichen zu vermengen. Dem stimme ich soweit bei: auf welche Weise Gott handelt, auf welche Weise er will, erkennt, erwägt, sieht, hört usw., begreifen wir nicht. Wenn Sie aber diese Tätigkeiten und unsere höchsten Betrachtungen über Gott leugnen und behaupten, sie seien nicht eminent und metaphysisch in Gott, dann kenne ich Ihren Gott nicht oder weiß nicht, was Sie unter diesem Wort Gott verstehen.

Was man nicht begreift, darf man nicht leugnen. Die Seele, die Geist und unkörperlich ist, kann nur mittels der feinsten Körper, nämlich der Säfte handeln. Und welches Verhältnis besteht zwischen dem Körper und der Seele? Auf welche Weise handelt die Seele mittels der Körper? Ohne diese ist auch sie im Ruhezustand, und wenn jene gestört sind, tut die Seele das Gegenteil von dem, was sie sollte. Zeigen Sie mir, wie das geschieht. Sie werden es ebensowenig können, wie ich, und doch sehen und fühlen wir, daß die Seele tätig ist, und das bleibt wahr, auch wenn wir nicht verstehen, auf welche Weise sich diese Tätigkeit vollzieht. In ähnlicher Weise darf man auch von Gott, wenngleich wir nicht verstehen, wie er handelt, und ihm menschliche Handlungen nicht zuschreiben wollen, nicht bestreiten, daß sein Handeln eminent und unbegreiflich mit unserem übereinstimmt, wie Wollen, Erkennen, Sehen und Hören, freilich ein intellektuelles Sehen und Hören, keines mit Augen und Ohren; geradeso wie Wind und Luft Berge und Länder verwüsten und umkehren können, ohne Hände und andre Werkzeuge, was doch auch den Menschen ohne Hände und Maschinen unmöglich wäre. Wenn Sie Gott Notwendigkeit zuschreiben und ihm den Willen und die freie Wahl nehmen, dann kann man zweifelhaft sein, ob Sie nicht den, der das unendlich vollkommene Wesen ist, wie ein Ungeheuer darstellen und ausmalen. Um Ihr Ziel zu erreichen, werden Sie andre Gründe brauchen, um ein Fundament zu legen, denn nach meiner Meinung findet sich in den beigebrachten keine Sicherheit; und auch wenn Sie sie beweisen, bleiben noch andre übrig, die die Ihrigen wohl aufwiegen werden. Aber lassen wir das und fahren wir fort.

Sie verlangen schlüssige Beweise dafür, daß es Geister in der Welt gibt. Aber solche Beweise sind in der Welt sehr selten und außer in der Mathematik finden sich überhaupt keine so sicheren, wie wir wünschen. Wir begnügen uns ja mit plausibeln und wahrscheinlichen Vermutungen. Wenn die Gründe, mit denen man die Dinge erhärtet, Beweise wären, dann gäbe es nur

Toren und Starrköpfe, die ihnen widersprächen. So glücklich sind wir aber nicht, geliebter Freund. Wir nehmen es in der Welt nicht so genau, stellen bis zu einem gewissen Grade Vermutungen an und nehmen bei unseren Schlüssen in Ermangelung der Beweise das Wahrscheinliche hin. Das zeigt sich in allen Wissenschaften, göttlichen wie menschlichen, die voll Meinungsverschiedenheiten und Streitigkeiten sind, die meistens ihre Ursache darin haben, daß sich bei allen so viel verschiedene Meinungen finden. Aus diesem Grunde hat es früher, wie Sie wissen, Philosophen gegeben, die sogenannten Skeptiker, die an allem zweifelten. Sie disputierten dafür und dagegen, nur um das Wahrscheinliche in Ermangelung der wahren Gründe zu ermitteln und von ihnen glaubte jeder, was ihm wahrscheinlicher schien. Der Mond steht direkt unter der Sonne, und darum wird die Sonne für eine gewisse Region der Erde verdunkelt, und wenn die Sonne nicht verdunkelt wird, solange es Tag ist, so steht der Mond nicht direkt unter ihr. Das ist ein schlüssiger Beweis, von der Ursache auf die Wirkung und von der Wirkung auf die Ursache. Dergleichen gibt es einige, aber sehr wenige, denen niemand widersprechen kann, wenn er sie nur versteht.

Was die Schönheit anlangt, so gibt es Dinge, deren Teile in Hinsicht auf die übrigen proportional und besser als andere zusammengesetzt sind. Gott hat dem Verstand und Urteil des Menschen Übereinstimmung und Harmonie mit dem, was proportioniert ist, aber nicht mit dem, in dem keine Proportion ist, verliehen; so bei den Consonanzen und Dissonanzen der Töne, bei denen das Gehör Consonanz und Dissonanz wohl zu unterscheiden weiß, weil jene angenehm, diese aber als lästig empfunden wird. Auch die Vollkommenheit eines Dinges ist schön, soweit ihm nichts fehlt. Dafür gibt es viele Beispiele, die ich übergehe, um nicht zu weitschweifig zu werden. Betrachten wir nur einmal die Welt, der man den Namen des Alls oder des Universums gibt. Wenn das wahr ist — und es ist in der Tat so —, so kann sie durch unkörperliche Dinge

nicht entstellt oder herabgesetzt werden. Was Sie über Kentauren, Hydren, Harpyen usw. sagen, gehört hier nicht her. Wir sprechen hier ja nur von den allgemeinsten Gattungen der Dinge und von ihren ersten Stufen, die unter sich verschiedene und unzählige Arten be-
fassen, nämlich über das Ewige und Zeitliche, über Ursache und Wirkung, über Endliches und Unendliches, Beseeltes und Unbeseeltes, Substanz und Accidens oder über Körper- und Geisterwelt usw. Ich sage, die Geister sind Gott ähnlich, weil er auch Geist ist. Sie verlangen, von den Geistern eine so klare Idee zu haben wie vom Dreieck — das aber ist unmöglich. Sagen Sie mir doch, ich beschwöre Sie, was für eine Idee Sie von Gott haben, und ob diese Idee Ihrem Verstande so klar ist wie die Idee des Dreiecks. Ich weiß, daß Sie sie nicht haben, und ich sagte schon, daß wir nicht so glücklich sind, die Dinge durch schlüssige Beweise zu begreifen, und daß es zumeist das Wahrscheinliche ist, das in dieser Welt vorwiegt. Nichtsdestoweniger behaupte ich, so wie es Körper ohne Gedächtnis usw. gibt, so gibt es auch Gedächtnis usw. ohne Körper, und so wie es einen Kreis ohne Kugel gibt, so auch eine Kugel ohne Kreis. Das bedeutet aber von den allgemeinsten Gattungen zu den besonderen Arten herabzusteigen, von denen diese Schlußfolgerung nicht zu verstehen ist.

Ich sage, die Sonne ist der Mittelpunkt der Welt, die Fixsterne sind weiter von der Erde entfernt als der Saturn und dieser weiter als der Jupiter und dieser weiter als der Mars; darum ist manches im unendlichen Luft-
raum weiter von uns entfernt und manches näher, und das nennen wir höher oder tiefer.

Die Verteidiger der Existenz der Geister stellen die Philosophen nicht als unglaubwürdig hin, sondern nur diejenigen, die die Geister leugnen; denn sie sind der Ansicht, daß alle Philosophen, alte wie neuere, von der Existenz der Geister überzeugt waren. Dafür ist Plutarch Zeuge in seinen Abhandlungen über die Meinungen der Philosophen und den Genius des Sokrates. Es bezeugen es auch alle Stoiker, Pythagoreer, Platoniker,

Peripatetiker, Empedokles, Maximus Tyrius, Apulejus und andere. Von den neueren leugnet keiner die Gespenster. Verwerfen Sie also so viele weise Augen- und Ohrenzeugen, so viele Philosophen, so viele Historiker, die davon erzählen, behaupten Sie, daß diese alle gerade so dumm und unsinnig wie das Volk seien, Ihre Antworten werden doch nicht überzeugen, vielmehr sind sie widersinnig und berühren zumeist den springenden Punkt der Controverse gar nicht, und Sie bringen auch keinen Beweis bei, der Ihre Meinung bestätigte. Caesar hat, wie Cicero und Cato, nicht die Gespenster verlacht, sondern die Vorzeichen und Vorbedeutungen, und dennoch, hätte er am Tage seines Unterganges des Spurrinna nicht gespottet, so hätten ihn seine Feinde nicht mit so viel Wunden durchbohrt. Aber das möge für diesmal genügen, usw.

56. Brief:

An den hochansehnlichen und wohlweisen
Herrn

Hugo Boxel.

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Hochansehnlicher Herr!

Ich beeile mich, auf Ihren gestern empfangenen Brief zu antworten, weil ich bei größerer Verzögerung gezwungen wäre, meine Antwort länger, als ich möchte, hinauszuschieben. Ihr Unwohlsein hätte mich beunruhigt, wenn ich nicht erfahren hätte, daß es Ihnen besser geht, und ich hoffe, daß Sie nunmehr ganz wiederhergestellt sind.

Wie schwer zwei Menschen, die verschiedenen Principien folgen, in einer von vielem anderen abhängigen Materie sich verständigen und zur Übereinstimmung kommen können, würde allein unsere Frage dar-

tun, auch wenn keine Überlegung es bewiese. Sagen Sie mir doch, bitte, haben Sie irgendwelche Philosophen gesehen oder gelesen, die der Ansicht waren, die Welt sei durch Zufall entstanden, nämlich in dem Sinne, in dem Sie es verstehen, daß Gott sich bei der Erschaffung der Welt ein festes Ziel vorgesetzt und dieses vorgenommene Ziel trotzdem verfehlt habe? Ich wüßte nicht, daß jemals etwas Derartiges jemand in den Sinn gekommen wäre. Geradeso ist es mir unklar, mit welchen Gründen Sie mich überzeugen wollen, daß ich zufällig und notwendig nicht für Gegensätze halten soll. Sobald ich bemerke, daß die drei Winkel eines Dreiecks notwendig gleich zwei Rechten sind, bestreite ich, daß dies zufällig so ist. Geradeso sobald ich bemerke, daß Wärme die notwendige Wirkung des Feuers ist, bestreite ich ebenfalls, daß dies zufällig so ist. Daß notwendig und frei zwei Gegensätze sind, scheint mir nicht minder unsinnig und vernunftwidrig; denn niemand kann bestreiten, daß Gott sich selbst und alles übrige frei erkennt, und doch geben alle einstimmig zu, daß Gott sich selbst notwendig erkennt. Sie scheinen mir daher zwischen Zwang oder Gewalt und Notwendigkeit keinen Unterschied zu machen. Daß der Mensch leben will, lieben usw., ist keine gezwungene Handlung und doch eine notwendige, und viel mehr, daß Gott sein, erkennen und wirken will. Wenn Sie abgesehen davon darauf achten, daß Indifferenz nur Unwissenheit oder Zweifel ist und ein allezeit beständiger und in allem bestimmter Wille Tugend und eine notwendige Eigenschaft des Verstandes, dann werden Sie sehen, daß meine Worte bis ins letzte mit der Wahrheit übereinstimmen. Wenn wir behaupten, Gott habe eine Sache nicht wollen können und sie nicht erkennen können, dann schreiben wir Gott verschiedenartige Freiheiten zu, eine notwendige und eine indifferente, und demzufolge würden wir den Willen Gottes als von seinem Wesen und seinem Verstand verschieden begreifen und demgemäß von einer Widersinnigkeit in die andere verfallen.

Sie haben die Aufmerksamkeit, die ich in meinem

vorigen Briefe forderte, nicht für notwendig gehalten, und das war die Ursache, daß Sie Ihre Gedanken nicht auf die Hauptsache gerichtet und den springenden Punkt der Frage außer acht gelassen haben.

Sie sagen des weiteren, wenn ich bei Gott den Akt des Sehens, Hörens, Aufmerkens, Wollens usw. als in ihm eminent vorhanden bestreite, so sei es Ihnen unklar, was für einen Gott ich habe. Ich habe danach den Eindruck, als glaubten Sie, es gebe keine größere Vollkommenheit, als die sich mit den erwähnten Attributen ausdrücken lasse. Das wundert mich nicht, denn ich glaube, wenn ein Dreieck nur reden könnte, würde es geradeso sprechen, Gott sei eminent dreieckig, und ein Kreis, die göttliche Natur sei in eminentem Sinne kreisförmig, und auf diese Weise würde jeder seine Attribute Gott zuschreiben und Gott sich ähnlich machen und das übrige würde ihm häßlich erscheinen.

Der beschränkte Raum eines Briefes und die Knappheit der Zeit erlauben mir nicht, Ihnen meine Meinung über die göttliche Natur und die von Ihnen aufgeworfenen Fragen deutlich zu machen, abgesehen davon, daß man mit dem Aufwerfen von Schwierigkeiten noch keine Gründe vorbringt. Daß wir in der Welt vieles auf Grund von Vermutungen tun, ist richtig, aber daß wir unsere Gedanken nur aus Vermutungen hätten, ist falsch. Im Alltagsleben müssen wir dem Wahrscheinlichsten, in der Speculation aber der Wahrheit folgen. Der Mensch würde verhungern und verdursten, wollte er nicht eher essen und trinken, bis er den vollkommenen Beweis erhalten hätte, daß Speise und Trank ihm von Nutzen sein werden. Das ist aber bei der Betrachtung nicht der Fall. Im Gegenteil müssen wir uns dabei hüten, etwas als wahr zuzulassen, das bloß wahrscheinlich ist, denn sobald wir eine Falschheit zugelassen haben, folgen unzählige daraus.

Man kann ferner daraus, daß die göttlichen und menschlichen Wissenschaften voll zahlreicher Streitigkeiten und Meinungsverschiedenheiten sind, nicht folgern, daß nun alles, worum es sich bei ihnen handelt,

ungewiß ist. Hat es doch viele gegeben, die so vom Widerspruchsgeiste beherrscht waren, daß sie selbst die geometrischen Beweise verlachten. So sagen Sextus Empiricus und andre Skeptiker, die Sie anführen, es sei falsch, daß das Ganze größer sei als sein Teil, und geradeso urteilen sie über die übrigen Axiome.

Aber davon abgesehen und zugegeben, daß wir, in Ermanglung von Beweisen, uns mit Wahrscheinlichkeiten zufrieden geben müssen, sage ich, ein Wahrscheinlichkeitsbeweis müsse so sein, daß man wohl daran zweifeln, aber nicht das Gegenteil behaupten kann, weil das, von dem man das Gegenteil sagen kann, nicht dem Wahren, sondern dem Falschen ähnlich ist. Wenn ich beispielsweise sage, Peter sei noch unter den Lebenden, weil ich ihn gestern gesund gesehen habe, ist das wahrscheinlich, solange mir niemand widersprechen kann. Wenn aber ein anderer sagt, er habe gestern gesehen, wie er die Besinnung verloren, und er glaube, Peter habe danach seinen Geist aufgegeben, so hat das zur Folge, daß meine Worte falsch scheinen. Daß Ihre Vermutung über Gespenster und Schatten falsch und nicht wahrscheinlich ist, habe ich so klar dargetan, daß ich in Ihrer Erwiderung nichts Bemerkenswertes finden kann.

Auf Ihre Frage, ob ich von Gott eine so klare Idee habe wie vom Dreieck, antworte ich: ja. Fragen Sie mich aber, ob ich von Gott eine so klare Vorstellung habe wie vom Dreieck, so antworte ich: nein. Denn Gott können wir nicht vorstellen, wohl aber erkennen. Hier ist noch zu bemerken, daß ich nicht sage, daß ich Gott vollkommen erkenne, sondern nur, daß ich einige seiner Attribute, aber nicht alle und nicht den größten Teil von ihnen erkenne, und es ist gewiß, daß mich die Unkenntnis der meisten nicht hindert, von einigen von ihnen Kenntnis zu haben. Als ich die Elemente des Euklid studierte, erkannte ich auch erst, daß die drei Winkel des Dreiecks gleich zwei Rechten sind, und ich begriff diese Eigenschaft des Dreiecks klar, auch wenn ich über viele andre noch in Unkenntnis war.

Was Gespenster und Schatten anlangt, so ist mir bisher noch keine verstandesgemäße Eigenschaft von ihnen zu Ohren gekommen, sondern bloß von Phantasien, die niemand begreifen kann. Wenn Sie sagen, Gespenster und Schatten beständen hier unten (um Ihre Redeweise anzunehmen, obwohl mir unbekannt ist, daß die Materie hier unten minderwertig sei gegen die oben) aus ganz dünner, ganz seltener, ganz feiner Materie, da scheinen Sie von Spinnweben, Luft oder Dämpfen zu reden. Zu sagen, daß sie unsichtbar seien, bedeutet für mich so viel, als sprächen Sie von dem, was sie nicht sind, aber nicht von dem, was sie sind, wenn Sie nicht vielleicht andeuten wollen, daß sie sich nach Belieben bald sichtbar, bald unsichtbar machen, welche Vorstellung hierbei wie bei anderen unmöglichen Dingen keine Schwierigkeit hat.

Die Autorität des Plato, Aristoteles und Sokrates gilt bei mir nicht viel. Ich hätte mich gewundert, wenn Sie Epikur, Demokrit, Lucretius oder einen Atomisten oder Anhänger des Atomismus angeführt hätten. Es wäre nicht wunderbar, wenn die Leute, die verborgene Qualitäten, absichtsvolle Arten, substantiale Formen und tausend andre Hirngespinnste ersonnen haben, auch Gespenster und Schatten sich ausgedacht und alten Weibern Glauben geschenkt hätten, um die Autorität des Demokrit zu schwächen, auf dessen Ruhm sie so neidisch waren, daß sie alle seine Bücher, die er mit so viel Beifall herausgegeben hatte, verbrannten. Haben Sie Lust, diesen Glauben zu schenken, welche Gründe haben Sie dann, die Wunder der heiligen Jungfrau und aller Heiligen zu leugnen, die von so vielen hochberühmten Philosophen, Theologen und Historikern beschrieben sind, daß man auf hundert von diesen kaum einen von jenen anführen kann?

Nun, ich bin, hochansehnlicher Herr, weiter gegangen, als ich gewollt habe, aber ich will Ihnen nicht länger mit Dingen zur Last fallen, die Sie, wie ich weiß, doch nicht zugeben werden, weil Sie andren, von den meinen sehr verschiedenen Principien folgen, usw.

57. Brief:

An den sehr vortrefflichen und scharfsinnigen
Philosophen

B. d. S.

Ehrenfried Walther von Tschirnhaus.

Vortrefflichster Herr!

... Ich wundere mich wenigstens darüber, daß Philosophen mit derselben Begründung, mit der sie beweisen, daß etwas falsch sei, auch die Wahrheit davon dartun. Descartes glaubt im Anfang seiner Methode, daß die Gewißheit des Verstandes bei allen Menschen die gleiche sei, in seinen Meditationen aber beweist er es. Dem stimmen alle die bei, die glauben, sie könnten auf diese Weise etwas Gewisses beweisen, so daß es von allen Menschen als etwas Unbezweifelbares angenommen wird.

Doch abgesehen davon appelliere ich an Ihre Erfahrung und bitte Sie ergebenst, Ihre Aufmerksamkeit dem zuzuwenden. Wenn nämlich von zweien der eine etwas behauptet, der andere aber bestreitet und sie beide so sprechen, wie sie sich dessen bewußt sind, dann stellt es sich heraus, daß sie zwar in ihren Worten einander entgegengesetzt scheinen, daß sie aber beide, wenn man ihre Begriffe überlegt (jeder nach seinem Begriff), Wahres sagen. Ich führe das an, weil es im Alltagsleben von unermeßlicher Nützlichkeit ist und weil durch diese eine Beobachtung unzählige Meinungsverschiedenheiten und daraus resultierende Streitigkeiten verhütet werden könnten, auch wenn diese Wahrheit im Begriffe nicht immer absolut wahr ist, sondern nur unter Voraussetzung dessen, was im Verstand als wahr angenommen wird. Diese Regel ist so allgemein gültig, daß sie bei allen Menschen, selbst Wahnsinnige und Schlafende nicht ausgenommen, gilt; denn was diese auch zu sehen behaupten (auch wenn es uns nicht so erscheint) oder gesehen zu haben be-

haupten, so ist ganz gewiß, daß es sich in der Tat so verhält.

Das scheint mir im angenommenen Falle der Willensfreiheit ganz deutlich zu sehen. Beide scheinen mir Wahres zu sagen, sowohl der, der dafür, als der, welcher dagegen eintritt, je nachdem nämlich einer die Freiheit begreift. Frei nennt Descartes, was von keiner Ursache gezwungen wird, Sie hingegen, was von keiner Ursache zu etwas bestimmt wird. Ich bin also mit Ihnen der Ansicht, daß wir in allen Dingen von einer bestimmten Ursache zu etwas bestimmt werden und demnach keine Willensfreiheit haben, hingegen bin ich auch mit Descartes der Meinung, daß wir in gewissen Dingen (die ich gleich angeben werde) in keiner Beziehung gezwungen werden und somit Willensfreiheit haben. Ich will das Beispiel aus dem gegenwärtigen Fall nehmen.

Die Frage hat eine dreifache Gestalt: 1. Ob wir bei Dingen, die außerhalb unser sind, absolut eine gewisse Macht haben? Das wird verneint. Beispielsweise daß ich jetzt diesen Brief schreibe, ist nicht absolut in meiner Macht, denn ich hätte ihn sicher früher geschrieben, wenn mich nicht meine Abwesenheit oder die Gegenwart von Freunden daran gehindert hätte. 2. Ob wir über die Bewegungen unsres Körpers, die folgen, wenn der Wille sie dazu bestimmt, absolut Macht haben? Ich antworte: mit der Einschränkung, wenn wir bei gesundem Körper sind. Denn wenn ich gesund bin, kann ich mich immer zum Schreiben anschicken oder nicht anschicken. 3. Wenn ich über meine Vernunft verfügen kann, ob ich dann ganz frei, d. h. absolut davon Gebrauch machen kann? Darauf antworte ich: ja. Denn wer möchte mir bestreiten, außer im Widerspruch mit seinem eigenen Bewußtsein, daß ich mir in meinen Gedanken denken kann, ich wolle schreiben oder nicht schreiben. Und was auch die Handlung selbst betrifft, weil die äußeren Ursachen es gestatten (es bezieht sich das auf den zweiten Punkt), daß ich die Fähigkeit habe sowohl zu schreiben als nicht zu schreiben, so bin ich mit Ihnen der Ansicht, daß es Ursachen gibt, die mich

bestimmen, eben zu schreiben, weil Sie nämlich vorher an mich geschrieben und dabei mich gebeten haben, Ihnen bei nächster Gelegenheit wieder zu schreiben, und ich die augenblicklich sich bietende Gelegenheit nicht gerne versäumen möchte. Aber ich nehme es auch für gewiß an, nach dem Zeugnis meines Bewußtseins und in Übereinstimmung mit Descartes, daß derartige Dinge mich darum nicht zwingen und daß ich in Wirklichkeit (was zu leugnen unmöglich scheint) es trotzdem unterlassen könnte, unerachtet dieser Gründe. Wenn wir auch von äußeren Dingen gezwungen würden, wem ist es dann möglich, einen tugendhaften Charakter zu erwerben? Unter dieser Voraussetzung wäre alle Schlechtigkeit entschuldbar. Aber wie vielfach kommt es nicht vor, wenn wir von äußeren Dingen zu etwas bestimmt werden, daß wir mit gefestigtem und standhaftem Sinn widerstehen!

Um mich über die obige Regel noch deutlicher zu erklären: Sie beide sagen eben Wahres, jeder nach seinem eigenen Begriff. Fassen wir aber die absolute Wahrheit ins Auge, so kommt sie bloß der Meinung Descartes' zu. Denn Sie setzen im Begriff als gewiß voraus, das Wesen der Freiheit bestehe darin, daß wir von keinem Dinge bestimmt werden. Unter dieser Voraussetzung wird beides wahr sein. Da nun aber das Wesen eines jeden Dinges in dem besteht, ohne was es nun einmal nicht begriffen werden kann, und da die Freiheit sicher klar begriffen wird, auch wenn wir von äußeren Ursachen in unsren Handlungen zu etwas bestimmt werden (oder wenn es auch immer Ursachen sind, die uns anreizen, unsre Handlungen derart zu lenken, auch wenn sie es nicht ganz fertig bringen) — durchaus aber nicht unter der Voraussetzung, daß wir gezwungen werden. Siehe überdies Descartes, Band I, Brief 8 und 9, desgl. Band II, S. 4. Aber das möge genügen. Ich bitte Sie, mir auf diese Schwierigkeiten zu antworten usw.

8. Oktob. 1674.

58. Brief:

An den hochgelahrten und erfahrenen Herrn
G. H. Schuller.

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Sehr erfahrener Herr!

Unser Freund J. R. hat mir den Brief übersandt, den Sie so freundlich waren an mich zu richten, zugleich mit dem Urteil Ihres Freundes über meine und des Descartes Ansicht vom freien Willen; ich habe mich sehr darüber gefreut. Obwohl ich gegenwärtig, abgesehen davon, daß meine Gesundheit nicht die beste ist, durch andre Dinge sehr in Anspruch genommen werde, so sehe ich mich doch durch Ihre ausnehmende Freundlichkeit oder, was ich am höchsten schätze, durch den Eifer für die Wahrheit, der Sie beseelt, genötigt, Ihren Wunsch nach meinen schwachen Kräften zu erfüllen.

Was Ihr Freund meint, bevor er sich an die Erfahrung wendet und genaue Aufmerksamkeit fordert, weiß ich nicht. Wenn er dann hinzufügt: „wenn von zweien der eine etwas von einer Sache behauptet, der andre aber bestreitet usw.“, so ist das wahr, wenn er meint, daß die beiden zwar dieselben Worte gebrauchen, aber an verschiedene Dinge denken. Ich habe davon schon früher an Freund J. R. einige Beispiele gesandt und will ihm jetzt schreiben, daß er sie Ihnen mitteilen möge.

Ich gehe also über zu der Definition der Freiheit, die Sie mir zuschreiben. Ich weiß aber nicht, woher Sie diese genommen haben. Ich nenne also ein Ding frei, wenn es nur aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert und handelt; gezwungen aber, wenn es von einem andren Dinge bestimmt wird, in einer gewissen bestimmten Weise zu existieren und zu handeln. Gott z. B. existiert notwendig zwar und dennoch frei, weil er allein aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert.

So begreift Gott in freier Weise sich selbst und alle Dinge überhaupt, weil es allein aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt, daß er alles begreift. Sie sehen also, daß ich die Freiheit nicht in den freien Willen, sondern in die freie Notwendigkeit setze.

Aber wir wollen zu den geschaffenen Dingen herabsteigen, die alle von äußeren Ursachen bestimmt werden, auf eine gewisse, bestimmte Weise zu existieren und zu handeln. Um das klar zu verstehen, wollen wir ein sehr einfaches Ding ins Auge fassen. Ein Stein empfängt durch eine äußere Ursache, die ihn stößt, ein gewisses Quantum von Bewegung, durch welches er dann, auch wenn der Anstoß der äußeren Ursache aufhört, notwendig fortfährt sich zu bewegen. Das Verharren des Steines in der Bewegung nun ist gezwungen, nicht weil es notwendig ist, sondern weil es durch den Anstoß der äußeren Ursache definiert werden muß. Und was hier vom Stein gilt, das gilt von jedem besondern Dinge, wie zusammengesetzt und zu Vielfachem fähig man es sich auch denken mag, daß nämlich jedes Ding von einer äußeren Ursache bestimmt wird, auf eine gewisse bestimmte Weise zu existieren und zu wirken.

Denken Sie sich nun, bitte, der Stein denke, indem er fortfährt, sich zu bewegen, und er wisse, daß er nach Möglichkeit in der Bewegung zu verharren strebt. Dieser Stein wird sicherlich, da er sich doch nur seines Strebens bewußt und durchaus nicht indifferent ist, der Meinung sein, er sei vollkommen frei und verharre nur darum in seiner Bewegung, weil er es so wolle. Und das ist jene menschliche Freiheit, auf deren Besitz alle so stolz sind und die doch nur darin besteht, daß die Menschen sich ihres Begehrens bewußt sind, aber die Ursachen, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen. So hält sich das Kind für frei, wenn es nach Milch begehrt, der Knabe, wenn er im Zorne die Rache, der Furchtsame, wenn er die Flucht will. Auch der Betrunkene glaubt, er rede aus freiem Entschluß seines Geistes, wenn er Dinge sagt, die er später im nüchternen Zustande lieber verschwiegen haben wollte. So glau-

ben die Leute im Fieberwahn, die Schwätzer und andre von der Sorte, sie handelten nach freiem Entschluß ihres Geistes, und sie glauben nicht, daß sie von einem Anstoß getrieben werden. Und da dieses Vorurteil allen Menschen eingeboren ist, machen sie sich nicht leicht davon los. Denn die Erfahrung lehrt uns zwar genug und übergenuß, daß die Menschen zu nichts so wenig imstande sind als dazu, ihre Begierden zumäßigen, und daß sie oft, eine Beute widerstrebender Affekte, das Bessere sehen und dem Schlechteren folgen, und doch glauben sie frei zu sein, und zwar deshalb, weil sie manches nur oberflächlich begehren und ihre Begierde danach leicht durch die Erinnerung an etwas anderes herbeigeführt wird, dessen wir uns oft erinnern.

Hiermit habe ich, wenn ich nicht irre, meine Meinung über die eingebildete menschliche Freiheit genugsam auseinandergesetzt. Danach lassen sich die Einwürfe Ihres Freundes leicht beantworten. Denn wenn er in Übereinstimmung mit Descartes sagt, der sei frei, der nicht von einer äußeren Ursache gezwungen wird, so gebe ich zu: wenn er unter einem gezwungenen Menschen den versteht, der gegen seinen Willen handelt, so sind wir in manchen Dingen in keiner Weise gezwungen und haben in dieser Hinsicht einen freien Willen. Wenn er aber unter gezwungen den versteht, der zwar nicht gegen seinen Willen, aber doch notwendig handelt (wie ich oben dargelegt habe), so bestreite ich, daß wir irgendwie frei sind.

Ihr Freund behauptet dagegen, daß wir von unsrer Vernunft vollkommen freien, d. h. unbedingten Gebrauch machen könnten, eine Behauptung, auf der er mit genügender, um nicht zu sagen übermäßiger Zuversicht besteht. „Denn wer“, sagt er, „möchte es leugnen, ohne seinem eigenen Bewußtsein zu widersprechen, daß ich mir in meinen Gedanken denken kann, daß ich schreiben will oder nicht will.“ Ich möchte gerne wissen, von was für einem Bewußtsein er spricht, wenn nicht von jenem, das ich vorhin durch das Beispiel des Steines klargelegt habe. Ich wenigstens bestreite, um

nicht gegen mein Bewußtsein, d. h. gegen Vernunft und Erfahrung zu sprechen und um nicht Vorurteile und Unwissenheit zu begünstigen, ich bestreite, daß ich mir mit irgendeinem Denkvermögen denken kann, daß ich schreiben will und daß ich es nicht will. Ich berufe mich aber auf sein eigenes Bewußtsein; denn er hat ohne Zweifel die Erfahrung gemacht, daß er in Träumen nicht die Fähigkeit hat zu denken, daß er schreiben will und nicht will; und er hat, wenn er träumt, schreiben zu wollen, nicht die Fähigkeit, nicht zu träumen, daß er schreiben wolle; und nicht minder glaube ich, daß er die Erfahrung gemacht hat, daß der Geist nicht immer in gleicher Weise geeignet ist, über denselben Gegenstand nachzudenken, sondern vielmehr je nachdem der Körper geeigneter ist, daß in ihm das Bild dieses oder jenes Gegenstandes wachgerufen wird, so ist auch der Geist geeigneter, diesen oder jenen Gegenstand zu betrachten.

Wenn er außerdem hinzufügt, die Gründe, aus denen er seinen Sinn auf das Schreiben richtet, veranlaßten ihn zwar zum Schreiben, zwängen ihn aber nicht dazu, so bedeutet das nichts anderes (wenn man die Sache objektiv prüfen will), als daß es sich damals mit seinem Sinne so verhielt, daß die Gründe, die ihn sonst, wenn er einem großen Affekte gegenübergestanden wäre, nicht hätten bestimmen können, jetzt leicht bestimmen konnten, d. h. die Gründe, die ihn sonst nicht hätten zwingen können, zwangen ihn jetzt, nicht um gegen seinen Willen zu schreiben, sondern um notwendig Lust zum Schreiben zu bekommen.

Wenn er ferner behauptet: „Wenn wir von äußeren Ursachen gezwungen würden, könnte niemand zu einem tugendhaften Zustand gelangen“, so weiß ich nicht, wer ihm eigentlich gesagt hat, daß es nicht aus Schicksalsnotwendigkeit, sondern nur durch freien Entschluß des Geistes geschehen kann, daß wir festen und beständigen Sinnes seien.

Und wenn er schließlich sagt: „In diesem Falle wäre jede Schlechtigkeit entschuldbar“ — was ergibt sich

daraus? Schlechte Menschen sind doch nicht weniger zu fürchten und nicht weniger schädlich, wenn sie notwendig schlecht sind. Aber hierüber sehen Sie bitte meinen Anhang zu Buch 1 und 2 der Principien Descartes', in geometrischer Ordnung bewiesen, Teil 2, Kapitel 8.

Schließlich hätte ich gerne, daß Ihr Freund, der mir diese Einwände macht, mir die Frage beantwortete, auf welche Weise er die aus dem freien Entschlusse des Geistes hervorgehende menschliche Tugend mit der Vorherbestimmung Gottes vereinigt. Wenn er mit Descartes gesteht, daß er beides nicht zu vereinigen wisse, dann will er eben die Lanze, die ihn selbst schon durchbohrt hat, gegen mich erheben. Aber vergebens. Denn wenn Sie meine Meinung aufmerksam prüfen wollen, werden Sie alles in Übereinstimmung finden; usw.

59. Brief:

An den sehr vortrefflichen und scharfsinnigen
Philosophen

B. d. S.

Ehrenfried Walther von Tschirnhaus.

Hochgeehrter Herr!

. . . Wann werden wir Ihre Methode für die richtige Leitung der Vernunft bei der Ermittlung unbekannter Wahrheiten ebenso wie auch die Allgemeine Physik erhalten? Ich weiß, daß Sie schon längst große Fortschritte hierin gemacht haben. In bezug auf das erstere war es mir schon bekannt, und in betreff des letzteren zeigt es sich an den dem 2. Teil der Ethik beigegebenen Lehrsätzen, durch welche viele Schwierigkeiten in der Physik leicht sich lösen lassen. Wenn es Ihnen Zeit und Gelegenheit erlauben, so bitte ich Sie ergebenst um die wahre Definition der Bewegung und desgleichen um ihre Erklärung und auch um eine Er-

klärung davon, auf welche Weise wir, da doch die Ausdehnung an sich begriffen unteilbar, unveränderlich usw. sein soll, a priori herleiten können, daß so viele und so mannigfache Verschiedenheiten entstehen können, und damit auch die Existenz einer bestimmten Gestalt bei den Partikeln eines Körpers, die doch bei jedem Körper verschieden und abweichend sind von der Gestalt der Teile, aus denen sich die Form eines anderen Körpers zusammensetzt.

Als ich bei Ihnen war, gaben Sie mir die Methode an, deren Sie sich bei der Erforschung noch nicht bekannter Wahrheiten bedienen. Ich mache die Erfahrung, daß diese Methode ganz ausgezeichnet und doch, soviel ich davon verstanden habe, sehr leicht ist, und ich kann versichern, daß ich bloß durch ihre Beobachtung große Fortschritte in der Mathematik gemacht habe. Deshalb wünschte ich, daß Sie mir die wahre Definition der adäquaten, wahren, falschen, fingierten und zweifelhaften Idee mitteilten. Den Unterschied zwischen der wahren und der adäquaten Idee habe ich gesucht, habe aber bisher noch nichts anderes finden können, als daß ich bei der Untersuchung einer Sache oder eines bestimmten Begriffs oder einer Idee (um weiter herauszubekommen, ob diese wahre Idee auch die adäquate Idee von einer Sache sei), daß ich da mich gefragt habe, welches die Ursache dieser Idee oder dieses Begriffes sei. Hatte ich sie erkannt, so habe ich von neuem gefragt, welches wiederum die Ursache dieses Begriffes sei. Hatte ich sie erkannt, so habe ich die Nachforschung nach den Ursachen der Ursachen der Ideen fortgesetzt, bis ich auf eine Ursache gestoßen war, von der ich eine andere Ursache nicht finden konnte, als daß eben unter alle möglichen Ideen, die ich in mir habe, auch diese eine gehört. Wenn wir beispielsweise untersuchen, worin der wahre Ursprung unsrer Irrtümer besteht, so wird Descartes erwidern, daß wir Dingen unsre Zustimmung geben, die wir noch nicht klar begriffen haben. Aber wenn dies auch die wahre Idee von dieser Sache ist, so werde ich dabei doch noch nicht alles bestimmen

können, was zu wissen nötig ist, wenn ich nicht auch eine adäquate Idee davon habe. Um diese zu erhalten, forsche ich von neuem nach der Ursache dieses Begriffes, wie es nämlich kommt, daß wir noch nicht klar verstandenen Dingen unsere Zustimmung geben, und ich erwidere, es komme aus einem Mangel an Kenntniss. Hier können wir nun nicht weiter forschen, welches die Ursache ist, daß wir manches nicht wissen, und daraus sehe ich, daß ich die richtige Ursache unserer Irrtümer aufgedeckt habe.

Hierbei möchte ich Sie indessen etwas fragen. Da es feststeht, daß viele Dinge, die auf unendliche Weisen ausgedrückt sind, eine adäquate Idee ihrer selbst haben, und da aus jeder adäquaten Idee alles, was man von einer Sache wissen kann, sich herleiten läßt, wenn es auch leichter aus dieser als aus jener Idee sich entnehmen läßt, gibt es nun, frage ich, ein Mittel, um zu erkennen, welche Idee vor der andern den Vorzug verdient. So besteht beispielsweise die adäquate Idee des Kreises in der Gleichheit der Radien, und zugleich besteht sie auch in unendlichen unter sich gleichen Rechtecken, die aus den Segmenten zweier Linien gebildet sind, und so kann sie weiter noch auf unendlich viele Arten ausgedrückt werden, von denen jede die Natur des Kreises adäquat wiedergibt. Und obwohl aus jeder dieser Arten sich alles ableiten läßt, was man vom Kreise wissen kann, so geht es doch bei der einen weit leichter als bei der anderen. So wird man auch, wenn man die Applicatur der Kurven betrachtet, vieles daraus ableiten, was sich auf ihren Umfang bezieht, noch leichter aber, wenn wir die Tangenten betrachten usw. Damit wollte ich Ihnen zeigen, wie weit ich in dieser Untersuchung gekommen bin. Ihre Vervollkommnung, oder, wenn ich irre, ihre Verbesserung erwarte ich ebenso wie die erbetene Definition. Leben Sie wohl!

Am 5. Januar 1675.

60. Brief:

An den wohledlen und gelehrten Herrn
Ehrenfried Walther von Tschirnhaus.
B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Wohledler Herr!

. . . Zwischen einer wahren und einer adäquaten Idee mache ich keinen andren Unterschied, als daß das Wort wahr sich bloß auf die Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstande bezieht, das Wort adäquat hingegen auf die Natur der Idee an sich, so daß es in Wirklichkeit einen Unterschied zwischen der wahren und der adäquaten Idee nur hinsichtlich jener äußeren Beziehung gibt.

Um nun zu wissen, aus welcher von allen Ideen eines Dinges alle Eigenschaften des Gegenstandes hergeleitet werden können, fasse ich nur das eine ins Auge, daß diese Idee oder Definition des Dinges die bewirkende Ursache zum Ausdruck bringt. Um beispielsweise die Eigenschaften des Kreises festzustellen, frage ich mich, ob aus dieser Idee des Kreises, daß er aus unendlich vielen Rechtecken besteht, sich alle seine Eigenschaften herleiten lassen; ich frage mich also, ob diese Idee die bewirkende Ursache des Kreises in sich schließt. Da dies nicht der Fall ist, muß ich eine andere suchen, nämlich die, daß der Kreis ein Raum ist, der von einer Linie beschrieben ist, deren einer Punkt fest und deren anderer beweglich ist. Da diese Definition die bewirkende Ursache zum Ausdruck bringt, so weiß ich, daß alle Eigenschaften des Kreises sich daraus herleiten lassen usw. Ebenso auch, wenn ich Gott definiere als das im höchsten Grade vollkommene Wesen, eine Definition, die die bewirkende Ursache nicht zum Ausdruck bringt (denn ich kenne sowohl eine innere als eine äußere bewirkende Ursache), so werde ich daraus nicht

alle Eigenschaften Gottes erschließen können; wenn ich dagegen Gott definiere als ein Wesen usw. (siehe Definition 6 im 1. Teil der Ethik).

Was das übrige angeht, die Bewegung und das die Methode Betreffende, so will ich es für eine andre Gelegenheit aufsparen, weil ich es noch nicht der Ordnung nach niedergeschrieben habe.

Wenn Sie sagen, daß derjenige, der die Applicatur der Kurven betrachtet, vieles daraus ableiten werde, was sich auf ihren Umfang bezieht, noch leichter aber aus der Betrachtung der Tangenten usw., so bin ich im Gegenteil der Meinung, daß auch aus der Betrachtung der Tangenten vieles andre sich schwieriger ableiten lassen werde als aus der ordnungsgemäßen Betrachtung der Applicatur, und ich meine überhaupt, daß aus irgendwelchen Eigenschaften eines Dinges (bei jeder beliebigen Idee) das eine leichter, das andre schwerer (alles auf die Natur dieses Dinges sich beziehend) sich finden läßt. Das, worauf es nach meiner Ansicht in erster Linie ankommt, ist, eine solche Idee ausfindig zu machen, aus der sich, wie gesagt, alles herleiten läßt. Denn wenn man aus irgend etwas alles mögliche herleiten will, so ist die natürliche Folge, daß das letzte schwieriger sein wird als das erste usw.

61. Brief:

An den hochgeehrten Herrn

B. d. S.

Heinrich Oldenburg.

Ich habe die sehr günstige Gelegenheit nicht vorübergehen lassen wollen, die durch den hochgelahrten Herrn Bourgeois, Doctor der Medicin zu Caen und Anhänger der reformierten Religion, sich mir bietet, der eben im Begriffe ist, nach den Niederlanden zu reisen, um Ihnen anzuzeigen, daß ich Ihnen vor einigen Wochen meinen

Dank für die Übersendung Ihres Traktates, der mir allerdings nicht zugekommen ist, ausgesprochen habe, daß ich aber Zweifel hege, ob mein Brief auch richtig in Ihre Hände gekommen ist. Ich hatte Ihnen darin meine Meinung über den Traktat mitgeteilt, die aber, wie ich jetzt nach wiederholter Betrachtung und Überlegung glaube, zu voreilig gewesen ist. Damals schien mir manches zum Schaden der Religion zu sein, weil ich diese mit dem Maßstab maß, den die Masse der Theologen und die überkommenen Formeln der Confessionen (die allzusehr den Parteigeist zu atmen scheinen) an die Hand geben. Indem ich aber die ganze Sache genauer überdenke, treffe ich auf vieles, das mich zur Überzeugung bringt, daß Sie weit davon entfernt sind, etwas zum Schaden der wahren Religion und der wohlbegründeten Philosophie zu unternehmen, daß Sie im Gegenteil sich bemühen, das wahrhafte Ziel der christlichen Religion und auch die göttliche Erhabenheit und Vorzüglichkeit einer fruchtbaren Philosophie zu empfehlen und zu festigen. Da ich also dieses nun für Ihre innerste Absicht halte, möchte ich Sie inständig bitten, Sie möchten die Freundlichkeit haben, von dem, was Sie jetzt in diesem Sinne vorbereiten und erwägen, Ihrem alten und aufrichtigen Freunde, der einem so erhabenen Unternehmen von Herzen den glücklichsten Erfolg wünscht, durch öftere Briefe Kenntnis zu geben. Ich verspreche Ihnen heilig, daß ich keinem Sterblichen davon Mitteilung machen werde, wenn Sie mir Stillschweigen auferlegen. Ich will es mir einzig und allein angelegen sein lassen, den Sinn tüchtiger und verständiger Männer für die Aufnahme der Wahrheiten, die Sie einmal ans Licht fördern werden, allmählich vorzubereiten und die gegen Ihre Gedanken gefaßten Vorurteile zu zerstreuen.

Irre ich mich nicht, so erkennen Sie, wie mir scheint, die Natur und das Vermögen des menschlichen Geistes und seine Vereinigung mit unsrem Körper bis in seine Tiefen. Ich bitte Sie angelegentlich, mir über diesen Gegenstand Ihre Gedanken mitzuteilen.

Leben Sie wohl, Vortrefflicher, und erhalten Sie Ihre Gunst dem ergebensten Verehrer Ihrer Lehre und Ihres Talentes

Heinr. Oldenburg.

London, am 8. Juni 1675.

62. Brief:

An den hochgeehrten Herrn

B. d. S.

Heinrich Oldenburg.

Da unser brieflicher Verkehr in so glücklicher Weise wiederhergestellt ist, will ich, hochgeehrter Herr, meine Freundespflicht nicht durch eine Unterbrechung im Briefschreiben versäumen. Da ich aus Ihrer Antwort vom 5. Juli ersehe, daß Sie die Absicht haben, Ihre fünfteilige Abhandlung zu veröffentlichen, so mögen Sie mir bitte erlauben, daß ich Sie bei Ihrer aufrichtigen Zuneigung für mich ermahne, Sie möchten nichts einfließen lassen, was irgendwie den Anschein haben könnte, als brächte es die Übung der religiösen Tugend in Gefahr, namentlich angesichts dessen, daß unsere entartete und lasterhafte Zeit auf nichts begieriger ist als auf solche Lehren, deren Folgerungen die grassirenden Laster zu begünstigen scheinen.

Im übrigen lehne ich es nicht ab, einige Exemplare des genannten Traktats in Empfang zu nehmen. Ich möchte Sie nur darum bitten, diese seinerzeit an einen niederländischen, in London wohnhaften Kaufmann zu adressieren, der sie mir dann zustellen lassen kann. Auch ist es nicht nötig, dessen Erwähnung zu tun, daß derartige Bücher mir zugesandt wurden; denn sobald sie einmal sicher in meinen Besitz gekommen sind, wird es mir ohne Zweifel leicht fallen, sie hie und da an Freunde zu verteilen und den richtigen Preis dafür zu erhalten.

Leben Sie wohl, und wenn Sie Zeit haben, schreiben Sie wieder

an Ihren ergebensten

Heinr. Oldenburg.

London, am 22. Juli 1675.

63. Brief:

An den vortrefflichen und scharfsinnigen
Philosophen

B. d. S.

G. H. Schuller.

Wohledler und vortrefflicher Herr!

Ich müßte mich schämen wegen meines bisherigen langen Stillschweigens, wegen dessen ich bei der Gunst, die Ihr Wohlwollen mir ohne Verdienst zugewandt hat, der Undankbarkeit beschuldigt werden könnte, wenn ich nicht dächte, daß Ihre großmütige Freundlichkeit eher zu entschuldigen als zu beschuldigen neigt, und wenn ich nicht wüßte, daß eben diese Freundlichkeit zum gemeinsamen Wohle der Freunde von solch ernsthaften Betrachtungen abläßt, die ohne triftigen Grund zu stören diesem Wohle nachteilig und schädlich wäre. Aus diesem Grunde habe ich also geschwiegen, mich damit begnügend, inzwischen durch die Freunde von Ihrem Wohlergehen zu vernehmen. Durch Gegenwärtiges aber möchte ich Ihnen melden, daß unser wohledler Freund Herr von Tschirnhausen, noch in England, sich ebenso wie wir des gleichen Wohlergehens erfreut und daß er in seinen Briefen an mich dreimal ersucht hat, Ihnen mit ehrerbietigem Gruße seine Empfehlungen auszurichten, indem er mich wiederholt bat, Ihnen die Lösung der folgenden Zweifel vorzulegen, und zugleich, Sie um eine erwünschte Antwort darüber zu bitten.

1. nämlich: Ob es Ihnen belieben möchte, uns durch

einen direkten Beweis, aber nicht durchs Zurückgehen aufs Unmögliche zu überzeugen, daß wir von Gott nicht mehr Attribute erkennen können als Denken und Ausdehnung; ferner ob sich daraus nicht ergibt, daß Geschöpfe, die aus anderen Attributen bestehen, ihrerseits keinen Begriff von der Ausdehnung haben können, und ob so nicht anscheinend ebenso viele Welten anzunehmen sind, als es Attribute Gottes gibt. Es würden dann beispielsweise Welten, die aus anderen Attributen bestehen, in geradeso großem Umfang existieren, wie unsre Welt der Ausdehnung, wenn ich sie so nennen darf, und ebenso wie wir außer dem Denken nur die Ausdehnung begreifen, so würden die Geschöpfe jener Welten nur das Attribut ihrer Welt und das Denken begreifen.

2. Da Gottes Verstand von unserem Verstande sowohl dem Wesen als der Existenz nach verschieden ist, wird er mit unsrem Verstande nichts gemein haben, und darum kann (nach Lehrs. 3, Buch 1) Gottes Verstand nicht die Ursache unsres Verstandes sein.

3. In der Anmerkung zu Lehrs. 10 sagen Sie, nichts in der Natur sei klarer, als daß jedes Wesen unter einem Attribute begriffen werden müsse (was ich sehr wohl verstehe), und je mehr Realität oder Sein es hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu. Daraus scheint zu folgen, daß es Wesen gibt, die drei, vier und mehr Attribute haben, während sich aus dem Bewiesenen doch schließen läßt, daß jedes Wesen nur aus zwei Attributen besteht, nämlich aus einem bestimmten Attribut Gottes und der Idee eben dieses Attributs.

4. hätte ich gern Beispiele für das, was von Gott unmittelbar und für das, was durch Vermittlung einer unendlichen Modifikation hervorgebracht ist. Wie mir scheint, gehören zur ersten Art Denken und Ausdehnung, zur letzteren der Verstand im Denken, die Bewegung in der Ausdehnung usw.

[Am Rande:]

Das Angesicht der ganzen Natur, das zwar in unendlichen Modis variiert, aber immer dasselbe bleibt; siehe Anm. zu Lehrs. 13, T. 2.

Das ist es, was unser obengenannter Tschirnhausen ebenso wie ich von Ihrer Vortrefflichkeit erläutert wissen möchte, wenn es Ihnen vielleicht ein Augenblick der Muße gestattet. Übrigens berichtet er, Herr Boyle und Oldenburgh hätten eine sehr wunderliche Vorstellung von Ihrer Person gehabt; er hat ihnen diese Vorstellung nicht bloß genommen, sondern ihnen auch Gründe an die Hand gegeben, unter deren Einfluß sie nicht nur wieder sehr würdig und günstig von Ihnen denken, sondern auch den Theol.-politischen Trakt. sehr hoch schätzen, wovon ich Ihnen, Ihrer Weisung entsprechend, Mitteilung zu machen nicht gewagt habe, in der Gewißheit, daß ich zu jedem Dienst erbötig bin und verharre,

wohledler Herr,

als Ihr bereitwilligster Diener

G. H. Schuller.

Amsterdam, am 25. Juli 1675.

Herr von Gent grüßt Sie verbindlichst,
ebenso wie auch J. Riew.

64. Brief:

An den gelehrten und erfahrenen Herrn

G. H. Schuller.

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Sehr erfahrener Herr!

Ich bin froh, daß sich Ihnen endlich die Gelegenheit geboten hat, mich durch einen Brief von Ihnen, der mir immer sehr angenehm ist, zu erfreuen. Ich bitte Sie sehr, es häufig zu tun usw.

Ich komme nun zu Ihren Zweifeln. In bezug auf den ersten Punkt sage ich, daß der menschliche Geist nur das in seiner Erkenntnis erfassen kann, was die

Idee eines wirklich existierenden Körpers in sich schließt oder was aus eben dieser Idee erschlossen werden kann. Denn das Vermögen eines jeden Dings wird allein durch sein Wesen definiert (nach Lehrs. 7, Teil 3 der Ethik), das Wesen des Geistes aber besteht (nach Lehrs. 13, Teil 2) allein darin, daß er die Idee eines wirklich existierenden Körpers ist, und darum erstreckt sich das Erkenntnisvermögen des Geistes nur auf das, was diese Idee des Körpers in sich befaßt oder was aus ihr folgt. Nun aber schließt die Idee des Körpers keine andren Attribute Gottes in sich noch drückt sie andre aus als Ausdehnung und Denken. Denn ihr Gegenstand [ideatum], nämlich der Körper, hat (nach Lehrs. 6, Teil 2) Gott zur Ursache, sofern er unter dem Attribut der Ausdehnung und nicht sofern er unter einem anderen Attribut betrachtet wird, und somit schließt diese Idee des Körpers (nach Axiom 6, Teil 1) die Erkenntnis Gottes in sich, sofern er bloß unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird. Ferner hat diese Idee, sofern sie ein Modus des Denkens ist, ebenfalls (nach demselben Lehrs.) Gott zur Ursache, sofern er eine denkende Sache ist; und nicht, sofern er unter einem anderen Attribut betrachtet wird; und somit schließt (nach demselben Axiom) die Idee von dieser Idee die Erkenntnis Gottes in sich, sofern er unter dem Attribut des Denkens und nicht sofern er unter einem andren Attribut betrachtet wird. Es geht daraus hervor, daß der menschliche Geist oder die Idee des menschlichen Körpers außer diesen beiden keine andren Attribute Gottes in sich schließt oder ausdrückt. Übrigens kann aus diesen beiden Attributen oder aus ihren Affektionen (nach Lehrs. 10, Teil 1) kein andres Attribut Gottes erschlossen noch begriffen werden. Ich schließe also, daß der menschliche Geist kein Attribut Gottes außer diesen in seiner Erkenntnis erfassen kann, wie es von mir gelehrt worden ist. Wenn Sie aber hinzufügen: ob man dann ebenso viele Welten annehmen müsse, als es Attribute gibt, so verweise ich auf die Anm. zu Lehrs. 7, Teil 2 der Ethik. Man könnte außerdem

diesen Lehrsatz noch leichter beweisen, indem man die Sache ad absurdum führt, eine Art der Beweisführung, der ich vor der anderen den Vorzug gebe, wenn der Lehrsatz negativ ist, weil sie mit der Natur von dergleichen mehr in Übereinstimmung ist. Weil Sie aber bloß einen positiven Beweis haben wollen, gehe ich zum zweiten Punkt über, nämlich ob etwas von einem andern hervorgebracht werden kann, von dem es sowohl seinem Wesen als seiner Existenz nach verschieden ist; denn was so voneinander verschieden ist, das hat doch anscheinend nichts gemein. Aber da alle Einzeldinge außer denen, die von ihresgleichen hervorgebracht werden, von ihren Ursachen verschieden sind, sowohl ihrem Wesen als ihrer Existenz nach, so sehe ich dabei keinen Grund zum Zweifeln.

In welchem Sinne ich es aber verstehe, daß Gott die bewirkende Ursache der Dinge ist, sowohl ihres Wesens als ihrer Existenz, darüber glaube ich mich genügend ausgesprochen zu haben in der Anm. und dem Folges. zu Lehrs. 25, Teil 1 der Ethik.

Das Axiom der Anmerkung zu Lehrs. 10, Teil 1 bilden wir, worauf ich am Ende dieser Anm. hindeutete, aus der Idee, die wir von einem schlechthin unendlichen Wesen besitzen, und nicht daraus, daß es Wesen gibt oder geben kann mit drei, vier oder mehr Attributen.

Die Beispiele endlich, die Sie verlangen, sind: von der ersten Art im Denken der schlechthin unendliche Verstand, in der Ausdehnung aber Bewegung und Ruhe; von der zweiten Art aber das Angesicht des ganzen Weltalls, das zwar in unendlichen Modis sich ändert, aber immer dasselbe bleibt; siehe hierüber Anm. 7 zu dem Lehrsatz vor Lehrs. 14, Teil 2.

Damit glaube ich, vortrefflichster Herr, auf Ihre und unseres Freundes Einwürfe geantwortet zu haben. Wenn Sie glauben, daß Ihnen doch noch ein Bedenken bleibt, so bitte ich Sie, lassen Sie sich die Mühe nicht verdrießen, es mir mitzuteilen, damit ich es womöglich beseitige. Leben Sie wohl usw.

's Gravenhage, am 29. Juli 1675.

65. Brief:

An den scharfsinnigen und gelehrten
Philosophen

B. d. S.

Ehrenfried Walther von Tschirnhaus.

Hochgeehrter Herr!

. Ich bitte Sie um den Beweis für das, was Sie sagen, daß nämlich die Seele nicht mehr Attribute von Gott begreifen kann als Ausdehnung und Denken. Obschon ich es ganz deutlich sehe, scheint es mir doch, als könne man aus der Anm. zu Lehrsatz 7, Teil 2 der Ethik das Gegenteil ableiten, vielleicht nur deshalb, weil ich den Sinn dieser Anmerkung nicht ganz richtig begreife. Ich habe mich deshalb entschlossen, die Art und Weise, in der ich es herleite, Ihnen darzulegen, indem ich Sie, hochgeehrter Herr, dringend bitte, Sie möchten mir, falls ich Ihren Sinn nicht richtig verstanden habe, mit Ihrer gewohnten Freundlichkeit zu Hülfe kommen.

Mit meiner Schlußfolgerung verhält es sich so. Obschon ich daraus schließe, daß die Welt schlechthin nur eine ist, so geht daraus auch nicht minder klar hervor, daß sie auf unendliche Weisen [modi] ausgedrückt ist und daß dementsprechend auch jedes Einzel Ding auf unendliche Weisen ausgedrückt ist. Daraus scheint zu folgen, daß die Modification, die meinen Geist ausmacht, und jene Modification, die meinen Körper ausdrückt, wenn es auch ein und dieselbe Modification ist, dennoch auf unendliche Weisen ausgedrückt ist, in einer Weise durch das Denken, in einer anderen durch die Ausdehnung, in einer dritten durch ein mir unbekanntes Attribut Gottes, und so fort ins Unendliche, weil es unendliche Attribute Gottes gibt und weil die Ordnung und Verknüpfung der Modificationen in allen dieselbe zu sein scheint. Daraus entsteht nun die Frage, wieso der Geist, der eine bestimmte Modification vorstellt, welche nicht nur durch die Ausdehnung, sondern

durch unendliche andere Weisen ausgedrückt ist, wieso er, meine ich, nur diese durch die Ausdehnung ausgedrückte Modification, d. h. den menschlichen Körper und keine andre Ausdrückung durch andere Attribute begreift.

Die Zeit gestattet mir jedoch nicht, dies weiter zu verfolgen. Vielleicht schwinden diese Zweifel bei häufigerem Nachdenken.

London, am 12. August 1675.

66. Brief:

An den wohledlen und gelehrten Herrn
Ehrenfr. Walth. von Tschirnhaus.

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Wohledler Herr!

.
. . Um übrigens auf Ihren Einwand zu antworten, sage ich, daß zwar jedes Ding im unendlichen Verstande Gottes auf unendliche Weisen ausgedrückt ist, daß aber jene unendlichen Ideen, durch die es ausgedrückt wird, nicht einen und denselben Geist des Einzeldinges ausmachen können, sondern unendliche, da einmal alle diese unendlichen Ideen keine Verknüpfung untereinander haben, wie ich in der Anmerkung zu Lehrs. 7, Teil 2 der Ethik auseinandersetze und wie es aus Lehrs. 10, Teil 1 hervorgeht. Wenn Sie darauf ein wenig achthaben wollen, werden Sie sehen, daß keine Schwierigkeit mehr bleibt usw.

Im Haag, am 18. August 1675.

67. Brief:

An den hochgelahrten und scharfsinnigen

Herrn

B. d. S.

Albert Burgh.

Als ich mein Vaterland verließ, versprach ich Ihnen zu schreiben, wenn mir auf der Reise etwas Denkwürdiges begegnen sollte. Da sich nun diese Gelegenheit mir geboten hat, und zwar eine Gelegenheit von höchster Bedeutung, so will ich meiner Verpflichtung nachkommen, indem ich Ihnen mitteile, daß ich durch die unendliche Barmherzigkeit Gottes zur katholischen Kirche zurückgeführt und zu einem Gliede derselben geworden bin. Wie es gekommen ist, das werden Sie im einzelnen genauer aus einem Schreiben erfahren können, das ich an den hochgeehrten und wohlerfahrenen Herrn D. Kraenen, Professor zu Leyden, gerichtet habe, und ich möchte aus diesem Grunde jetzt nur in der Kürze einiges hinzufügen, das sich auf Ihren Nutzen bezieht.

Je mehr ich Sie zuvor einmal bewundert habe wegen der Feinheit und Schärfe Ihres Talentes, um so mehr beklage und beweine ich Sie jetzt, weil Sie, ein Mann von größtem Talente, dessen Geist von Gott mit vorzüglichen Anlagen begabt ist, voll Liebe, ja voll Begierde nach Wahrheit, weil Sie sich dennoch von jenem elenden und trotzigem Fürsten der bösen Geister irreführen und betrügen lassen. Denn Ihre ganze Philosophie, was ist sie anders als bloße Einbildung und Chimäre? Und doch vertrauen Sie ihr nicht nur Ihre Gemütsruhe in diesem Leben, sondern auch das ewige Heil Ihrer Seele an. Sehen Sie, auf welcher elender Grundlage alles bei Ihnen beruht! Sie machen den Anspruch, endlich die wahre Philosophie gefunden zu haben. Woher wissen Sie, daß Ihre Philosophie die beste ist von allen, die je in der Welt gelehrt worden sind, jetzt noch gelehrt werden oder jemals in der Folgezeit werden gelehrt werden? Haben Sie etwa, um den Gedanken

an die zukünftigen ganz beiseite zu lassen, alle Philosophien, alte und neue, die hier und in Indien und allenthalben auf der Erde gelehrt werden, geprüft? Und wenn Sie sie auch gehörig geprüft haben, wie können Sie wissen, daß Sie die beste erwählt haben. Sie werden sagen: meine Philosophie ist mit der richtigen Vernunft in Übereinstimmung, die übrigen sind mit ihr im Widerstreit. Alle übrigen Philosophen aber, Ihre Schüler ausgenommen, sind anderer Meinung und behaupten mit demselben Rechte von ihrer Philosophie, was Sie von der Ihrigen behaupten, und werfen Ihnen, gerade wie Sie jenen, Falschheit und Irrtum vor. Es ist also offenbar, daß Sie, um die Wahrheit Ihrer Philosophie darzutun, Gründe angeben müssen, die Sie nicht mit den andern Philosophien gemein haben und die sich allein auf die Ihrige anwenden lassen, oder Sie müssen zugeben, daß Ihre Philosophie gerade so ungewiß und nichtig ist wie alle anderen.

Wenn ich mich nun zu Ihrem Buche wende, dem Sie jenen gottlosen Titel gegeben haben, und Ihre Philosophie mit Ihrer Theologie zusammenwerfe (da Sie doch selbst diese in Wahrheit zusammenwerfen, wenn Sie auch mit teuflischer List zu beweisen trachten, daß beide voneinander getrennt sind und verschiedene Principien haben), so fahre ich so fort:

Sie werden also vielleicht sagen: andere haben die H. Schrift nicht so oft gelesen wie ich und gerade die H. Schrift ist es, deren Autorität anzuerkennen den Unterschied zwischen den Christen und den übrigen Völkern der ganzen Erde ausmacht, gerade sie ist es, aus der ich meine Ansichten beweise. Auf welche Weise aber? Ich erkläre die H. Schrift, indem ich klare Stellen auf die minder klaren anwende, und entnehme meine Dogmen dieser meiner Interpretation und bestätige damit, was schon vorher in meinem Gehirn ersonnen war.

Aber ich beschwöre Sie, denken Sie doch ernstlich nach über das, was Sie sagen. Woher wissen Sie denn, daß Sie die besagte Anwendung richtig machen und daß diese Anwendung, gehörig gemacht, zur Erklärung

der H. Schrift genügend ist und daß Sie damit die Erklärung der H. Schrift richtig begründen? Zumal da die Katholiken behaupten, was vollkommen wahr ist, daß nicht das gesamte Wort Gottes in den Schriften gegeben ist und daß somit die H. Schrift nicht durch die H. Schrift allein erklärt werden kann, vor allem nicht durch einen Menschen, ja nicht einmal durch die Kirche selbst, die allein Auslegerin der H. Schrift ist. Denn auch die apostolischen Überlieferungen müssen zu Rat gezogen werden, wie es durch die H. Schrift selbst und durch das Zeugnis der heiligen Väter bestätigt wird und wie es auch mit der richtigen Vernunft ebenso wie mit der Erfahrung im Einklang ist. Da also Ihr Princip grundfalsch ist und zum Verderben führt, wo wird da Ihre ganze Lehre bleiben, die sich auf diese falsche Grundlehre stützt und auf ihr erbaut ist?

Wenn Sie an den gekreuzigten Christus glauben, so erkennen Sie doch Ihre grundschlechte Ketzerei, bekehren Sie sich von der Verderblichkeit Ihrer Natur und versöhnen Sie sich mit der Kirche.

Ist denn die Art Ihrer Beweise eine andere, als alle Ketzer, die jemals aus der Kirche Gottes austraten, noch austreten oder jemals austreten werden, gebraucht haben, gebrauchen oder gebrauchen werden? Alle haben sie nämlich, gerade wie Sie auch, desselben Princip, nämlich allein der Schrift sich bedient, um ihre Dogmen zu ersinnen und zu stützen.

Es darf Sie auch nicht verblenden, daß vielleicht die Calvinisten, oder die sogenannten Reformierten, die Lutheraner, die Mennoniten, die Socinianer usw. Ihre Lehre nicht widerlegen können: denn alle diese Menschen sind ja, wie gesagt, gerade so unglücklich wie Sie und sitzen mit Ihnen im Schatten des Todes.

Wenn Sie aber nicht an Christus glauben, dann sind Sie unsäglich elend. Dennoch ist das Heilmittel leicht. Bekehren Sie sich von Ihren Sünden, indem Sie die verderbliche Anmaßung Ihres elenden und wahnwitzigen Raisonnements einsehen. Sie glauben nicht an Christus

und weshalb? Sie werden sagen: weil die Lehre und das Leben Christi nicht mit meinen Principien und die Lehre der Christen von Christus selbst nicht mit meiner Lehre übereinstimmt. Aber wiederum sage ich: wagen Sie es, sich mehr zu dünken als alle, die jemals im Staate und in der Kirche Gottes aufgestanden sind, Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, Lehrer, Bekenner und Jungfrauen, unzählige Heilige, ja in ihrer Blasphemie mehr als der Herr Jesus Christus selbst? Übertreffen Sie allein jene in der Lehre, in der Lebensführung, kurz in allen Stücken? Wollen Sie, ein elendes Menschlein, ein armseliger Erdenwurm, ja Asche, Würmerspeise, sich in unaussprechlicher Blasphemie vermessen, sich der fleischgewordenen unendlichen Weisheit des ewigen Vaters selbst voranzustellen? Wollen Sie allein sich für klüger und größer halten als alle, die je von Beginn der Welt an in Gottes Kirche gewesen sind und an den kommenden oder schon gekommenen Christus geglaubt haben oder noch glauben? Auf welchen Grund stützt sich diese Ihre vermessene, wahnwitzige, beklagenswerte und fluchwürdige Anmaßung?

Sie leugnen, daß Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, das Wort der ewigen Weisheit des Vaters, offenbar geworden im Fleische und für das Menschengeschlecht gelitten hat und gekreuzigt worden ist. Warum? Weil all das zu Ihren Principien nicht paßt. Aber abgesehen davon, daß schon bewiesen ist, daß Sie keine wahren Principien haben, sondern falsche, leichtfertige, widersinnige, sage ich jetzt noch mehr: auch wenn Sie auf wahre Principien sich gestützt hätten und alles darauf gebaut, so könnten Sie doch nicht alles erklären, was es auf der Welt gibt, was geschehen ist oder geschieht, und Sie dürften nicht kühnlich behaupten, alles, was mit Ihren Principien im Widerspruch scheine, wäre darum in Wirklichkeit unmöglich oder falsch. Wie zahlreiche, ja unzählige Dinge gibt es, die Sie, auch wenn es in natürlichen Dingen etwas Gewisses zu erkennen gibt, doch durchaus nicht erklären können; vielmehr

können Sie nicht einmal einen augenfälligen Widerspruch solcher Erscheinungen mit Ihren Erklärungen der übrigen, die Sie für so vollkommen sicher halten, beseitigen. Nichts werden Sie im Grunde mit Ihren Principien erklären können, was bei der Behexung und bei der Beschwörung durch gewisse Worte durch ihr bloßes Aussprechen oder durch das einfache Tragen derselben oder gewisser auf irgendeinen Stoff angebrachter Charaktere bewirkt wird und ebensowenig die staunenswerten Erscheinungen bei von Dämonen Besessenen, von dem allen ich selbst verschiedene Beispiele sah und von zahllosen derartigen die sichersten und einstimmigsten Zeugnisse von sehr vielen überaus glaubwürdigen Personen vernahm.

Wie können Sie über das Wesen aller Dinge urteilen, zugegeben, daß einige Ideen, die Sie im Sinne haben, mit dem Wesen jener Dinge, deren Ideen adäquat sind, übereinstimmen? Sie können ja niemals sicher sein, ob die Ideen aller geschaffenen Dinge im menschlichen Geiste naturgemäß sich vorfinden, oder ob viele, wenn nicht alle in ihm von den äußeren Objekten hervorgebracht werden können und tatsächlich hervorgebracht werden, aber auch durch Einwirkung guter und böser Geister und durch augenscheinliche göttliche Offenbarung. Wie werden Sie also imstande sein, ohne das Zeugnis anderer Menschen und die Erfahrung der Dinge zu Rat zu ziehen, ohne von der Unterwerfung Ihres Urteils unter die göttliche Allmacht zu reden, aus Ihren Principien genau die wirkliche Existenz oder Nichtexistenz, die Existenzmöglichkeit oder -unmöglichkeit beispielsweise der folgenden Dinge genau zu definieren und festzustellen (ob es nämlich solche in der Natur der Dinge gibt oder nicht gibt, geben kann oder nicht geben kann), als da sind die Wünschelrute zur Entdeckung von Metallen und unterirdischen Gewässern, der Stein der Weisen, den die Alchimisten suchen, die Kraft von Worten und Charakteren, die Erscheinung verschiedener sowohl guter als böser Geister und ihre Macht, ihr Wissen und Treiben, die Wie-

derherstellung von Pflanzen und Blumen in einer Glasflasche nach ihrer Verbrennung, die Sirenen, die Kobolde, die sich angeblich öfters in Bergwerken zeigen, die Antipathien und Sympathien zahlloser Dinge, die Undurchdringlichkeit des menschlichen Körpers usw.? Nichts von all dem Genannten werden Sie, mein Herr Philosoph, bestimmen können, auch wenn Sie durch einen tausendmal feineren und schärferen Geist ausgezeichnet wären, als Sie ihn besitzen. Und wenn Sie sich bloß Ihrem Verstand bei der Entscheidung dieser und ähnlicher Dinge anvertrauen, so denken Sie gewiß schon geradeso über jene Dinge, von denen Sie keine Kenntnis oder keine Erfahrung haben und die Ihnen deshalb für unmöglich gelten, die aber in Wirklichkeit nur als ungewiß erscheinen sollen, bis Sie durch das Zeugnis zahlreicher glaubwürdiger Zeugen überführt sind. So würde, stelle ich mir vor, Julius Caesar geurteilt haben, wenn ihm jemand gesagt hätte, man werde einmal ein Pulver zusammensetzen und in späteren Jahrhunderten allgemein verwenden, dessen Gewalt so wirksam sein werde, daß es Festungen, ganze Städte, ja Berge selbst in die Luft sprengt und irgendwo eingeschlossen plötzlich nach seiner Entzündung sich in wunderbarer Weise ausdehnt und alles, was seine Aktion behindert, zerschmettert. Das hätte nämlich Julius Caesar durchaus nicht geglaubt, sondern er hätte aus vollem Halse über diesen Menschen gelacht, der ihm etwas aufreden wollte, das seinem eigenen Urteil und seiner Erfahrung und der höchsten Kriegswissenschaft entgegengesetzt war.

Aber kehren wir auf unsren Weg zurück. Wenn Sie also das Vorgenannte nicht anerkennen und nicht beurteilen können, was werden Sie elender Mensch, aufgebläht von teuflischem Dünkel, frech über die furchtbaren Mysterien des Lebens und der Passion Christi urteilen, die selbst die katholischen Kirchenlehrer für unbegreiflich erklären? Was werden Sie ferner für einen Unsinn zutage fördern, wenn Sie läppisch und leer über die unzähligen Wunder und Zeichen schwätzen,

die nach Christus die Apostel und seine Jünger und dann einige tausend Heilige zum Zeugnis und zur Bestätigung der Wahrheit des katholischen Glaubens durch die allmächtige Kraft Gottes verrichtet haben, und die durch eben diese allmächtige Barmherzigkeit und Güte Gottes auch noch in unsren Tagen ohne Zahl auf dem ganzen Erdkreis geschehen? Und wenn Sie diese nicht in Abrede stellen können — und Sie werden es sicherlich durchaus nicht können —, was sträuben Sie sich da länger? Erklären Sie sich überwunden und bekehren Sie sich von Ihren Irrtümern und Sünden. Legen Sie Demut an und werden Sie ein neuer Mensch.

Aber kommen wir außerdem zu der Wahrheit der Tatsache, wie in Wirklichkeit die Grundlage der christlichen Religion ist. Wie können Sie es wagen, wenn Sie es recht erwägen, die Beweiskraft der Übereinstimmung so vieler Myriaden von Menschen zu bestreiten, von denen so viele Tausend Sie an Gelehrsamkeit, Bildung, wahrer und feiner Gediegenheit und Vollkommenheit des Lebens meilenweit übertroffen haben und übertreffen, die alle einmütig und einstimmig bekennen, daß Christus, der fleischgewordene Sohn des lebendigen Gottes, gelitten hat und gekreuzigt ist, gestorben für die Sünden der Menschheit, wiederauferstanden und umgewandelt, Herrscher im Himmel als Gott mit dem ewigen Vater in Einheit mit dem Heiligen Geiste, und das übrige, was dazu gehört; daß von demselben Herrn Jesus und in seinem Namen später von den Aposteln und den übrigen Heiligen durch göttliche Kraft und Allmacht unzählige Wunder, die die menschliche Fassungskraft nicht nur übersteigen, sondern auch dem gewöhnlichen Menschenverstand widerstreben, in der Kirche Gottes vollbracht worden sind (und wovon bis auf diesen Tag unzählige greifbare Merkmale weit und breit über den Erdkreis zerstreut als sichtbare Zeichen übriggeblieben sind) und noch jetzt geschehen? Dürfte ich dann nicht geradeso leugnen, daß die alten Römer jemals in der Welt gewesen sind und daß der Imperator Julius Caesar die republikanische Freiheit unter-

drückt und die römische Regierung in eine Monarchie umgewandelt hat? Ich würde mich einfach nicht um die vielen überall sich findenden Denkmäler kümmern, die von der Römermacht uns die Zeit überlassen hat, und entgegen dem Zeugnis jener Schriftsteller von größtem Gewicht, die je die Geschichte der römischen Republik und Monarchie geschrieben haben, worin sie insbesondere sehr viel über Julius Caesar berichten, und entgegen dem Urteil so vieler tausend Menschen, die entweder die erwähnten Denkmale selbst gesehen haben, oder ihnen (da ja ihre Existenz von Unzähligen bestätigt wird) in gleicher Weise wie der erwähnten Geschichtsschreibung Glauben geschenkt haben und noch schenken. Auf dieser Grundlage, nämlich weil ich in der vergangenen Nacht davon geträumt habe, könnte ich auch behaupten, die Denkmale, die von den Römern noch existieren, seien keine wirklichen Dinge, sondern bloße Täuschungen; ebenso sei auch das, was man von den Römern sagt, gleichwertig dem, was jene sogenannten Romane über die Amadis von Gallien und ähnliche Helden künden; dann, Julius Caesar sei entweder überhaupt nie auf der Welt gewesen, oder wenn er existiert, dann sei er ein Melancholiker gewesen, der nicht wirklich die Freiheit der Römer niedertrat und sich selbst auf den Thron kaiserlicher Majestät erhob, sondern der nur zu dem Glauben, er habe diese Großtaten vollbracht, durch seine eigne dumme Einbildung und die Überredung schmeichlerischer Freunde verführt war? Könnte ich dann nicht geradeso gut leugnen, daß das Chinesische Reich von den Tataren erobert worden, daß Konstantinopel der Sitz des Türkischen Reiches ist und Unzähliges der Art? Würde mich aber, wenn ich das leugnete, noch jemand meines Geistes für mächtig halten und mich von beklagenswertem Wahnsinn freisprechen? Eben weil all das sich auf die allgemeine Übereinstimmung so vieler tausend Menschen stützt und deshalb seine Gewißheit ganz augenscheinlich ist, weil es unmöglich ist, daß alle, die solches und sehr viel andres behaupten, sich selbst getäuscht haben

oder andere täuschen wollten in den vielen Jahrhunderten, ja in allen Jahrhunderten seit den ersten Jahren der Welt bis auf diesen Tag.

Bedenken Sie zweitens, daß die Kirche Gottes vom Anfang der Welt an bis auf diesen Tag in ununterbrochener Folge sich ausgebreitet hat und unbewegt und fest besteht, während alle anderen Religionen, heidnische und ketzerische, mindestens später entstanden, wenn nicht schon wieder untergegangen sind, und daß dasselbe von den monarchischen Reichen und den Meinungen aller Philosophen überhaupt gilt.

Bedenken Sie ferner drittens, daß die Kirche Gottes durch die Ankunft Christi im Fleische von dem Cultus des Alten zu dem des Neuen Testaments umgewandelt und von Christus selbst, dem Sohn des lebendigen Gottes begründet, dann von den Aposteln und deren Jüngern und Nachfolgern ausgebreitet worden ist, Leuten, die im Weltsinn ungelehrt waren und die doch alle Philosophen in Verwirrung brachten, obschon sie die christliche Lehre vortrugen, die dem gemeinen Menschenverstand widerstreitet und über alles menschliche Vernunftverfahren hinausgeht und es übersteigt, im Weltsinn von verachteten, gemeinen und niedrigen Leuten, denen die Macht der irdischen Könige und Fürsten nicht zur Seite stand, sondern die im Gegenteil von ihnen mit allen Drangsalen verfolgt wurden und die alle anderen Widrigkeiten der Welt erduldeten. Aber je mehr die großmächtigen römischen Kaiser ihr Werk zu hindern, ja zu unterdrücken trachteten, indem sie, wie sie nur konnten, den Christen allerart Martern antaten, um so mehr ist es emporgewachsen. Und auf diese Weise hat sich die Kirche Christi in kurzer Zeit über den ganzen Erdkreis ausgebreitet und schließlich haben sich der römische Kaiser selbst und die Könige und Fürsten Europas zum christlichen Glauben bekehrt und die kirchliche Hierarchie ist bis zu jener ungeheuren Macht emporgewachsen, wie man sie heute bewundern kann. Und das alles ist bewirkt worden durch Liebe, Sanftmut, Geduld, Gottvertrauen und die übrigen christ-

lichen Tugenden (nicht durch Waffengeklirr, die Gewalt zahlreicher Heere und die Verwüstung der Länder, wie die weltlichen Fürsten ihre Grenzen ausdehnen), und die Pforten der Hölle haben nichts gegen die Kirche ausrichten können, wie es Christus versprochen hat. Erwägen Sie hier auch die schreckliche, unsagbar harte Strafe, die die Juden bis zur tiefsten Stufe des Elends und der Not herabgedrückt hat, weil sie die Kreuzigung Christi veranlaßt haben. Durchlaufen Sie die Geschichte aller Zeiten, durchblättern Sie sie immer wieder, und Sie werden darin nirgends finden, daß sich etwas ähnliches in irgendeiner anderen Gesellschaft auch im Traum nur ereignet hat.

Bemerken Sie viertens, daß im Wesen der katholischen Kirche liegend und tatsächlich von ihr untrennbar gewisse Eigenschaften sind: das Alter, indem sie an die Stelle der jüdischen Religion trat, die bis dazumal die wahre war, ihren Ursprung von Christus her sechzehneinhalb Jahrhundert zählt und in ununterbrochener Folge die Reihe ihrer Hirten fortführt, wodurch es auch kommt, daß sie allein die heiligen und göttlichen Bücher rein und unverderbt zugleich mit der ebenso gewissen und unbefleckten Tradition des ungeschriebenen Gottesworts besitzt; die Unveränderlichkeit, vermöge deren ihre Lehre und der Dienst der Sakramente, so wie er von Christus und den Aposteln eingesetzt worden ist, unverletzt und, wie es sich ziemt, in seiner Kraft erhalten wird; die Unfehlbarkeit, vermöge deren sie alles auf den Glauben Bezügliche mit höchster Autorität, Sicherheit und Wahrheit bestimmt und entscheidet gemäß der von Christus zu diesem Zwecke verliehenen Macht und der Leitung des Heiligen Geistes, dessen Braut die Kirche ist; die Nicht-Reformierbarkeit, denn weil sie nicht verdorben und getäuscht werden, noch täuschen kann, braucht sie natürlich keine Reform; die Einheit, indem alle ihre Glieder dasselbe glauben, in Glaubensdingen dasselbe lehren, ein und denselben Altar und alle Sakramente gemeinsam haben, kurz alle dasselbe in wechselseitigem Gehorsam

erstreben; die Untrennbarkeit der Seelen von ihr, denn unter keinem Vorwand kann eine Seele von ihr sich trennen, ohne zugleich der ewigen Verdammnis anheimzufallen, wenn sie sich nicht vor dem Tode reuig mit ihr vereinigt hat, woraus hervorgeht, daß alle Ketzereien aus ihr herausgetreten sind, während sie selbst allezeit in sich beruhend und standhaft fest wie auf einen Fels gebaut bleibt; die ungeheure Verbreitung, mit der sie sich durch die ganze Welt und zwar offensichtlich ausbreitet, was von keiner anderen Gesellschaft, weder schismatischen, noch ketzerischen, noch heidnischen, auch von keiner politischen Regierung und keiner philosophischen Lehre gesagt werden kann, wie denn auch keine von den genannten Eigenschaften der katholischen Kirche irgendeiner anderen Gesellschaft zukommt oder zukommen kann; und endlich ihre Dauer bis zum Weltende, worüber ihr der Weg selbst, die Wahrheit und das Leben Sicherheit gibt und welche die Erfahrung all der genannten Eigenschaften, die ihr in gleicher Weise auch von Christus selbst durch den Heiligen Geist versprochen und gegeben worden sind, offenbar auch beweist.

Erwägen Sie fünftens, daß die wunderbare Ordnung, mit der ein so gewaltiger Körper wie die Kirche geleitet und verwaltet wird, ein offenkundiges Zeichen dafür ist, daß sie ganz besonders von Gottes Vorsehung abhängt und ihre Verwaltung vom Heiligen Geist in wunderbarer Weise versorgt, geschützt und geleitet wird, so wie die Harmonie, die in allen Dingen dieses Universums zu beobachten ist, die Allmacht, Weisheit und unendliche Vorsehung andeutet, die alles geschaffen hat und noch erhält. In keiner anderen Gesellschaft herrscht eine solche Ordnung, so schön, so streng und so ununterbrochen.

Bedenken Sie sechstens, daß unzählige Katholiken beiderlei Geschlechts, von denen heute noch viele leben (einige habe ich persönlich kennen gelernt), ein bewundernswertes und vollkommen heiliges Leben geführt und durch die allmächtige Kraft Gottes in der Anbetung

des Namens Jesu Christi viele Wunder getan haben, und daß noch heute täglich plötzliche Bekehrungen sehr vieler Menschen von einem ganz schlechten Leben zu einem besseren, wahrhaft christlichen und heiligen Leben erfolgen, daß alle Katholiken überhaupt, je heiliger und vollkommener, um so demütiger auch sind, sich selbst für unwürdiger halten und anderen das Lob eines heiligen Lebens abtreten; daß aber selbst die größten Sünder nichtsdestoweniger immer den schuldigen Respekt vor der Religion bewahren, ihre eigene Bosheit beichten, ihre eignen Laster und Unvollkommenheiten anklagen und von ihnen befreit und so gebessert werden möchten, so daß man wohl sagen kann, der vollkommenste Ketzer oder Philosoph, der je gelebt hat, verdient kaum unter die unvollkommensten Katholiken gestellt zu werden. Auch hieraus erhellt und folgt ganz augenscheinlich, daß die katholische Lehre von höchster Weisheit und von wunderbarer Tiefe ist, mit einem Wort, daß sie alle übrigen Lehren dieser Welt übertrifft. Sie macht die Menschen besser als die übrigen irgendeiner anderen Gemeinschaft, sie lehrt und zeigt ihnen den sicheren Weg zur Seelenruhe in diesem Leben und zum ewigen Seelenheil nach diesem.

Zum siebten achten Sie ernstlich auf das öffentliche Bekenntnis vieler in Halsstarrigkeit verhärteter Ketzer und bedeutender Philosophen, die, nachdem sie den katholischen Glauben angenommen, endlich gesehen und erkannt haben, daß sie vordem elend, blind, unwissend, ja dumm und wahnwitzig gewesen sind, solange sie vor Hochmut geschwollen und vom Wind der Anmaßung aufgeblasen sich fälschlich einredeten, sie wären an Vollkommenheit der Lehre, der Bildung und des Lebens über die anderen weit erhaben. Einige von diesen führten dann ein vollkommen heiliges Leben und hinterließen die Erinnerung unzähliger Wunder, andere haben froh und mit lautem Jubel das Martyrium auf sich genommen, und etliche, darunter der hl. Augustinus, sind die scharfsinnigsten, tiefsten, weisesten und

darum nützlichsten Kirchenlehrer, ja wahre Säulen der Kirche geworden.

Und achten Sie endlich zuletzt auf das höchst elende und unruhige Leben der Atheisten, obschon sie zuweilen gerne Seelenheiterkeit zur Schau tragen und den Anschein erwecken wollen, als verbrächten sie ihr Leben angenehm und mit dem vollsten inneren Seelenfrieden; vor allem aber blicken Sie auf ihren ganz unglücklichen und schrecklichen Tod, davon ich selbst manche Beispiele gesehen habe, sehr viele, ja unzählige aus dem Bericht anderer und aus der Geschichte ebenso gewiß weiß. Und lernen Sie aus ihrem Beispiel beizeiten klug zu werden.

Und so sehen Sie also, oder ich hoffe wenigstens, daß Sie es sehen, wie leichtfertig Sie sich Ihren Hirngespinnsten anvertrauen. (Wenn nämlich Christus wahrer Gott ist und zugleich Mensch, wie es ganz gewiß ist, dann sehen Sie, wohin Sie gekommen sind: wenn Sie verharren in Ihren abscheulichen Irrtümern und schweren Sünden, was bleibt Ihnen dann anderes zu erwarten als die ewige Verdammnis? Wie schrecklich das ist, mögen Sie selbst bedenken.) Sie sehen, wie wenig Sie Grund haben, die ganze Welt außer Ihren elenden Anbetern, zu verlachen, wie töricht es ist, daß Sie hochmütig und aufgebläht umherschreiten im Gedanken der Vorzüglichkeit Ihres Talentes und in der Bewunderung Ihrer ganz eitelen, ja falschen und ruchlosen Lehre; wie schmäählich Sie sich selbst elender machen als die Tiere selbst, indem Sie sich der Willensfreiheit berauben, bei der doch, wenn Sie sie wirklich nicht erführen und anerkennen, die Frage wäre, wie Sie sich selbst betrügen könnten mit dem Gedanken, Ihre Lehre sei des höchsten Lobes, ja der genauesten Nacheiferung würdig.

Wenn Sie nicht wollen (was fern von mir sei zu denken), daß Gott sich Ihrer erbarme oder Ihr Nächster, dann erbarmen Sie wenigstens sich selbst Ihres eigenen Elends, durch das Sie sich noch elender, als Sie jetzt sind, oder weniger elend, als Sie sein werden, wenn Sie so fortfahren, zu machen bestrebt sind.

Kommen Sie zu Verstand, Sie Philosoph, erkennen

Sie Ihre weise Torheit und Ihre wahnwitzige Weisheit. Werden Sie aus einem Hochmütigen ein Demütiger und Sie werden geheilt werden. Beten Sie Christus an in der allerheiligsten Dreieinigkeit, daß er gnädig sich Ihres Elends erbarme und Sie aufnehme. Lesen Sie die heiligen Väter und die Lehrer der Kirche und sie werden Sie lehren, was Sie zu tun haben, um nicht verloren zu gehen, sondern das ewige Leben zu haben. Beraten Sie sich mit Katholiken, die in ihrem Glauben wohl unterrichtet sind und ein gutes Leben führen, und sie werden Ihnen vieles sagen, was Sie niemals gewußt haben und über das Sie staunen werden.

Was mich betrifft, so habe ich Ihnen diesen Brief in ächt christlicher Absicht geschrieben, zunächst um Ihnen die Liebe zu zeigen, die ich Ihnen, obschon Sie Heide sind, entgegenbringe, und dann um Sie zu bitten, Sie möchten nicht fortfahren, auch andere ins Verderben zu ziehen.

Ich will darum also schließen: Gott will Ihre Seele der ewigen Verdammnis entreißen, wenn Sie nur wollen. Zaudern Sie nicht, Gott zu gehorchen, der Sie so oft durch andere gerufen hat und der Sie nun wiederum, vielleicht zum letzten Male, durch mich ruft, der ich durch seine unsagbare Barmherzigkeit seiner Gnade teilhaftig geworden bin und sie Ihnen auch von ganzem Herzen wünsche. Weisen Sie sie nicht von sich: denn wenn Sie jetzt nicht auf den Ruf des Herrn hören, wird des Herrn Zorn gegen Sie entbrennen und es ist Gefahr, daß Sie von seiner unendlichen Barmherzigkeit verlassen und zu einem unglücklichen Opfer der in ihrem Zorne alles verzehrenden göttlichen Gerechtigkeit werden. Gott der Allmächtige möge es verhüten zur Verherrlichung seines Namens und zum Heile Ihrer Seele und zum heilsamen und nachahmenswerten Beispiele für Ihre unglückseligen Anbeter, durch unsren Herrn und Heiland Jesus Christus, der mit dem ewigen Vater lebt und regiert in Gemeinschaft mit dem Heiligen Geiste, Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Florenz, am 11. September 1675.

68. Brief:

An den wohledlen und gelehrten Herrn
Heinrich Oldenburg.

B. d. S.

Antwort auf Brief 62.

Wohledler und hochgeehrter Herr!

Gerade zu der Zeit, als ich Ihren Brief vom 22. Juli erhielt, bin ich nach Amsterdam gereist in der Absicht, das Buch, von dem ich Ihnen geschrieben hatte, dem Druck zu übergeben. Während ich damit beschäftigt war, wurde überall das Gerücht ausgesprengt, es sei ein Buch von mir über Gott unter der Presse, in dem ich zu beweisen suche, daß es keinen Gott gebe, ein Gerücht, das auch bei vielen Leuten Eingang fand. Daraus nahmen einige Theologen (vielleicht die Urheber dieses Gerüchts) Gelegenheit, mich beim Prinzen und bei den Behörden zu verklagen; außerdem hörten dumme Cartesianer, die in dem Verdacht standen, mir günstig gesinnt zu sein, um diesen Verdacht von sich abzuwenden, nicht auf, meine Meinungen und Schriften überall zu beschimpfen, und noch jetzt hören sie damit nicht auf. Als ich das von einigen glaubwürdigen Leuten erfahren hatte, die mir zugleich versicherten, daß die Theologen mir überall nachstellen, da entschloß ich mich, die vorbereitete Ausgabe einstweilen zu verschieben, bis ich sehen würde, wie die Sache ausginge, und nahm mir vor, Ihnen alsdann meinen Entschluß mitzuteilen. Die Sache scheint aber von Tag zu Tag eine schlimmere Wendung zu nehmen, und ich bin im Ungewissen, was ich dabei tun soll.

Inzwischen wollte ich aber meine Antwort auf Ihren Brief nicht länger aufschieben. Zunächst danke ich Ihnen sehr für Ihre freundliche Ermahnung, doch hätte ich gerne eine nähere Erklärung darüber, damit ich weiß, welche Lehren Ihrer Ansicht nach die Übung

der religiösen Tugend zu gefährden scheinen. Denn was mir mit der Vernunft in Übereinstimmung scheint, das, glaube ich, ist auch für die Tugend von größtem Nutzen. Dann hätte ich gern, wenn es Ihnen nicht zuviel Mühe ist, daß Sie mir die Stellen im Theologisch-politischen Traktat angeben, die bei den Gelehrten Zweifel erweckt haben. Ich möchte nämlich den Traktat mit einigen Anmerkungen erläutern und womöglich die herrschenden Vorurteile gegen ihn beseitigen. Leben Sie wohl!

69. Brief:

An den sehr gelehrten Herrn
Lambertus van Velthuysen.

B. d. S.

Vortrefflicher und hochgeehrter Herr!

Es wundert mich, daß unser Nieuwstad gesagt hat, ich trüge mich mit dem Gedanken einer Widerlegung der Schriften, die seit einiger Zeit herausgekommen sind und dabei hätte ich mir auch die Widerlegung Ihres Aufsatzes vorgenommen; denn ich weiß, daß ich niemals die Absicht gehabt habe, einen meiner Gegner zu widerlegen; so unwürdig einer Entgegnung sind sie mir alle erschienen. Ich erinnere mich, Herrn Nieuwstad nur gesagt zu haben, daß ich mir vorgenommen hätte, einige minder deutliche Stellen des genannten Traktats durch Anmerkungen zu erläutern und diesen Ihren Aufsatz zugleich mit meiner Entgegnung beizufügen, wenn es mit Ihrer gütigen Erlaubnis geschehen könnte. Ich habe Herrn Nieuwstad gebeten, Sie darum zu ersuchen, und dabei bemerkt, falls Sie etwa uns die Erlaubnis nicht geben wollten, weil in meiner Entgegnung zu scharfe Ausdrücke vorkommen, so sollten Sie die volle Freiheit haben, solche zu ändern oder zu tilgen. Ich zürne indessen Herrn Nieuwstad nicht, nur wollte

ich Ihnen die Sache so, wie sie ist, mitteilen, um Ihnen, wenn ich die erbetene Erlaubnis nicht haben kann, doch wenigstens zu zeigen, daß ich Ihren Aufsatz durchaus nicht gegen Ihren Willen habe veröffentlichen wollen. Und obwohl ich glaube, daß es sehr wohl ohne Gefahr für Ihren guten Namen geschehen kann, wenn nur Ihr Name nicht beigefügt wird, so werde ich dennoch nichts tun, wenn Sie mir nicht die Ermächtigung zur Veröffentlichung geben.

Sie würden mir aber, offen gestanden, einen noch viel größeren Dienst erweisen, wenn Sie die Argumente, mit denen Sie meinen Traktat bekämpfen zu können glauben, schriftlich niederlegen und sie Ihrem Aufsatz beifügen wollten. Ich bitte Sie sehr darum. Es gibt ja niemanden, dessen Argumente ich lieber prüfte, denn ich weiß, daß bloß die Liebe zur Wahrheit Sie beseelt und ich kenne die vollkommene Reinheit Ihrer Gesinnung. Darum bitte ich Sie von neuem, mögen Sie sich diese Mühe nicht verdrießen lassen, und glauben Sie, daß ich bin

Ihr sehr ergebener

B. de Spinoza.

70. Brief:

An den höchst vortrefflichen u. scharfsinnigen
Philosophen

B. d. S.

G. H. Schuller, Med. Dr.

Hochgelahrter und höchst vortrefflicher Herr,
sehr verehrter Gönner!

Ich hoffe, daß Ihnen mein letzter Brief zugleich mit dem Antimon-Verfahren richtig zugekommen ist und zugleich, daß Sie sich inzwischen wohlbefinden, wie auch ich mich wohlbefinde. Übrigens habe ich

während eines Vierteljahrs nichts Briefliches von unserem Tschirnhaus gehabt und habe mich schon trüben Vermutungen hingegeben, die Reise von England nach Frankreich möchte für ihn unglücklich ausgegangen sein. Nachdem ich nun zu meiner Freude Nachricht von ihm erhalten, gebe ich Ihnen seiner Bitte entsprechend davon Mitteilung und zeige Ihnen mit den ergebensten Grüßen an, daß er wohlbehalten in Paris angekommen ist, daß er dort Herrn Huygens getroffen, wie wir ihm empfohlen, und sich deshalb in jeder Beziehung dessen Sinnesart angepaßt hat, so daß er von diesem hochgeschätzt wird. Er hatte erwähnt, daß Sie ihm den Verkehr mit ihm (Huygens) empfohlen und daß Sie von seiner Person sehr viel halten, und das hat ihn sehr angenehm berührt und er hat erwidert, daß er geradeso Ihre Person hoch schätze und daß er bereits kürzlich den Theol.-pol. Trakt. von Ihnen erhalten habe, der dort von sehr vielen geschätzt wird. Er wird häufig gefragt, ob nicht noch andere Schriften desselben Autors erschienen seien, worauf Herr Tschirnhaus geantwortet hat, ihm seien keine außer den Beweisen zu dem 1. und 2. Teil der Princ. Descartes' bekannt. Im übrigen hat er nichts außer dem Gesagten über Sie berichtet, wovon er hofft, daß es Ihnen nicht unangenehm sein werde.

Neulich hat Huygens unsren Tschirnhaus zu sich eingeladen und ihm eröffnet, Herr Colbert suche jemanden, um seinen Sohn in der Mathematik zu unterrichten; wenn ihm eine solche Stelle zusage, würde er sie ihm verschaffen, worauf sich unser Tschirnhaus etwas Bedenkzeit erbat und schließlich sich bereit erklärte. Huygens kam dann mit der Antwort zurück, Herrn Colbert habe der Vorschlag sehr gut gefallen, zumal da er bei seiner Unkenntnis des Französischen mit dem Sohne Latein wird sprechen müssen.

Auf den ganz kürzlich erhobenen Einwand erwidert er, die wenigen Worte, die ich in Ihrem Auftrage geschrieben hatte, hätten ihm den Sinn tiefer dargelegt und er habe die gleichen Gedanken schon gehegt (da

sie ja hauptsächlich auf diese zwei Arten eine Erklärung zuließen); daß er sich aber für die neulich in dem Einwand enthaltene entschieden, dazu hätten ihn folgende zwei Gründe bestimmt. Erstens weil sich sonst Lehrs. 5 und 7, Buch 2, zu widersprechen schienen. Im ersteren wird behauptet, die Objekte der Ideen (ideata) seien die bewirkenden Ursachen der Ideen, was doch durch den Beweis des späteren anscheinend widerlegt wird wegen des citirtem Axioms 4, T. I. Oder aber (was mir wahrscheinlicher ist) ich mache die Anwendung dieses Axioms nicht richtig nach der Absicht des Autors, was ich sehr gerne von ihm selbst, wenn es seine Geschäfte erlauben, erfahren würde. Der zweite Grund, aus dem ich die angegebene Erklärung nicht annahm, war der, daß man auf diese Weise annehmen würde, das Attribut des Denkens erstrecke sich viel weiter als die übrigen Attribute; da aber jedes von den Attributen das Wesen Gottes ausmacht, sehe ich nun nicht ein, auf welche Weise das nicht mit dem in Widerstreit sein soll. Das möchte ich nur noch außerdem sagen, wenn ich die andren Geister nach dem meinigen beurteilen darf, daß die Lehrsätze 7 und 8, Buch 2 sehr schwer zu verstehen sind, und zwar aus keinem andren Grunde, als weil es dem Autor gefiel (da ich nicht daran zweifle, daß sie ihm selbst so klar erschienen), die ihnen beigegebenen Beweise so kurz und ohne wortreichere Erklärung zu halten.

Er berichtet außerdem, er habe in Paris einen Mann von ausgezeichneter Gelehrsamkeit getroffen, in den verschiedenen Wissenschaften versiert und auch von den gewöhnlichen Vorurteilen der Theologie frei, mit Namen Leibniz, mit dem er in vertrauten Verkehr getreten ist, da es sich gefügt hat, daß dieser gradeso wie er daran arbeitet, die Vervollkommnung des Verstandes weiterzubilden, ja daß er nichts höher achtet und für nützlicher hält als eben dieses. Was die Moral betrifft, so sei er vollkommen ausgebildet, wie er denn ohne jeden Drang der Affekte bloß nach dem Gebot der Vernunft redet. In der Physik und zumal in den meta-

physischen Studien über Gott und die Seele, fährt er fort, sei er sehr bewandert. So kommt er zum Schluß, er sei durchaus würdig, daß ihm Ihre Schriften, nach Ihrer Einwilligung, mitgeteilt würden, da er glaubt, daß dem Autor daraus großer Nutzen erwachse, wie er ausführlich darzulegen verspricht, wenn es Ihnen gefällt. Andernfalls dürfen Sie keine Besorgnis haben, daß er sie nicht seinem Versprechen gemäß gewissenhaft geheimhalten wird, wie er auch nicht das geringste davon erwähnt hat. Eben dieser Leibniz schätzt den Theol. pol. Trakt. hoch und hat Ihnen über diesen Gegenstand, wenn Sie sich erinnern, einmal einen Brief geschrieben.

Ich soll Sie deshalb fragen, ob Sie, wenn keine tieferen Gründe dagegen vorliegen, es in Ihrer hochsinnigen Freundlichkeit verstatten möchten. Ich möchte Sie aber bitten, mir, wenn es sein kann, Ihren Entschluß sobald als möglich mitzuteilen, da ich nach Empfang Ihrer Antwort unserem Tschirnhaus werde antworten können, was ich sehr gerne noch Dienstag abend thäte, falls nicht ernstere Hinderungsgründe bei Ihnen eine Verzögerung verursachen.

Herr Bresser, aus Kleve zurückgekehrt, hat eine große Menge Bieres aus seiner Heimat hierher gesandt. Ich habe ihn bedeutet, Ihnen ein halbes Faß zukommen zu lassen, was er mir mit den freundlichsten Grüßen zu tun versprochen hat.

Verzeihen Sie mir schließlich, bitte, die Unbeholfenheit meines Stiles und die Eile meiner Feder, und gebieten Sie über mich, wenn ich Ihnen von Diensten sein kann, damit ich eine wirkliche Gelegenheit erhalte zu zeigen, daß ich bin,

vortrefflicher Herr,

Ihr bereitwilligster Diener

G. H. Schuller.

Amsterd., am 14. November 1675.

71. Brief:

An den hochgeehrten Herrn

B. d. S.

Heinrich Oldenburg.

Wie ich aus Ihrem letzten Briefe sehe, ist die Ausgabe des von Ihnen zur Veröffentlichung bestimmten Buches in Gefahr. Ihre Absicht, von der Sie mir Kenntnis geben, im Theologisch-politischen Traktat zu erläutern und zu mildern, was den Lesern anstößig sein kann, kann ich nur billigen. Darunter rechne ich in erster Linie alles, was dort in doppelsinniger Weise von Gott und der Natur gesagt ist, welche beide von Ihnen nach der Meinung der Mehrzahl miteinander vermengt werden. Ferner will es vielen Leuten scheinen, als ob Sie die Autorität und den Wert der Wunder aufheben, auf die allein doch nach der Überzeugung fast aller Christen die Gewißheit der göttlichen Offenbarung sich gründen läßt. Auch sagt man obendrein, daß Sie Ihre Meinung über Jesus Christus, den Erlöser der Welt und den alleinigen Mittler der Menschen, über seine Fleischwerdung und seine Genugtuung verheimlichen, und man fordert, daß Sie über diese drei Stücke Ihren Sinn ganz offensichtlich darlegen. Wenn Sie das tun und darin die Christen von Herz und Geist befriedigen, so dürfte es für Ihre Sache gut sein.

Ich wollte Sie das nur in der Kürze wissen lassen, indem ich Ihr ergebenster verbleibe. Leben Sie wohl.

Am 15. November 1675.

Nachschrift. Lassen Sie mich, bitte, bald wissen, ob Ihnen diese Zeilen richtig zugekommen sind.

72. Brief:

An G. H. Schuller

B. d. S.

Antwort auf Brief 70.

Sehr erfahrener Herr und verehrlicher Freund!

Es war mir sehr angenehm, aus Ihrem heute eingetroffenen Briefe zu entnehmen, daß Sie sich wohl befinden und daß unser Tschirnhaus glücklich seine Reise nach Frankreich beendigt hat. In seinen Gesprächen mit Herrn Huyghens über mich hat er sich, meines Erachtens, wirklich klug benommen, und außerdem freue ich mich sehr, daß er eine so günstige Gelegenheit gefunden hat, um den Zweck, den er sich vorgesetzt, zu erreichen.

Was er aber in Axiom 4, Teil 1 gefunden haben soll, das im Gegensatz zu Lehrs. 5, Teil 2 zu stehen scheine, kann ich nicht einsehen. Denn in diesem Lehrs. wird behauptet, daß die Wesenheiten jeder Idee Gott zur Ursache haben, sofern er als denkendes Ding betrachtet wird, in jenem Axiom aber wird behauptet, daß die Erkenntnis oder Idee der Wirkung abhängt von der Erkenntnis oder Idee der Ursache. Ich kann aber offen gestanden den Sinn Ihres Briefes in diesem Punkte nicht ganz erfassen und glaube, daß entweder in Ihrem Brief oder in seinem Original durch die Eile des Schreibens ein Irrtum vorliegt. Denn Sie schreiben, in Lehrs. 5 werde behauptet, die Gegenstände [ideata] seien die bewirkende Ursache der Ideen, während doch eben dieses in dem gedachten Lehrsatz ausdrücklich verneint wird. Daraus ist nun, wie ich glaube, die ganze Verwirrung entstanden, und es wäre darum gegenwärtig vergebene Mühe, wollte ich versuchen, ausführlicher über diesen Gegenstand zu schreiben. Ich warte besser, bis Sie mir Ihre Meinung klarer dargelegt und bis ich weiß, ob das Original ganz fehlerfrei ist.

Lijbniz, von dem er schreibt, ist mir, wie ich glaube,

durch Briefe bekannt; doch aus welchem Grunde er, der Ratsherr in Frankfurt war, nach Frankreich gereist ist, weiß ich nicht. Soweit ich nach seinen Briefen urteilen konnte, erschien er mir als ein Mann von freiem Geiste und in jeder Wissenschaft erfahren. Dennoch halte ich es nicht für geraten, ihm so rasch meine Schriften anzuvertrauen. Ich möchte erst wissen, was er in Frankreich vorhat, und auch erst das Urteil unseres Tschirnh. hören, nachdem er länger mit ihm verkehrt hat und seinen Charakter genauer kennen gelernt. Grüßen Sie übrigens unseren Freund in meinem Namen aufs Angeständigste, und wenn ich ihm in irgend etwas zu Diensten sein kann, so soll er mir nur auftragen, was er will, und er wird mich zu jedem Dienst bereit finden. Unserem verehrlichen Freunde Herrn Bresser wünsche ich zur Ankunft oder Rückkunft Glück; für das versprochene Bier danke ich ihm sehr und werde ihm auch in jeder Art meine Erkenntlichkeit beweisen. Den Versuch Ihres Verwandten endlich habe ich noch nicht zu prüfen unternommen und glaube auch nicht, daß ich mich dazu werde bringen können. Denn je mehr ich die Sache selbst überdenke, desto mehr werde ich davon überzeugt, daß Sie kein Gold hergestellt, sondern nur das wenige im Antimon enthaltene Gold abgeschieden haben. Darüber aber ein andermal ausführlicher; eben hindert mich der Mangel an Zeit daran. Wenn ich Ihnen inzwischen in irgendeiner Beziehung helfen kann, so bin ich bereit und Sie werden mich immer finden,

vortrefflichster Herr,

als Ihren ergebensten Freund und bereitwilligster Diener

B. despinoza.

's Gravenhage, am 18. November 1675.

Herrn
Herrn G. H. Schuller
Doctor der Medicin wohnend
im Kortsteeg im gestofeerde hoet

Port

zu

Amsterdam.

18*

73. Brief:

An den wohledlen und gelehrten Herrn
Heinrich Oldenburg.
B. d. S.

Antwort auf Brief 71.

Wohledler Herr!

Ihren sehr kurzen Brief vom 15. November habe ich am jüngst vergangenen Samstag erhalten. Sie zeigen mir darin nur an, was im Theologisch-politischen Traktat den Lesern Anstoß gegeben hat, während ich doch daraus zu erfahren hoffte, welches die Meinungen sind, von denen Sie früher gesprochen, die die Übung der religiösen Tugend zu gefährden scheinen. Um aber über die drei von Ihnen angeführten Stücke offen meine Ansicht Ihnen mitzuteilen, will ich folgendes sagen.

Was das erste angeht, so habe ich über Gott und Natur eine ganz andere Meinung, als jene, die von den modernen Christen gewöhnlich vertreten wird. Ich fasse nämlich Gott als die immanente und nicht als die äußere Ursache aller Dinge. Ich behaupte eben, daß alles in Gott lebt und webt, geradeso wie Paulus und vielleicht auch alle antiken Philosophen, wenn auch in anderer Weise, und ich darf wohl auch sagen, wie alle alten Hebräer, soweit man aus manchen freilich vielfach verfälschten Traditionen schließen darf. Wenn es aber Leute gibt, die meinen, der Theologisch-politische Traktat gehe davon aus, daß Gott und die Natur (worunter sie eine Masse oder eine körperliche Materie verstehen) eines und dasselbe seien, so sind sie ganz und gar im Irrtum.

Was ferner die Wunder angeht, so bin ich im Gegenteil überzeugt davon, daß die Gewißheit der göttlichen Offenbarung bloß auf der Weisheit ihrer Lehre, aber nicht auf Wundern, d. h. auf der Unwissenheit beruhen kann, wie ich es ausführlich genug im 6. Kapitel von den Wundern dargetan habe. Ich habe dem hier bloß noch hinzuzufügen, daß der Hauptunterschied,

den ich zwischen Religion und Aberglauben mache, darin besteht, daß dieser auf die Unwissenheit, jene aber auf die Weisheit sich gründet. Darin sehe ich auch den Grund, warum sich die Christen nicht durch Glauben und Liebe und die übrigen Früchte des Heiligen Geistes, sondern allein durch ihre Meinungen von den andern unterscheiden, weil sie eben wie alle allein auf Wunder, d. h. auf die Unwissenheit sich stützen, die doch der Quell alles Schlechten ist, und weil sie damit ihren Glauben, ihren wahren Glauben in Aberglauben verkehren. Ob jemals die Könige zugeben werden, daß man gegen dieses Übel das richtige Heilmittel anwendet, bezweifle ich sehr.

Um endlich über das dritte Stück meiner Meinung klareren Ausdruck zu geben, sage ich, daß es zum Heile nicht schlechthin notwendig ist, Christus nach dem Fleische zu erkennen, daß es aber etwas ganz anderes ist mit jenem ewigen Sohn Gottes, d. h. mit Gottes ewiger Weisheit, die sich in allen Dingen und am meisten im menschlichen Geiste und von allem am meisten in Christo Jesu kundgetan hat. Denn ohne diese Weisheit kann niemand in den Stand der Seligkeit kommen, denn sie allein lehrt, was wahr und was falsch, was gut und was böse ist. Und weil diese Weisheit wie gesagt sich durch Jesum Christum am meisten kundgetan hat, so haben seine Jünger sie verkündigt, wie sie ihnen von ihm offenbart worden ist, und gezeigt, daß sie sich des Geistes Christi mehr als die anderen rühmen konnten. Wenn übrigens einige Kirchen des weiteren behaupten, Gott habe menschliche Natur angenommen, so habe ich ausdrücklich bemerkt, daß ich nicht weiß, was sie damit sagen. Ja, offen gestanden, scheint mir, was sie sagen, gerade so unsinnig, als wenn mir jemand sagen wollte, der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen.

Ich glaube, das genügt, um deutlich zu machen, was ich über jene drei Stücke denke. Ob das freilich den Beifall der Ihnen bekannten Christen finden wird, das werden Sie besser beurteilen können. Leben Sie wohl!

74. Brief:

An den hochgeehrten und hochgelahrten
Herrn

B. d. S.

Heinrich Oldenburg.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Da Sie mir anscheinend zu große Knappheit zum Vorwurf machen, so will ich diesmal meine Schuld durch zu große Ausführlichkeit sühnen. Sie hatten, wie ich sehe, eine Aufzählung derjenigen Ansichten in Ihrer Schrift erwartet, die nach der Meinung Ihrer Leser die Übung der religiösen Tugend gefährden. Ich will Ihnen sagen, was eigentlich den Lesern in erster Linie anstößig gewesen ist. Es scheint, daß Sie an einer Schicksalsnotwendigkeit aller Dinge und Handlungen festhalten; nun aber meint man, sobald das zugegeben und angenommen wäre, würde der Nerv aller Gesetze, aller Tugend und Religion durchschnitten und alle Belohnungen und Strafen wären gegenstandslos. Alles was zwingt oder Notwendigkeit in sich trägt, glaubt man, entschuldige und darum wäre nach jener Meinung niemand vor Gottes Angesicht unentschuldigbar. Wenn wir durch das Geschick getrieben werden und alles von einer harten Hand gelenkt seinen bestimmten und unausweichlichen Weg geht, so begreift man eben nicht, wo da noch Raum für Schuld und für Strafe wäre. Welchen Keil man für diesen Knoten verwenden kann, ist sehr schwer zu sagen. Welches Mittel Sie uns dazu leihen können, würde ich sehr gerne wissen und vernehmen.

Was die Meinung betrifft, die Sie so freundlich waren, mir über die drei von mir erwähnten Stücke zu eröffnen, so ist noch folgendes zu untersuchen. Erstens, in welchem Sinne Sie Wunder und Unwissenheit für synonym und gleichbedeutend halten, wie Sie doch in Ihrem letzten Brief zu meinen scheinen; übersteigt doch offenbar die Auferweckung des Lazarus von den

Toten und die Auferstehung Jesu Christi vom Tode die ganze Macht der geschaffenen Natur und ist allein der göttlichen Macht zuzuschreiben, wie denn ein Beweis von verschuldeter Unwissenheit noch nicht in etwas gefunden werden kann, das den begrenzten, in gewisse Schranken eingeschlossenen Verstand notwendig übersteigt. Oder meinen Sie, daß es dem geschaffenen Geiste und der Wissenschaft nicht zusteht, dem unerschaffenen Geiste und der höchsten Gottheit solche Wissenschaft und Macht zuzuerkennen, daß sie Dinge durchdringen und leisten kann, deren Ursache und Weise von uns Menschlein nicht wiedergegeben und erklärt werden kann? Wir sind Menschen und dürfen doch nicht Menschliches uns fremd erachten.

Ferner dürfte ich Sie fragen, da Sie doch zugeben, es nicht verstehen zu können, daß Gott in Wirklichkeit menschliche Natur angenommen hat, wie verstehen Sie dann jene Stellen in unserem Evangelium und im Hebräerbrief, von denen die erstere versichert, das Wort sei Fleisch geworden, und die letztere, der Sohn Gottes habe nicht die Natur der Engel, sondern des Samens Abrahams angenommen. Ich sollte meinen, daß der Zusammenhang des ganzen Evangeliums darauf hinausgeht, daß der eingeborene Sohn Gottes, der *λόγος* (der sowohl Gott als bei Gott war) sich in menschlicher Natur gezeigt und durch sein Leiden und Sterben für uns Sünder das *ἀντίλυτρον*, den Preis der Erlösung, gezahlt hat. Was davon und von dergleichen zu sagen ist, damit dem Evangelium und der christlichen Religion, der Sie doch, wie ich glaube, zugetan sind, ihre Wahrheit erhalten bleibe, das möchte ich gerne von Ihnen erfahren.

Ich hatte vor, Ihnen noch mehr zu schreiben, werde aber durch den Besuch von Freunden unterbrochen, denen gegenüber ich die Pflichten der Höflichkeit wohl nicht vernachlässigen darf. Aber auch das, was ich in diesem Briefe zusammengetragen habe, dürfte genug sein und Ihnen vielleicht beim Philosophieren schon Überdruß erweckt haben. Leben Sie darum wohl und

seien Sie versichert, daß ich allezeit ein Verehrer Ihrer Gelehrsamkeit und Ihres Wissens bin.

London, am 16. Dezember 1675.

75. Brief:

An den wohledlen und hochgelahrten Herrn
Heinrich Oldenburg.

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Wohledler Herr!

Endlich sehe ich, was es eigentlich war, von dem Sie verlangen, daß ich es nicht veröffentlichen solle. Aber da dies gerade die hauptsächliche Grundlage von alledem ist, was meine zur Veröffentlichung bestimmte Abhandlung enthält, so will ich Ihnen hier kurz erklären, in welchem Sinne ich die schicksalsbestimmte Notwendigkeit von allen Dingen und Handlungen fasse.

Ich unterwerfe nämlich die Gottheit in keiner Weise dem Schicksal, sondern meine, daß alles in derselben Weise mit unvermeidlicher Notwendigkeit aus Gottes Natur folgt, wie man allgemein meint, daß es aus der Natur der Gottheit selbst folge, daß Gott sich selbst begreift; es wird doch niemand in Abrede stellen, daß dies aus der göttlichen Natur notwendig folgt, und doch meint niemand, Gott begreife sich, durch ein Schicksal dazu gezwungen, sondern vielmehr vollkommen frei, wengleich notwendig.

Diese unvermeidliche Notwendigkeit der Dinge hebt sodann weder göttliches noch menschliches Recht auf. Denn die Lehren der Moral selbst, mögen sie nun die Form des Gesetzes oder Rechtes von Gott selbst erhalten oder nicht, sind dennoch göttlich und heilsam, und ob wir das Gute, das aus der Tugend und

der Liebe Gottes folgt, von Gott als von einem Richter empfangen oder ob es aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur hervorgeht, so wird es uns deshalb nicht mehr oder minder wünschenswert sein, ebenso wie andererseits das Unglück, das aus unsren schlechten Handlungen und Leidenschaften folgt, deshalb nicht weniger furchtbar ist, weil es notwendig aus ihnen folgt, und schließlich, ob wir das, was wir tun, notwendig oder zufällig tun, so werden wir doch von der Hoffnung und der Furcht geleitet.

Ferner sind die Menschen vor Gott nur aus dem Grunde unentschuldigbar, weil sie eben in Gottes Macht sind, wie der Ton in der Macht des Töpfers, der aus derselben Masse Gefäße bildet, das eine zur Ehre, das andre zur Unehre. Wenn Sie nur etwas dies wenige im Auge behalten wollen, bin ich sicher, daß Sie leicht auf alle Argumente, die man dieser Meinung entgegenzuhalten pflegt, antworten können, wie es schon vielen mir gegenüber ergangen ist.

Wunder und Unwissenheit habe ich für gleichbedeutend genommen, weil diejenigen, die die Existenz Gottes und die Religion auf Wunder zu stützen versuchen, eine dunkle Sache durch eine andre noch dunklere, die sie gar nicht kennen, dartun wollen, womit sie eine neue Art der Argumentation einführen, nämlich das Zurückgehen nicht aufs Unmögliche, wie sie sagen, sondern auf die Unwissenheit. Übrigens habe ich meine Ansicht über die Wunder wohl zur Genüge im Theologisch-politischen Traktate auseinandergesetzt. Nur eines will ich noch hinzufügen: wenn Sie im Auge behalten, daß Christus nicht dem Rate, auch nicht dem Pilatus oder irgend-einem von den Ungläubigen erschienen ist, sondern allein den Heiligen, daß Gott weder Rechte noch Linke hat und daß er seinem Wesen nach nicht an einem Orte, sondern allenthalben ist, daß die Materie allenthalben die gleiche ist, daß Gott sich nicht außerhalb der Welt in einem erdichteten imaginären Raume kundtut, und daß endlich das Gefüge des menschlichen Körpers bloß durch den Luftdruck in seinem gehörigen Umfang zusammengehalten wird, so

werden Sie leicht einsehen, daß diese Erscheinung Christi nicht unähnlich jener war, in der Gott dem Abraham erschien als dieser drei Männer sah, die er bei sich zur Mahlzeit einlud. Sie werden dagegen sagen, die Apostel hätten doch alle wirklich geglaubt, daß Christus vom Tode auferstanden und in der Tat zum Himmel aufgefahren sei. Das leugne ich auch nicht. Denn Abraham selbst hat gleichfalls geglaubt, daß Gott bei ihm gegessen habe, und alle Israeliten haben geglaubt, Gott sei von Feuer umgeben vom Himmel auf den Berg Sinai herabgestiegen und habe unmittelbar zu ihnen geredet, obgleich doch alles dieses und anderes derart nur Erscheinungen oder Offenbarungen waren, angepaßt der Fassungskraft und der Anschauungsweise dieser Leute, durch die Gott ihnen seinen Sinn offenbaren wollte. Ich komme also zum Schluß, daß Christi Auferstehung von den Toten in der Tat eine geistige war und nur den Gläubigen ihrer Fassungskraft entsprechend offenbart worden ist: daß nämlich Christus mit der Ewigkeit begabt worden und von den Toten auferstanden ist (die Toten verstehe ich dabei in dem Sinne, in dem Christus gesagt hat: „Lasset die Toten ihre Toten begraben“), gleichwie er in Leben und Sterben ein Beispiel einziger Heiligkeit gegeben hat und insofern seine Jünger von den Toten auferweckt, als sie das Beispiel seines Lebens und Sterbens befolgen. Es dürfte nicht schwierig sein, die ganze Lehre des Evangeliums dieser Hypothese entsprechend zu erklären.

Ja selbst das 15. Kapitel des 1. Briefes an die Korinther kann allein aus dieser Hypothese erklärt werden, und allein aus ihr können die Argumente des Paulus verstanden werden, die uns sonst zufolge der gewöhnlichen Hypothese sehr schwach erscheinen und mit leichter Mühe zu widerlegen sind, ganz abgesehen davon, daß die Christen alles, was die Juden nach dem Fleische genommen, nach dem Geiste ausgelegt haben.

Die menschliche Schwachheit erkenne ich mit Ihnen an. Es sei mir nur gestattet, Sie dagegen zu fragen, ob wir Menschlein eine solche Kenntnis der Natur haben,

daß wir bestimmen können, wie weit ihre Kraft und Macht sich erstreckt und was ihre Kraft übersteigt. Da das niemand, ohne anmaßend zu erscheinen, ermessen kann, so darf man, ohne vermessen zu sein, die Wunder womöglich durch natürliche Ursachen erklären, und es wird geratener sein, über das, was man nicht erklären und auch nicht beweisen kann, weil es widersinnig ist, sich des Urteils zu enthalten und die Religion wie gesagt bloß auf die Weisheit ihrer Lehre zu gründen.

Die Stellen endlich im Johannes-Evangelium und im HebräerbrieF widersprechen nach Ihrer Meinung dem Gesagten, aber nur, weil Sie die Ausdrücke der orientalischen Sprachen an der europäischen Redeweise messen; Johannes hat sein Evangelium zwar griechisch geschrieben, aber dabei hebraisiert er doch.

Wie dem auch sei, glauben Sie denn, wenn die Schrift sagt, daß Gott sich in einer Wolke kundgetan oder daß er in einem Zelte oder in einem Tempel gewohnt habe, daß Gott wirklich die Natur der Wolke, des Zeltes und des Tempels angenommen hat? Und das ist doch das Höchste, was Christus von sich selbst gesagt hat, er sei der Tempel Gottes, und zwar deswegen, weil sich Gott, wie ich in meinem vorigen Brief sagte, am meisten in Christus kundgetan hat, wovon Johannes, um es wirksamer auszudrücken, sagte, das Wort sei Fleisch geworden. Aber genug davon.

76. Brief:

An den wohledlen Jüngling

Albert Burgh

B. d. S.

Antwort auf Brief 67.

Was ich kaum habe glauben können, als es mir von anderen berichtet wurde, habe ich nun aus Ihrem Briefe selbst erfahren, und zwar daß Sie nicht nur ein

Glied der römischen Kirche geworden sind, wie Sie sagen, sondern auch einer ihrer heftigsten Vorkämpfer, und daß Sie bereits zu verfluchen und gegen Ihre Gegner unbändig zu toben gelernt haben. Ich hatte mir vorgenommen, auf Ihren Brief keine Antwort zu geben, in der Überzeugung, daß es mehr der Zeit als der Vernunft bedürfe, damit Sie sich selber und den Ihrigen zurückgegeben werden, ganz abgesehen von den anderen Gründen, die Sie seinerzeit gebilligt haben, als wir von Stensen sprachen (dessen Spuren Sie nun folgen). Aber einige Freunde, die mit mir auf Ihre hervorragenden Anlagen große Hoffnungen gesetzt hatten, baten mich dringend, mich der Freundespflicht nicht zu entziehen und eher daran zu denken, was Sie noch vor kurzem waren, als was Sie jetzt sind, und anderes dergleichen. Dadurch habe ich mich schließlich bewegen lassen, Ihnen dieses wenige zu schreiben, indem ich Sie inständig bitte, es mit ruhigem Gemüte lesen zu wollen.

Ich will hier nicht, wie die Gegner der römischen Kirche es tun, von den Lastern der Priester und Päpste erzählen, um Sie von ihnen abwendig zu machen. Das pflegt man nämlich oft beizubringen aus gewöhnlicher Leidenschaft und mehr um zu kränken als um zu belehren. Ich gebe Ihnen sogar zu, daß sich in der römischen Kirche mehr Männer von ausgezeichneter Bildung und rechtschaffenem Lebenswandel finden als in irgendeiner anderen christlichen Kirche; denn da diese Kirche ja mehr Mitglieder zählt, finden sich eben auch mehr Männer von jeder Art in ihr vor. Das aber werden Sie keineswegs leugnen können, wenn Sie nicht gerade mit der Vernunft auch das Gedächtnis verloren haben, daß es in jeder Kirche viele sehr ehrenwerte Männer gibt, die Gott mit Gerechtigkeit und Liebe verehren: viele dieser Art kennen wir unter den Lutheranern, Reformierten, Mennoniten und Schwarmgeistern, und um von andern zu geschweigen, kennen Sie Ihre Vorfahren, die zur Zeit des Herzogs Alba mit gleicher Festigkeit und Freiheit des Gemüts allerart Martern erduldet haben um der Religion willen. Sie müssen danach zugeben, daß

die Heiligkeit des Lebens nicht der römischen Kirche eigen, sondern allen gemein ist. Und weil wir daraus erkennen (um mit dem Apostel Joh. 1. Buch, Kap. 4, Vers 13 zu reden), daß wir in Gott bleiben und Gott bleibt in uns, so folgt daraus, daß alles, was die römische Kirche von den anderen unterscheidet, vollkommen überflüssig ist und folglich bloß aus Aberglauben herrührt. Denn es ist, wie ich mit Johannes gesagt habe, die Gerechtigkeit und die Liebe das einzige und gewisseste Zeichen des wahren katholischen Glaubens und die Frucht des wahren Heiligen Geistes, und wo diese sich finden, da ist Christus in der Tat, und wo sie fehlen, da fehlt Christus. Denn bloß durch den Geist Christi können wir zur Liebe der Gerechtigkeit und Nächstenliebe geführt werden. Wenn Sie das recht bei sich hätten erwägen wollen, dann hätten Sie nicht sich selbst verloren und hätten Ihren Eltern nicht so bitteren Kummer angetan, die jetzt ihr Geschick schmerzlich beweinen.

Aber ich wende mich zu Ihrem Briefe zurück, in dem Sie mich zunächst beklagen, daß ich mich von dem Fürsten der bösen Geister umgarnen lasse. Aber seien Sie doch guten Mutes und kehren Sie zu sich selbst zurück. Als Sie noch Ihres Geistes mächtig waren, da verehrten Sie, wenn ich mich nicht irre, den unendlichen Gott, durch dessen Kraft alles überhaupt geschieht und erhalten wird. Jetzt aber träumen Sie von einem Gott feindlichen Fürsten, der gegen den Willen Gottes die meisten Menschen (denn die guten sind selten) umgarnt und betrügt, die Menschen, die eben deswegen Gott diesem Lehrmeister der Verbrechen zu ewiger Qual überantwortet. Es duldet also die göttliche Gerechtigkeit, daß der Teufel die Menschen ungestraft betrügt, aber sie duldet nicht, daß die Menschen, elend vom Teufel selbst betrogen und umgarnt, straftlos bleiben.

Aber dieser Unsinn wäre noch zu ertragen, wenn Sie den unendlichen und ewigen Gott verehrten, nicht jenen, den Chastillon in der Stadt Tienen, wie sie auf holländisch heißt, ungestraft den Pferden zum Fressen gab. Und mich beklagen Sie Armer? Und meine Phi-

losophie, die Sie nie zu Gesicht bekommen haben, nennen Sie eine Chimäre? O Sie geistverlassener Jüngling, wer hat Sie so verhext, daß Sie glauben jenes höchste und ewige Wesen verschlingen und in den Gedärmen haben zu können?

Sie scheinen trotzdem die Vernunft gebrauchen zu wollen und fragen mich, wieso ich es wisse, daß meine Philosophie die beste sei unter allen denen, die jemals in der Welt gelehrt worden, noch gelehrt werden oder jemals in Zukunft werden gelehrt werden? Eine Frage, die ich mit viel größerem Rechte an Sie richten könnte. Denn ich erhebe nicht den Anspruch, die beste Philosophie gefunden zu haben, sondern ich weiß, daß ich die wahre erkenne. Wenn Sie aber fragen, wieso ich das weiß, so werde ich antworten: geradeso wie Sie wissen, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind. Und so wird niemand bestreiten, daß das genügt, solange er ein gesundes Hirn hat und nicht von unreinen Geistern träumt, die uns falsche, den wahren ähnliche Ideen einflößen. Denn das Wahre ist der Prüfstein seiner selbst und des Falschen.

Sie aber, der Sie endlich die beste Religion oder vielmehr die besten Männer gefunden zu haben beanspruchen, denen Sie sich in Ihrer Leichtgläubigkeit verschrieben haben, „wie wissen Sie, daß sie die besten unter allen sind, die jemals Religionen gelehrt haben, noch lehren oder in Zukunft lehren werden? Haben Sie alle Religionen, sowohl die alten als auch die neuen, die hier und die in Indien und überall im ganzen Erdkreis gelehrt werden, geprüft? Und wenn Sie sie auch richtig geprüft haben, wie wissen Sie, daß Sie die beste erwählt haben?“ Denn Sie können ja für Ihren Glauben keinen Vernunftgrund angeben. Sie sagen, Sie beruhigten sich mit dem inneren Zeugnis des Geistes Gottes, die übrigen aber würden von dem Fürsten der bösen Geister umgarnt und verführt; aber alle, die außerhalb der römischen Kirche stehen, sagen mit demselben Rechte das, was Sie jetzt von Ihrer Religion sagen, selbst von der ihrigen.

Was Sie aber über die allgemeine Zustimmung der Myriaden Menschen hinzufügen und über die ununterbrochene Folge der Kirche usw., das ist bei den Pharisäern ganz dieselbe Leier. Denn diese führen mit nicht geringerer Zuversicht als die Anhänger der römischen Kirche die Myriaden von Zeugen an, die mit ähnlicher Hartnäckigkeit wie die Zeugen der Römer Gehörtes als Selbsterlebtes berichten. Ihren Stammbaum führen sie bis auf Adam zurück. Mit gleicher Anmaßung brüsten sie sich, daß ihre Kirche bis auf diesen Tag fortgepflanzt, unbewegt und fest gegen den feindseligen Haß der Heiden und Christen sich behaupte. Auf das Altertum berufen sie sich vor allem ganz besonders. Wie aus einem Munde rufen sie, sie hätten Traditionen von Gott selbst empfangen und sie allein bewahrten das geschriebene und ungeschriebene Wort Gottes. Niemand kann bestreiten, daß alle als Ketzer aus ihnen hervorgegangen sind, daß sie aber beständig so viele tausend Jahre hindurch ohne irgendwelchen Zwang einer Regierung, sondern bloß durch die Wirksamkeit des Aberglaubens bestehen geblieben sind. Die Wunder, die sie erzählen, vermögen tausend Schwätzer zu ermüden. Aber worauf sie sich am meisten zugute tun, ist, daß sie weit mehr Märtyrer zählen als irgendeine Nation, und daß die Zahl derer, die für den von ihnen bekannten Glauben mit besondrer Seelenstärke leiden, noch täglich wächst. Das ist keine Lüge: ich selbst weiß unter anderen von einem gewissen Juda, genannt der Treue, der mitten in den Flammen, als man ihn schon tot glaubte, eine Hymne zu singen begann, „Dir, Gott, befehle ich meine Seele“, und der so mitten im Gesang den Geist aufgab.

Die Ordnung der römischen Kirche, die Sie so sehr loben, ist, wie ich gestehe, politisch und für viele einträglich; und ich würde glauben, es gebe keine bequemere, um das Volk zu täuschen und die Gemüter der Menschen im Zaum zu halten, wenn nicht die Ordnung der mohammedanischen Kirche wäre, die sie noch weit übertrifft. Denn seitdem dieser Aberglauben begonnen

hat, sind keine Schismen in dieser Kirche eingetreten.

Wenn Sie also die Rechnung richtig aufstellen, so werden Sie sehen, daß nur das an dritter Stelle von Ihnen Bemerkte für die Christen spricht, daß nämlich ungelehrte und geringe Leute fast den ganzen Erdkreis zu dem Glauben an Christus bekehren konnten. Aber dieser Grund streitet nicht nur für die römische Kirche, sondern für alle, die den Namen Christi bekennen.

Aber gesetzt, alle von Ihnen beigebrachten Gründe sprächen bloß für die römische Kirche. Glauben Sie damit die Autorität dieser Kirche mathematisch zu beweisen? Da nichts weniger als das der Fall ist, wie wollen Sie also, daß ich glauben soll, meine Beweise seien vom Fürsten der bösen Geister, die Ihrigen aber von Gott inspiriert? Zumal da ich sehe und Ihr Brief es deutlich zeigt, daß Sie ein Sklave dieser Kirche geworden sind, nicht sowohl aus Liebe zu Gott, als aus Furcht vor der Hölle, die die einzige Ursache des Aberglaubens ist. Ist das Ihre Demut, daß Sie sich selber nichts, sondern nur anderen glauben, die von den meisten verworfen werden? Halten Sie es für Anmaßung und Hochmut, daß ich von der Vernunft Gebrauch mache und mich bei diesem wahren Wort Gottes beruhige, das im Geiste ist und niemals entstellt und verdorben werden kann? Tun Sie diesen verwerflichen Aberglauben von sich und erkennen Sie die Vernunft an, die Gott Ihnen gegeben hat und pflegen Sie sie, wenn Sie nicht unter die vernunftlosen Wesen gerechnet werden wollen. Hören Sie auf, sage ich, unsinnige Irrtümer Mysterien zu nennen, und verwechseln Sie nicht schmäherweise das, was uns unbekannt oder noch nicht erforscht ist, mit dem, was als unsinnig nachgewiesen wird, wie die schauderhaften Geheimnisse dieser Kirche es sind, die nach Ihrer Meinung um so mehr den Verstand übersteigen, je mehr sie der richtigen Vernunft widerstreiten.

Übrigens wird das Grundprinzip des Theologisch-politischen Traktats, daß nämlich die Schrift nur durch die Schrift ausgelegt werden dürfe, was Sie so dreist und

ohne allen Grund als falsch erklären, nicht nur vorausgesetzt, sondern selbst als wahr und unumstößlich apodiktisch bewiesen, vor allem in Kap. 7, wo auch die Meinungen der Gegner widerlegt werden, dem noch hinzuzufügen ist, was am Ende des Kap. 15 bewiesen wird.

Wenn Sie das beachten wollen und außerdem noch die Kirchengeschichte prüfen (von der Sie, wie ich sehe, nicht die geringste Kenntnis haben), damit Sie sehen, wie falsch die Priester das meiste überliefern, und durch welches Schicksal und durch welche Künste der römische Priester schließlich sechshundert Jahre nach Christi Geburt den Principat der Kirche erlangt hat, dann zweifle ich nicht, daß Sie endlich zur Vernunft kommen. Daß dies geschehe, wünsche ich Ihnen von Herzen. Leben Sie wohl usw.

77. Brief:

An den sehr geehrten Herrn

B. d. S.

Heinrich Oldenburg.

εὖ πράττειν.

Antwort auf Brief 75.

Sie haben die Sache ganz richtig getroffen mit Ihrer Annahme, daß ich die Lehre von jener schicksalhaften Notwendigkeit aller Dinge deshalb nicht verbreitet sehen möchte, damit nicht dadurch die Übung der Tugend gehemmt und Lohn und Strafe entwertet würde. Was Ihr jüngster Brief zu diesem Gegenstand noch beibringt, scheint mir die Frage noch nicht zu erledigen und den menschlichen Geist noch nicht zu beruhigen. Wenn wir Menschen nämlich in allen unseren Handlungen, moralischen und physischen, so in der Gewalt Gottes sind, wie Ton in der Hand des Töpfers, mit welchem Rechte kann da, frage ich, jemand

von uns angeklagt werden, weil er so oder so gehandelt hat, da es ihm doch ganz unmöglich war, anders zu handeln. Werden wir uns da nicht allesamt auf Gott berufen können: dein unbeugsames Schicksal und deine unwiderstehliche Gewalt hat uns dazu gebracht, so zu handeln und anders haben wir nicht handeln können; warum also und mit welchem Rechte überantwortest du uns den höchsten Strafen, die wir auf keine Weise vermeiden konnten, da du alles durch die höchste Notwendigkeit nach deinem Ratschluß und Gutdünken bewirkst und leitest? Wenn Sie sagen, die Menschen seien vor Gott aus keinem andren Grunde ohne Entschuldigung als weil sie in der Gewalt Gottes sind, so würde ich dieses Argument vollkommen umkehren und mit größerem Rechte, wie mir scheint, sagen, die Menschen seien deshalb vor Gott vollkommen entschuldigbar, weil sie in der Gewalt Gottes sind. Es liegt ja für jeden auf der Hand einzuwenden: unabwendbar ist deine Gewalt, o Gott, darum bin ich offenbar nach Gebühr zu entschuldigen, daß ich nicht anders gehandelt habe.

Ferner wenn Sie Wunder und Unwissenheit für gleichbedeutend nehmen, so schließen Sie anscheinend die Macht Gottes und das Wissen auch der scharfsinnigsten Menschen in dieselben Grenzen ein, geradeso als ob Gott nichts tun oder hervorbringen könnte, dessen Grund die Menschen nicht wiederzugeben vermöchten, wenn sie alle Kräfte ihres Geistes anstrengen. Zudem scheint jene Geschichte von Christi Leiden, Tod, Begräbnis und Auferstehung mit so lebhaften und echten Farben beschrieben, daß ich an Ihr Gewissen zu appellieren wage, ob Sie wirklich glauben, daß sie eher allegorisch als wirklich zu nehmen ist, sofern Sie von der Wahrheit der Geschichte überzeugt sind. Die Nebenumstände, die dabei von den Evangelisten so klar aufgezeichnet werden, scheinen doch durchaus dazu zu drängen, jene Geschichte wörtlich zu nehmen. Ich habe das nur in Kürze zu jenem Thema bemerken wollen, und bitte Sie inständig, es mir zu verzeihen und mit Ihrer Aufrichtigkeit freundschaftlich zu beantworten.

Herr Boyle läßt Sie verbindlich grüßen. Über die augenblicklichen Arbeiten der Königlichen Gesellschaft werde ich Ihnen ein andermal berichten. Leben Sie wohl und behalten Sie mich lieb.

London, am 14. Januar 1676.

78. Brief:

An den wohledlen und hochgelahrten Herrn
Heinrich Oldenburg

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Wohledler Herr!

Wenn ich in meinem vorigen Brief gesagt habe, wir seien darum ohne Entschuldigung, weil wir in Gottes Gewalt seien wie der Ton in der Hand des Töpfers, so wollte ich es in dem Sinne verstanden wissen, daß niemand es Gott zum Vorwurf machen kann, daß er ihm eine schwache Natur oder einen ohnmächtigen Sinn gegeben hat. Es wäre geradeso widersinnig, als wollte der Kreis sich beklagen, daß Gott ihm nicht die Eigenschaften der Kugel, oder das Kind, das vom Blasenstein geplagt wird, daß Gott ihm nicht einen gesunden Körper gegeben habe. Ebensowenig kann ein Mensch von ohnmächtigem Sinne darüber klagen, daß Gott ihm die Stärke und die wahre Erkenntnis und Liebe Gottes versagt hat und daß er ihm eine so schwache Natur gegeben hat, daß er nicht imstande ist, seine Begierden zu zähmen und zu mäßigen. Denn zur Natur eines jeden Dinges gehört nur das, was aus der gegebenen Ursache des Dinges mit Notwendigkeit folgt. Daß es aber nicht zur Natur jedes Menschen gehört, einen starken Sinn zu haben, und daß es ebensowenig in unserer Macht liegt, einen gesunden Geist wie einen

gesunden Körper zu haben, das kann niemand leugnen, wenn er nicht die Erfahrung und die Vernunft verleugnen will. Aber, beharren Sie, wenn die Menschen aus Naturnotwendigkeit sündigen, so sind sie entschuldbar. Sie erklären aber nicht, was Sie daraus schließen wollen, ob das etwa, daß Gott ihnen nicht zürnen könne, oder aber, daß sie der Glückseligkeit, d. h. der Erkenntnis und der Liebe Gottes würdig seien. Meinen Sie das erstere, so gebe ich ohne weiteres zu, daß Gott sich nicht erzürnt, sondern daß alles nach seinem Entscheide geschieht. Ich bestreite aber, daß darum alle glücklich sein müssen: die Menschen können ja immerhin entschuldbar sein und nichtsdestoweniger der Glückseligkeit ermangeln und auf vielfache Weisen gequält sein. Das Pferd ist doch zu entschuldigen, daß es ein Pferd ist und kein Mensch, und nichtsdestoweniger muß es ein Pferd sein und nicht ein Mensch. Der Hund, der durch einen Biß toll wird, ist zwar zu entschuldigen und doch wird er mit Recht erstickt. Wer endlich seine Begierden nicht zu regieren und durch die Furcht vor den Gesetzen in Zaum zu halten weiß, der ist zwar wegen seiner Schwäche zu entschuldigen, aber er kann doch nicht die Ruhe des Gemüts und die Erkenntnis und Liebe Gottes besitzen, sondern geht vielmehr mit Notwendigkeit zugrunde.

Es ist wohl nicht nötig, daran zu erinnern, daß die Schrift, wenn sie sagt, Gott zürne den Sündern und er sei ein Richter, der über die Handlungen der Menschen erkennt, feststellt und urteilt, daß sie da nach Menschenweise und den überkommenen Anschauungen des Volkes gemäß redet, weil es ihre Absicht nicht ist, Philosophie zu lehren und die Menschen gelehrt, sondern vielmehr, sie gehorsam zu machen.

Auf welche Weise ich den Schein erwecken soll, als schließe ich die Macht Gottes und das Wissen der Menschen in dieselben Grenzen ein, indem ich Wunder und Unwissenheit als gleichbedeutend nehme, das vermag ich nicht einzusehen.

Übrigens fasse ich Christi Leiden, Tod und Begräb-

nis mit Ihnen buchstäblich auf, seine Auferstehung hingegen bildlich. Ich gebe freilich zu, daß auch die Auferstehung von den Evangelisten mit solchen Nebenumständen erzählt wird, daß man nicht leugnen kann, daß die Evangelisten selbst daran geglaubt haben, der Körper Christi sei auferstanden und aufgefahren gen Himmel, um zu sitzen zur Rechten Gottes, und selbst Ungläubige hätten es sehen können, wenn sie mit ihnen dort gewesen wären, wo Christus selbst seinen Jüngern erschien. Gleichwohl können sich auch die Evangelisten hierin getäuscht haben, unbeschadet der Lehre des Evangeliums, geradeso wie es auch anderen Propheten ergangen ist, wofür ich Ihnen in meinem vorigen Brief Beispiele gegeben habe. Paulus dagegen, dem Christus später ebenfalls erschienen ist, rühmt sich, daß er Christus nicht nach dem Fleische, aber nach dem Geiste kenne.

Für den Katalog der Bücher des wohledlen Herrn Boyle danke ich Ihnen sehr. Über die gegenwärtigen Geschäfte der Kgl. Gesellschaft hoffe ich endlich bei Gelegenheit von Ihnen etwas zu vernehmen.

Leben Sie wohl, hochansehnlicher Herr, und seien Sie überzeugt, daß ich bin mit allem Eifer und aller Zuneigung der Ihrige.

[s Gravenhage, am 7. Februar 1676.]

79. Brief:

An den sehr geehrten Herrn
Herrn Benedictus de Spinoza
Heinr. Oldenburg.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

In Ihrem letzten Briefe, den Sie mir am 7. Februar geschrieben haben, ist noch manches, das mir nähere Erwägung zu verdienen scheint. Sie sagen, ein Mensch könne sich nicht beklagen, daß Gott ihm die wahre

Erkenntnis seiner und genügende Kräfte, um die Sünde zu meiden, versagt habe, da jedes Ding von Natur nur auf das Anspruch hat, was aus seiner Ursache mit Notwendigkeit folgt. Ich sage aber: da Gott, der Schöpfer der Menschen, sie nach seinem Bilde geformt hat, das doch offenbar Weisheit und Güte und Macht seinem Begriffe nach in sich schließt, so folgt doch offenbar ohne weiteres daraus, daß es mehr in der Macht des Menschen liegt, einen gesunden Geist als einen gesunden Körper zu haben, da die physische Gesundheit des Körpers von mechanischen Principien, die Gesundheit des Geistes aber von der προαίρεσις und dem Ratschluß abhängig ist. Sie fügen hinzu, daß die Menschen entschuldbar sein und doch auf vielfache Weise gequält werden können. Das scheint auf den ersten Blick schwer zu glauben, und was Sie zum Beweise beifügen, daß ein durch einen Biß toll gewordener Hund zwar zu entschuldigen sei und doch mit Recht getötet werde, scheint mir in der Sache nichts zu entscheiden, da das Töten eines solchen Hundes ein Zeichen von Grausamkeit wäre, wenn es nicht notwendig wäre, um andere Hunde und andere Tiere und die Menschen selbst vor seinem tollwütigen Biß zu schützen. Wenn aber Gott, wie er es vermag, den Menschen einen gesunden Geist eingepflanzt hätte, dann wäre keine Befleckung von Lastern zu befürchten. Und nun scheint es mir doch sehr grausam, daß Gott die Menschen ewigen oder wenigstens harten zeitlichen Martern preisgibt wegen Sünden, die sie auf keine Weise vermeiden konnten. Zudem scheint der Inhalt der gesamten H. Schrift von der Voraussetzung auszugehen und sie in sich zu enthalten, daß die Menschen sich von den Sünden fernhalten können. Sie ist überreich an Verfluchungen und Verheißungen von Belohnungen und Ankündigungen von Strafen, die offenbar alle gegen die Notwendigkeit des Sündigens streiten und die Möglichkeit, die Sünden zu vermeiden, in sich schließen. Bestreitet man das, so müßte man behaupten, der menschliche Geist handele geradeso mechanisch wie der menschliche Körper.

Wenn Sie ferner Wunder und Unwissenheit noch immer für gleichbedeutend halten, so scheint das auf der Voraussetzung zu beruhen, daß das Geschöpf Einsicht in die unendliche Macht und Weisheit des Schöpfers haben könne und haben müsse, während ich noch immer fest überzeugt bin, daß es sich damit ganz anders verhält.

Ihre Behauptung schließlich, Christi Leiden, Tod und Begräbnis sei zwar wörtlich zu nehmen, seine Auferstehung aber allegorisch, wird von Ihnen, wie mir scheint, durch kein Argument gestützt. Die Auferstehung Christi wird in den Evangelien meines Erachtens gerade so wörtlich berichtet wie das übrige. Und auf diesem Satz von der Auferstehung beruht die ganze christliche Religion und ihre Wahrheit; nimmt man sie weg, so fällt die Sendung Christi Jesu und seine himmlische Lehre in sich zusammen. Auch kann Ihnen nicht unbekannt sein, wieviel Mühe sich Christus nach seiner Auferstehung von den Toten gegeben hat, um seine Jünger von der Wahrheit seiner Auferstehung im eigentlichen Sinne des Wortes zu überzeugen. Dies alles in Allegorien verkehren zu wollen, ist gradeso, als trachte man, die ganze Wahrheit der evangelischen Geschichte zu untergraben.

Dies Wenige habe ich hier darlegen wollen, kraft der Freiheit zu philosophieren, die Sie mir, worum ich Sie inständig bitte, zugute halten mögen.

London, am 11. Februar 1676.

Gerne möchte ich über die gegenwärtigen Studien und Untersuchungen der Königlichen Gesellschaft mit Ihnen sprechen, wenn Gott mir Leben und Gesundheit gibt.

80. Brief:

An den scharfsinnigen und gelehrten
Philosophen

B. d. S.

Ehrenfried Walther von Tschirnhaus.

Hochgeehrter Herr!

. Zunächst kann ich sehr schwer begreifen, wie man a priori die Existenz von Körpern demonstriert, die Bewegung und Gestalt haben, da doch in der Ausdehnung, schlechthin betrachtet, sich nichts Derartiges zeigt. Zweitens möchte ich mich gerne von Ihnen belehren lassen, wie das zu verstehen ist, was Sie in Ihrem Brief über das Unendliche mit folgenden Worten bemerken: „und doch ziehen sie daraus nicht den Schluß, daß derartige Dinge wegen der Menge ihrer Teile jede Zahl übersteigen“. Denn, wie mir scheint beweisen alle Mathematiker von diesen unendlichen Dingen immer, daß die Zahl der Teile so groß ist, daß sie jede zählbare Zahl übersteigen, und mir scheint, daß Sie bei dem Beispiel von den zwei Kreisen an jener Stelle eben dies nicht erklären, was Sie sich doch vorgenommen hatten. Denn dort zeigen Sie nur, daß man eben dies nicht aus dem allzu großen Umfang des Zwischenraums schließt, und auch nicht daraus, „daß wir ein Maximum und ein Minimum davon nicht haben“; aber Sie beweisen nicht, wie Sie wollten, daß man dies nicht aus der Vielheit der Teile schließt.

Sodann habe ich von Herrn Leibniz gehört, daß der Lehrer des Dauphins von Frankreich, Huet mit Namen, ein Mann von ausnehmender Gelehrsamkeit, über die Wahrheit des menschlichen Gottesdienstes schreiben und Ihren Theologisch-politischen Traktat widerlegen wird. Leben Sie wohl!

Am 2. Mai 1676.

81. Brief:

An den wohledlen und gelehrten Herrn
Ehrenfr. Walth. von Tschirnhaus

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Wohledler Herr!

Wenn ich in meinem Brief an L. M. über das Unendliche gesagt habe, daß man auf die Unendlichkeit der Teile nicht aus ihrer Vielheit schließt, so geht das daraus hervor, daß wir, wenn sie aus ihrer Vielheit erschlossen würde, uns eine größere Vielheit von Teilen nicht denken könnten, sondern daß dann ihre Vielheit größer sein müßte wie jede etwa gegebene, was falsch ist. Denn in dem ganzen Zwischenraum zwischen zwei Kreisen mit verschiedenen Mittelpunkten können wir uns eine doppelt so große Vielheit von Teilen denken als in der Hälfte davon, und doch ist die Zahl der Teile sowohl von der Hälfte als vom ganzen Zwischenraum größer als jede zählbare Zahl.

Aus der Ausdehnung sodann, wie Descartes sie auffaßt, nämlich als ruhende Masse, die Existenz der Körper zu demonstrieren, ist nicht nur schwierig, wie Sie sagen, sondern vollkommen unmöglich. Denn die ruhende Materie wird, soweit es an ihr liegt, in ihrer Ruhe verharren und nicht zur Bewegung angetrieben, es sei denn durch eine äußere, stärkere Ursache. Aus diesem Grunde habe ich kein Bedenken getragen, seinerzeit es auszusprechen, daß die Principien der natürlichen Dinge bei Descartes unbrauchbar, um nicht zu sagen, widersinnig sind.

Im Haag, am 5. Mai 1676.

82. Brief:

An den scharfsinnigen und gelehrten
Philosophen

B. d. S.

Ehrenfried Walther von Tschirnhaus.

Hochgelahrter Herr!

Es wäre mir lieb, wenn Sie so freundlich sein wollten, mir mitzuteilen, wie aus dem Begriff der Ausdehnung Ihren Gedanken entsprechend die Verschiedenheit der Dinge a priori beweisbar ist; denn Sie erinnern an die Meinung Descartes', derzufolge er behauptet, er könne die Verschiedenheit der Dinge aus der Ausdehnung nur mit Hülfe der Annahme herleiten, daß eine von Gott hervorgerufene Bewegung diese Wirkung in der Ausdehnung hervorgebracht habe. Meiner Meinung nach leitete er also die Existenz der Körper nicht ab aus der ruhenden Materie, Sie müßten denn gerade die Annahme des bewegenden Gottes für nichts achten. Denn es ist von Ihnen nicht gezeigt worden, auf welche Weise jenes, von dem Descartes glaubte, es zu beweisen übersteige die menschliche Fassungskraft, aus dem Wesen Gottes a priori folgen müsse. Darum eben frage ich Sie danach, da ich wohl weiß, daß Ihre Gedanken in dieser Frage andere sind, wenn es nicht etwa einen tieferen Grund gibt, aus dem Sie dies bisher noch nicht haben der Öffentlichkeit mitteilen wollen. Ich zweifle nicht, daß es so ist, denn wäre es nicht nötig gewesen, so würden Sie doch nicht etwas Derartiges dunkel andeuten. Seien Sie aber fest überzeugt: ob Sie es mir offen sagen oder ob Sie es mir verschweigen wollen, meine Zuneigung für Sie wird unverändert bleiben.

Die Gründe jedoch, aus denen ich gerade dies wissen möchte, sind folgende: In der Mathematik habe ich oft die Beobachtung gemacht, daß man aus jedem Ding an sich betrachtet, d. h. aus der Definition eines jeden

Dinges wenigstens eine Eigenschaft herzuleiten vermag; möchte man aber mehrere Eigenschaften haben, so ist es nötig, das definierte Ding auf andere Dinge zu beziehen; alsdann ergeben sich aus der Verbindung dieser Definitionen neue Eigenschaften. Wenn ich beispielsweise die Kreisperipherie allein betrachte, so kann ich daraus nur schließen, daß sie an allen Stellen sich ähnlich oder gleichförmig ist, in welcher Eigenschaft sie allerdings von allen anderen krummen Linien wesentlich verschieden ist; andere Eigenschaften aber werde ich daraus niemals ableiten können. Wenn ich sie aber auf andere Linien beziehe, nämlich auf die vom Centrum aus gezogenen Radien, auf zwei innerhalb des Kreises sich schneidende Linien oder auf noch mehr Linien, so werde ich freilich imstande sein, daraus noch mehr Eigenschaften abzuleiten. Das scheint doch einigermaßen im Widerspruch zu stehen mit Lehrs. 16 der Ethik, der doch der nahezu wichtigste im 1. Buch Ihrer Abhandlung ist, in dem sozusagen als bekannt angenommen wird, daß man aus der gegebenen Definition eines Dinges mehrere Eigenschaften herleiten kann. Das scheint mir unmöglich, wenn ich das definierte Ding nicht auf anderes beziehe, und das hat nun weiter zur Folge, daß ich nicht einsehen kann, in welcher Weise aus einem Attribut für sich allein betrachtet, z. B. aus der unendlichen Ausdehnung, die Verschiedenheit der Körper hervorgehen kann. Wenn Sie vielleicht meinen, dies könne auch nicht aus einem Attribut für sich betrachtet erschlossen werden, sondern nur aus allen Attributen zusammengenommen, so möchte ich mir darüber Ihre Belehrung erbitten und auch, wie dies aufzufassen wäre.

Leben Sie wohl usw.

Paris, am 23. Juni 1676.

83. Brief:

An den wohledlen und gelehrten Herrn
Ehrenfried Walther von Tschirnhaus.

B. d. S.

Antwort auf den vorhergehenden Brief.

Wohledler Herr!

Auf Ihre Frage, ob aus dem bloßen Begriff der Ausdehnung die Verschiedenheit der Dinge a priori bewiesen werden könne, glaube ich schon klar genug geantwortet zu haben, indem ich nachwies, daß dies nicht möglich sei, und daß darum die Materie von Descartes zu Unrecht durch die Ausdehnung definiert wird, daß sie vielmehr notwendig durch ein Attribut erklärt werden muß, das ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Aber darüber will ich vielleicht ein andermal, wenn ich am Leben bleibe, deutlicher mit Ihnen sprechen. Denn bisher habe ich darüber noch nichts in der gehörigen Ordnung abfassen können.

Sie fügen noch hinzu, daß wir aus der Definition eines Dinges, an sich betrachtet, nur eine einzige Eigenschaft ableiten können — das mag vielleicht der Fall sein bei sehr einfachen Dingen oder Gedankendingen (zu denen ich die Figuren rechne), aber nicht bei wirklichen Dingen. Denn allein daraus, daß ich Gott definiere als ein Wesen, zu dessen Wesenheit die Existenz gehört, erschließe ich mehrere Eigenschaften von ihm: nämlich, daß er notwendig existiert, daß er einzig, unveränderlich, unendlich usw. ist. In dieser Art könnte ich noch mehrere andere Beispiele anführen, will es aber für den Augenblick genug sein lassen.

Schließlich möchte ich Sie bitten, daß Sie sich erkundigen, ob die Abhandlung von Herrn Huet (gegen den Theologisch-politischen Traktat), von der Sie mir früher geschrieben haben, schon herausgegeben worden ist und ob Sie mir ein Exemplar übersenden kön-

nen; und dann, ob Sie schon wissen, von welcher Art die neuen Entdeckungen über die Strahlenbrechung sind.

Und nun leben Sie wohl, wohledler Herr, und erhalten Sie mir Ihre Zuneigung usw.

Der Ihrige B. d. S.

's Gravenhage, am 15. Juli 1676.

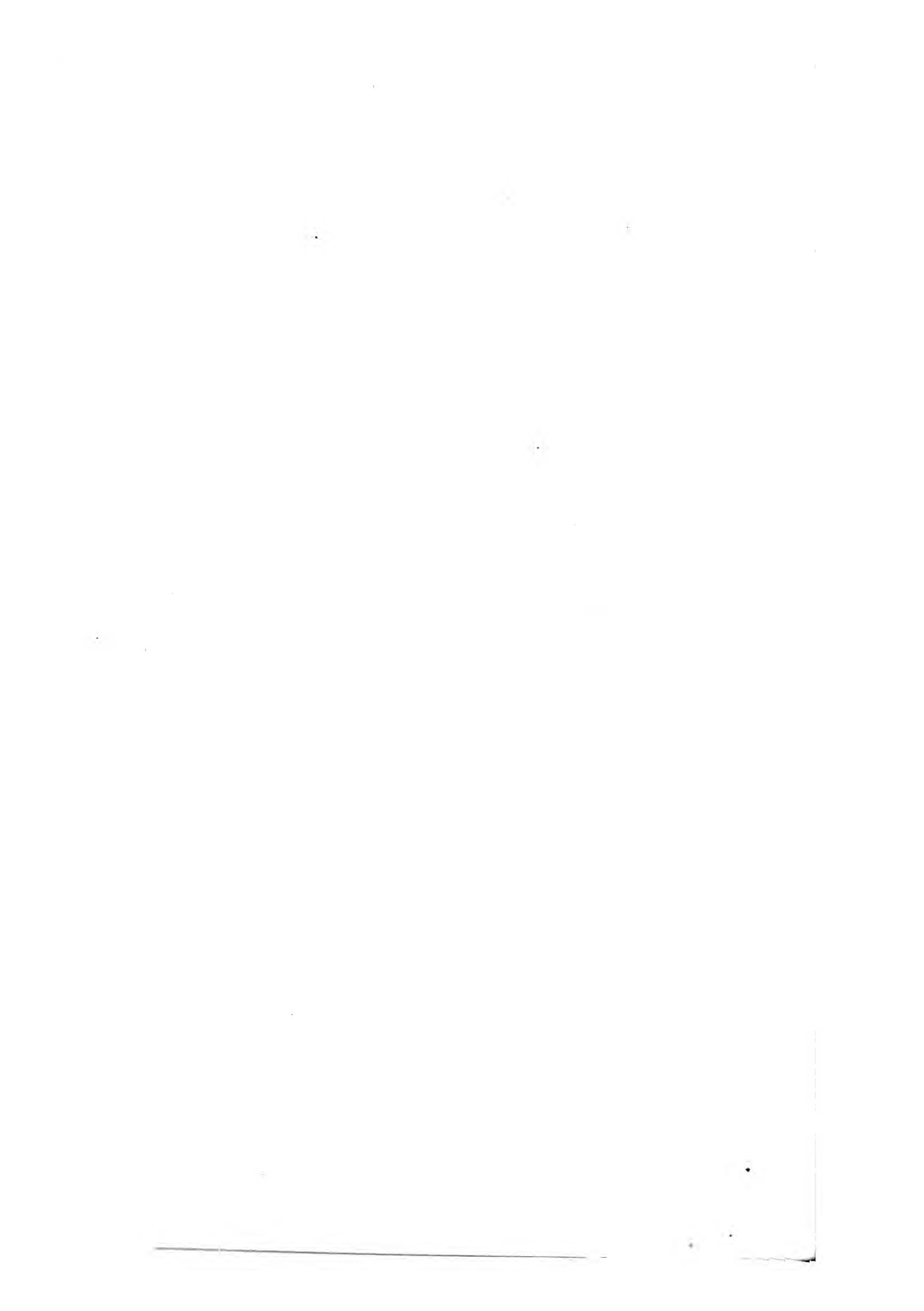
84. Brief:

An einen Ungenannten.

Lieber Freund!

Ihren lieben Brief habe ich gestern erhalten. Herzlichen Dank für die unermüdliche Sorge, die Sie um mich tragen. Ich hätte diese Gelegenheit usw. nicht vorübergehen lassen, wenn ich nicht mit einer Sache beschäftigt wäre, die ich für nützlich halte und die Ihnen, wie ich glaube, noch mehr Freude machen wird, nämlich mit der Abfassung einer Abhandlung über den Staat, die ich vor einiger Zeit auf Ihre Anregung hin begonnen habe. Von dieser Abhandlung sind bereits sechs Kapitel fertig. Das erste enthält gewissermaßen die Einleitung zu dem Werke selbst, das zweite handelt vom Naturrecht, das dritte vom Recht der höchsten Gewalten, das vierte von den Staatsgeschäften, die zum Verwaltungskreis der höchsten Gewalten gehören, das fünfte davon, was das Letzte und Höchste ist, das die Gesellschaft ins Auge fassen muß, und das sechste, wie eine monarchische Regierung eingerichtet werden muß, damit sie nicht in Tyrannei verfällt. Gegenwärtig behandle ich das siebente Kapitel, in dem ich alle Teile des vorhergehenden sechsten Kapitels, die sich auf die Ordnung einer wohleingerichteten Monarchie beziehen, methodisch darlege. Sodann werde ich zur aristokratischen und zur Volksregierung, schließlich zu den Gesetzen und anderen speciellen Fragen der Staatslehre übergehen. Und nun leben Sie wohl usw.

ANMERKUNGEN



Zur Textgestaltung.

1. 1. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

3. 2. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

8. 3. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

12. 4. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

14. 5. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

15, 15. Statt praeas ist wohl mit Vloten-Land praeferas zu lesen.

15. 6. Brief. In lateinischer Sprache. Das Original des Briefes, das Spinoza an Oldenburg geschickt, befindet sich im Archiv der Royal Society in London. Facsimile und Transcription herausgegeben von W. Meijer in „Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus Despinosa“, Im Haag 1903. Spinoza hat diesen Brief selbst für den Druck redigiert, und in dieser Form ist er in den Opera Posthuma erschienen. Danach ist als nach der für die Veröffentlichung bestimmten Form die Übersetzung gefertigt, doch sind im folgenden alle Varianten des ursprünglichen Briefes verzeichnet.

16, 5. Ms. läßt aus „Ihnen“ (von Vloten-Land nicht bemerkt).

16, 10. Ms. läßt aus: „durchgehen, geschweige denn“.

16, 12. Statt „usw.“ hat Ms.: „und das folgende bislang“.

16, 13. „Über den Salpeter“ fehlt im Ms.

16, 16. Statt „etwas Heterogenes“ hat Ms.: „ein heterogener Körper“.

16, 25. Statt „noch“ hat Ms.: „oder“.

16, 30. Statt „hochgeehrte Herr“ hat Ms.: „hochgeehrte Verfasser“.

16, 31. „(Abt. 9)“ fehlt im Ms.

16, 38. Statt „einfachste Erklärung der Wiederherstellung“ hat Ms.: „einfachste Erklärung des Phänomens der Wiederherstellung“.

17, 2. Statt „beifügen (adjungam), durch welche diese Erklärung“ hat Ms.: „beigeben (adferam), durch welche meine Erklärung“.

17, 14. Statt „nicht frei ist“ hat Ms.: „nicht gänzlich frei ist“.

17, 14f. Statt „indem auch in ihm, obschon zerstäubt, solche Schlacken in ziemlicher Menge noch herumschwimmen“ hat Ms.: „indem auch in ihm, obschon recht zerstäubt, solche Schlacken herumschwimmen“.

17, 19. Ms. läßt „daraus“ aus.

17, 23ff. Ms. hat: „Als nun der Salpetergeist darauf geträufelt wurde und einige seiner Teilchen heftig in die engeren Öffnungen einzudringen begannen, so brachten sie, da ihre Weite . . .“

17, 25. Von hier ab stehen auf der Seite des Londoner Briefes, die bis 19, 11 reicht, in anderer Schrift und Tinte eine Reihe von Bemerkungen am Rande, die Einwürfe und Zweifel gegenüber den Ausführungen des Briefes enthalten und die im folgenden Erwidernschreiben Oldenburgs benützt sind. Sie dürften danach wohl von Boyle herrühren.

17, 29. Statt „diese Bruchstücke“ hat Ms.: „die Bruchstücke dieser Wände“.

17, 32. Statt „Die Salpetertheile“ hat Ms.: „Die Salpetergeistteilchen“.

17, 37. Statt „von der Flamme“ hat Ms.: „von dem Feuer“.

17, 37. Statt „herausgetrieben“ hat Ms.: „vertrieben“.

17, 38f. Statt „Sobald sie aber in genügender Menge waren“ hat Ms.: „Und sobald sie sich in genügender Menge gesammelt hatten“.

18, 4. Statt „mit Hülfe von Luft oder Wasser“ hat Ms.: „mit Hülfe von Wasser oder Luft“.

18, Anm. Die Anmerkung lautet im Ms.: „Wenn Sie fragen, warum beim Aufgießen des Salpetergeistes auf die Lösung des im Wasser aufgelösten festen Salzes auch ein bedeutendes Aufbrausen entsteht, so sehen Sie meine Bemerkung zu Abteilung 25.“

18, 5. Statt „Salpetertheilchen“ hat Ms.: „Salpetergeistteilchen“.

18, 9. Statt „Nur in diesem Festwerden“ hat Ms.: „Und nur in diesem Festwerden“.

18, 11. Statt „das feste Salz“ hat Ms.: „der feste Salpeter“.

18, 11f. Die Parenthese fehlt im Ms.

18, 12. „Soviel über die Wiederherstellung“ fehlt im Ms.

18, 17. Statt „Salpetergeist“ hat Ms.: „sein Geist“.

18, 21. Statt „mit ihrer breitesten Seite“ hat Ms.: „mit der breitesten Seite“.

18, 28. Zu „nicht in so kleine Teilchen auflösen kann“ fügt Ms. hinzu: „wie es mit Hülfe des Feuers geschieht“.

19, 3. Ms. klammert ein „wenn sie in Ruhe sind“ und setzt darüber „zuweilen“.

19, 10. Statt „und nach oben in Rauch aufgehen“ hat Ms.: „und dann nach oben in Rauch aufgehen“.

19, 13f. Statt „überallhin . . zerstreut“ hat Ms.: „nach allen Seiten . . getragen“.

19, 14f. Statt „dadurch“ hat Ms.: „so“.

19, 15. Statt „andere“ hat Ms.: „und andere“.

19, 19f. Statt „diese Erklärung“ hat Ms.: „diese meine Erklärung des Phänomens“.

19, 20f. Statt „Das erste ist, daß ich fand“ hat Ms.: „Zuerst weil ich finde“.

19, 23. Statt „Salpeter schmelzen lassen“ hat Ms.: „Salpeter solange schmelzen lassen“.

19, 25ff. Statt „seinen Rauch . . beschlagen war“ hat Ms.: „mit seinem Rauche habe ich eine Glasflasche (bei der ich dafür sorgte, daß sie hinreichend kalt war) beschlagen lassen“.

19, 27. Statt „Danach“ hat Ms.: „Und sogleich“.

19, 29. Statt „und endlich“ hat Ms.: „und sodann“.

19, Anm. Die Anmerkung lautet im Ms.: „Das muß bei klarem Wetter geschehen“.

19, 30. Ms. läßt weg „damit sie wieder trocken werde“ und beginnt den neuen Satz statt mit „Daraufhin“ so: „Und nachdem die Flasche von der Luft getrocknet war, zeigten sich . . .“

19, 35. Statt „des hochgeehrten Herrn“ hat Ms.: „des hochgeehrten Verfassers“.

20, 3. Statt „wie durch einen Schornstein aufsteigen“ hat Ms.: „zuvor wie durch einen Schornstein aufsteigen“.

20, Zeichnung. Ms. bringt die Zeichnung horizontal liegend und wesentlich einfacher.

20, 7. Nach „auffangen könnte“ fügt Ms. hinzu: „und ich nahm auch nur eine kleine Menge Salpeter, damit die Flamme niedriger und weniger bewegt wäre“.

20, 7. Statt „Aber“ hat Ms.: „Weiter“.

20, 7f. Statt „damit begnügen“ hat Ms.: „hierbei . . . stehen bleiben“.

20, 13. Statt „setzte wieder die Röhre A auf die Retorte“ hat Ms.: „setzte darauf beständig wieder die Röhre A auf die Retorte“.

20, 14. Statt „an die Öffnung B“ hat Ms.: „über die Öffnung B“.

20, 15. Statt „Stückchen Spiegelglas“ hat Ms.: „ein ebnes Glas“.

20, 17. Statt „flüssig ward“ hat Ms.: „feucht ward“, und

fügt hinzu: „woraus ich sogleich erschloß, daß er aus festen Salzteilchen bestehe“.

20, 19. Statt „keine Wirkung des Salpeters“ hat Ms.: „kein Salpeterzäpfchen noch irgendeine Wirkung des Salpeters“.

20, 19f. Statt „Nachdem . . . in Salpeter“ hat Ms.: „aus dem Zugießen von Salpetergeist entstand daraus sogleich Salpeter“.

20, 22f. Statt „die festen Teile von den flüchtigen“ hat Ms.: „die Salpeterteile von jenem festen Salze“.

20, 23f. Statt „daß die Flamme sie nach der Scheidung nach oben treibt“ hat Ms.: „und obschon die Flamme auch die festen Teile austreibt, treibt sie sie nur als von den flüchtigen (wie der hochgeehrte Verfasser sie nennt) geschieden aus“.

20, 24ff. Statt „zweitens . . . vereinigen können“ hat Ms.: „daß diese flüchtigen Teile, nachdem sie einmal von dem festen Salz geschieden werden, wegen der weniger heftigen Bewegung nicht mehr durch die Poren dieses Salzes wieder eindringen können“.

20, 27. Statt „woraus drittens zu schließen ist“ hat Ms.: „woraus drittens folgt“.

20, 28. Statt „Teile“ hat Ms.: „Rauchteile“.

20, 29f. Statt „und zu Tropfen wurden, nicht feste, sondern nur flüchtige waren“ hat Ms.: „und in der kalten Luft zu Salpetertröpfchen sich zusammenschlossen, Salpeterteile gewesen waren, die sich von dem festen Salz getrennt hatten, und daß der Salpeter, zu dem sie sich zusammengeschlossen, Kristalle gewesen, die bloß aus den flüchtigen Teilen bestanden“.

20, 31ff. Ms. hat nur „Das zweite Experiment ergab, daß die festen Teile usw.“.

20, 37. Ms. läßt weg: „geläuterten oder“.

20, 38. Statt „Glasbecher“ hat Ms.: „Glas“.

21, 3. Ms. läßt weg „hängen und“.

21, 4. Statt „Das dritte Experiment liefert . . .“ hat Ms.: „Das dritte Experiment und das . . . liefert . . .“.

21, 5. Statt „ihre Bewegung“ hat Ms.: „die Bewegung“.

21, 7. Statt „Tropfen“ hat Ms.: „einige Tropfen“.

21, 16. Ms. läßt „weiter“ aus.

21, 19. Statt „Dinge“ hat Ms.: „Beschäftigungen“.

21, 22. Statt „§“ hat hier und im folgenden Ms. immer „Abt.“.

21, 29f. Statt „Auch glaube ich nicht, daß der sehr geehrte Herr meint“ hat Ms.: „Auch würde ich mich wundern, wenn der sehr geehrte Herr meinen wollte“.

21, 30f. Zwischen „Salpeterzäpfchen“ und „hörten auf“ fügt Ms. ein: „verloren wie gesagt ihre Natur und“.

21, 31. Statt „abgeschabt“ hat Ms.: „geschabt“.

- 21, 32. Statt „von Parallelepiped“, wie es im Originaltext heißt, hat Ms.: „eines Parallelepipedons“.
- 21, 33f. Statt „zielt er auf“ hat Ms.: „hat er im Sinn“.
- 21, 34. Statt „Chemiker, die“ hat Ms.: „Chemiker von der Art, die“.
- 21, 35. Statt „sehen und mit Händen greifen können“ hat Ms.: „sehen und mit Händen greifen“.
- 22, 14f. Statt „was die Wärme angeht“ hat Ms.: „in bezug auf die Wärme“.
- 22, 15. Auf dieser Seite im Ms., die bis 23, 29 reicht, finden sich wieder ähnliche Einwürfe von der gleichen Hand wie oben an den Rand des Briefes geschrieben.
- 22, 22. Bei „Zur Farbe aber“ fügt Ms. hinzu: „die sich durch das Aufgießen von Salpetergeist änderte“.
- 22, 26ff. Statt „verbreiten, wenn sie bewegt werden, einen noch übleren Geruch und namentlich, wenn sie etwas erwärmt werden“ hat Ms.: „verbreiten, wenn sie bewegt oder mäßig erwärmt werden, einen noch übleren Geruch“.
- 22, 30ff. Die Worte in Parenthese und der letzte Satz „Ich sage es . . . falsches Urteil bilden“ fehlen im Ms., ebenso natürlich die Anmerkung.
- 23, 1. Statt „daß auch ich die Erfahrung gemacht habe“ hat Ms.: „daß auch ich einmal gefunden“.
- 23, 2f. Statt „herumschwimmen“ hat Ms.: „herumgeschwommen sind“.
- 22, 3. Statt „Ich hielt nämlich ein ebenes Glas bereit“ hat Ms.: „Ich hielt zu dieser Beobachtung ein ebenes Glas bereit“.
- 22, 4f. Statt „das habe ich etwas erwärmt“ hat Ms.: „dieses Glas habe ich etwas erwärmt“.
- 22, 7. Statt „dicken“ hat Ms.: „dicklichen“.
- 23, 4. Statt „der Erscheinung“ hat Ms.: „dieser Erscheinung“.
- 23, 18f. Statt „Holzteilchen“ hat Ms.: „Holzteile“.
- 23, 24. Statt „weshalb“ hat Ms.: „weswegen“.
- 23, 34. Statt „des Salzes“ hat Ms.: „des festen Salzes“.
- 24, 6. Statt „nicht ohne weiteres“ hat Ms.: „nicht immer“.
- 24, 7. Statt „weil“ hat Ms.: „wenn“.
- 24, 9ff. Statt „um das nach diesem § von dem sehr geehrten Herrn Boyle erstrebte Resultat zu bewirken“ hat Ms.: „um das zu bewirken, was es vorher nicht vermocht hatte, nämlich Gold anzufressen“.
- 24, 18. Im Ms. fehlt „usw.“.
- 24, 22f. Statt „höchste Gattungsbegriffe“ hat Ms.: „Gattungsbegriffe der Dinge“.
- 24, 27. Statt „deren Gesetze“ hat Ms.: „die Gesetze derselben“.
- 24, 33. Der Satz in Parenthese fehlt im Ms.

24, 38f. Statt „nur nach gewöhnlichem Sprachgebrauch“ hat Ms.: „nicht nur nach gewöhnlichem Sprachgebrauch“.

25, 1f. Statt „um solche bewegte Körper“ hat Ms.: „um bloß solche bewegte Körper“.

25, 4. Hinter „Darum wird es sich“ fügt Ms. ein: „meines Erachtens“.

25, 7. Statt „Ebenda“ hat Ms.: „In derselben Abt.“.

25, 10f. Statt „durch Beweis und Berechnung“ hat Ms.: „durch bloße Vernunft und Rechnen“.

25, 14. Statt „bestätigen“ hat Ms.: „sicherstellen“.

25, 18. Statt „einleuchtend“ hat Ms.: „hinreichend einleuchtend“.

25, 20f. Statt „wenn wir einmal“ hat Ms.: „weil wir ja“.

25, 21. Statt „ungewissen“ hat Ms.: „gewissen“, was aber offenbar dem Sinn widerspricht.

25, 24f. Statt „irgendeiner neuen Art Flüssigkeit“ hat Ms.: „einer anderen uns unbekanntem Species von Flüssigkeit“.

25, 31ff. Statt „Körper sind“ und „sie getaucht werden“ hat Ms.: „derselbe Körper ist“ und „er getaucht wird“.

25, 34. Statt „Milch“ hat Ms.: „Serum“ und statt „Flüssigkeit“ „Milch“.

25, 35. Hinter „Milch“ fügt Ms. ein: „oder der Rahm“.

25, 35. Im Ms. fehlt „durch das Schütteln“.

25, 36f. Statt „der sich nicht alle Teilchen . . . gleichermaßen anpassen können“ hat Ms.: „der sich alle Teilchen . . . gleich leicht wie ihrer ersten Bewegung anpassen können.“

25, 37. Statt „die Milch“ hat Ms.: „die gesamte Milch“.

25, 38—26, 5. Die Stelle lautet im Ms.: „so scheiden die Butteilchen aus, die zu leicht sind, als daß sie mit dem Serum zusammen eine Flüssigkeit bilden könnten und die auch zu schwer sind, um mit der Luft zusammen eine Flüssigkeit zu bilden. Und weil sie eine unregelmäßige Gestalt haben, wie sich daraus ergibt, daß sie sich der Bewegung der Serumteilchen nicht anpassen könnten, darum können sie auch allein keine Flüssigkeit bilden und lagern sich darum aufeinander und ballen sich zusammen“.

26, 8. Ms. fügt bei: „und so vieles andere“.

26, 9. „Und als Beispiel nehme ich lieber“. Potius fehlt in der ed. pr. und bei Vloten-Land, ist aber nach der Stelle bei Boyle einzufügen. Die Verbesserung findet sich schon in Glazemakers holländischer Übersetzung; dann bei W. Meijer, Brieven van en aan Benedictus de Spinoza, Amsterdam 1897, S. 388, und bei Meijer, Nachbildung usw., Erläuterungen, S. 6. So auch Leopold, Ad Spinozae Opera Posthuma, Hagae 1902, S. 49.

26, 11. Statt „Da“ hat Ms.: „Weil ja“.

26, 12. Statt „überallhin“ hat Ms.: „nach allen Seiten hin“.

26, 13f. Statt „wenn die umgebenden Körper sie nicht zusammenhielten“ hat Ms.: „wenn das Wasser von den umgebenden Körpern nicht zusammengehalten würde“.

26, 15. Ms. fügt hinzu: „oder, was dasselbe ist, daß es eine elastische Kraft hat“.

26, 15f. Statt „was aber das Auseinanderhalten der mit Wasser gefüllten Blase dazu beiträgt“ hat Ms.: „was aber dieses Beispiel der Blase dient“.

26, 18. Statt „begreifen“ hat Ms.: „einsehen“.

26, 26. „oder keine Zirkulation“ fehlt im Ms.

26, 27ff. Statt „wenn irgendein Körper, etwa unser Finger, von einer Flüssigkeit oder von Wasser umgeben wird“ hat Ms.: „wenn ein Körper in einer Flüssigkeit (von der er von allen Seiten umgeben wird) bewegt wird“.

26, Zeichnung. Die Zeichnung fehlt im Ms.

26, 30. Statt „von der Blase“ hat Ms.: „in der Blase“.

26, 31. Statt „ebenfalls“ hat Ms.: „mit dem Wasser zusammen“.

26, 35. Hinter „Materie“ fügt Ms. hinzu „usw.“.

26, 36. Statt „lieber annehmen“ hat Ms.: „annehmen“.

26, 39. Hinter „Abt. 29“ fügt Ms. hinzu: „Seite 58“.

27, 12f. Statt „treiben läßt“ hat Ms.: „aufsteigen läßt“.

27, 15f. Statt „er zieht es dagegen zusammen, gerade so wie das Feuer es tut“ hat Ms.: „das Leder wird von ihm gerade so wie auch vom Feuer zusammengezogen“.

27, 18. Statt „usw.“ hat Ms.: „bestimmt hat, ihre Federn mit solcher Vorsehung usw.“.

27, 20. Es ist (nach dem Werke von Boyle) zu verbessern „Quamvis eorundem motus raro a nobis concipiatur. Cape igitur etc“. So Meijer in seiner Übersetzung und Leopold a. a. O. S. 49.

27, 24. „des Mundes“ fehlt im Ms.

27, 25. Hinter „zur Sommerszeit“ fügt Ms. ein: „jedoch“.

27, 25. Statt „in warmen Stuben“ hat Ms.: „bei warmen Stuben“.

27, 29. Statt „vor dem Eintritt der Kälte“ hat Ms.: „vor dem Eintritt der Luftabkühlung“.

27, 30. Vloten-Land setzen irrtümlich das adeo doppelt.

27, 30f. Statt „von neuem in solcher Masse über der Wasserfläche“ hat Ms.: „in solcher Masse niedrig über der Wasserfläche“.

27, 32. Statt „gesehen werden können“ hat Ms.: „gesehen werden“.

27, 34f. Statt „wie wir am Zeiger der Sonnenuhr und am Sonnenschatten sehen können“ hat Ms.: „(wie wir am Sonnenschatten oder am Zeiger der Sonnenuhr sehen können)“.

27, 36. „um wahrgenommen zu werden“ fehlt im Ms.

27, 39. Statt „in allen Stellen“ hat Ms.: „in allen Punkten“.

- 28, 3. Statt „beiläufig“ hat Ms.: „auch nur beiläufig“.
- 28, 5. Statt „daß man darin die Hand“ hat Ms.: „daß man die Hand in der Flüssigkeit“.
- 28, 8—12. Statt der Stelle „wie es einleuchtend genug ist . . . Gleichwohl hatte ich“ heißt es im Ms.: „Diese eine Beobachtung, meine ich, legt völlig die Natur der Flüssigkeit klar. Aber gleichwohl hatte ich“.
- 28, 14. Statt „so genau als möglich und mit der größten Gewissenhaftigkeit“ hat Ms.: „mit der größten Sorgfalt“.
- 28, 15f. Statt „ihrer besonderen Eigenart“ hat Ms.: „der besonderen Eigenschaften der Flüssigkeiten“.
- 28, 16. Hinter „halten“ fügt Ms. ein: „ja für schlechthin notwendig“ (von Vloten-Land außer acht gelassen).
- 28, 16f. Statt „was ja . . . erstrebt wird“ hat Ms.: „und ihnen aufzuerlegen“.
- 28, 19. Hinter „Naturgesetzen“ hat Ms.: „usw.“.
- 28, 26. Statt „sich selbst“ hat Ms.: „seine Meinung“.
- 28, 27. Statt „§ 16“ hat Ms.: „Abt. 15“.
- 28, 29. Statt „an das wirkliche Gewicht“ hat Ms.: „daran“.
- 28, 30f. Statt „das zu untersuchen“ hat Ms.: „das auf diese Weise zu untersuchen“.
- 28, 32. „oder horizontalen“ fehlt im Ms.
- 28, 36f. Statt „A und B zwei sich unmittelbar berührende Stücke Marmor“ hat Ms.: „auf den zwei Marmorstücke A B gelegt werden“.
- 29, 1. Statt „B aber an einer Schnur N befestigt“ hat Ms.: „B aber, das A unmittelbar berührt, sei an einem ziemlich starken Seidenfaden H befestigt“.
- 29, 2ff. Statt „das die Kraft bezeichnet . . . in horizontaler Richtung loszureißen“ hat Ms.: „das das Marmorstück B von dem Marmorstück A in horizontaler Richtung losreißen muß“.
- 29, 5. Statt „ziemlich starker Seidenfaden“ hat Ms. bloß: „Faden“.
- 29, 8. Statt „eine Rolle“ hat Ms.: „auch eine Rolle“.
- 29, Zeichnungen. Die Zeichnungen haben im Ms. andere Buchstabenzeichen.
- 30, 16. Der Text hat nicht invehentur, wie Vloten-Land lesen, sondern invehantur.
- 31, 7. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.
- 31, 14. Die Ed. pr. und Vloten-Land haben potuisse levare, et . . . potuisset. Bruder in seiner Ausgabe verbessert mit Recht: potuisse levare, ut . . . potuisset, und demgemäß auch Meijer.
- 33, 8. Brief. In lateinischer Sprache. Das Original ist in der Bibliothek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente in Amsterdam. Die Opera Posthuma haben den Brief nur

in verkürzter Form unter Weglassung des Persönlichen. Der Übersetzung liegt das Original, das Vloten-Land abdrucken, zugrunde; da die Abweichungen der Opera Posthuma nicht auf Spinoza zurückgehen, können sie außer Betracht bleiben. Die Ergänzungen zuerst bei Vloten, Ad Benedicti de Spinoza Opera Supplementum, Amsterdam 1862, S. 295f.

35, 28. quanam hic esset distinctio im Ms. und danach bei Vloten-Land. In der Ed. pr. quanam hic sit distinctio.

36, 19. Meijer verbessert „. . . affecerunt. Sed . . .“ in „. . . affecerunt, sed . . .“, worin er sich auf das Ms. des Briefes beruft.

36, 20. Nach Meijer hat das Ms. nach „Lehrsatz 19“ ein „;“. Er meint darum, hier sei etwas vergessen.

37. 9. Brief. In lateinischer Sprache. Der Originalentwurf Spinozas in der Bibliothek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente in Amsterdam. Danach haben die Opera Posthuma den Brief in verkürzter Form wiedergegeben. Facsimile und Transcription des Originalentwurfs bei Meijer a. a. O., danach die Übersetzung. Der Vloten-Landsche Abdruck ist fehlerhaft.

37, 16. Vloten-Land lassen in „nec a quo ego magis cavere curavi“ das „ego“ des Originalmanuskripts aus.

38, 7. Die Ed. pr. und Vloten-Land haben: „emere debere; an aliquis . . .“. Aus dem Autograph Spinozas und der holländischen Übersetzung geht hervor, daß zu interpungieren ist: „emere debere. An aliquis . . .“.

38, 37. Das Ms. hat: Verum si per lineam rectam intelligat. Die Ed. pr. lassen rectam aber aus und demnach auch alle Ausgaben. Vloten-Land verbessern, trotzdem sie auf das Ms. zurückgehen, diesen Fehler nicht.

39, 5. Das Ms. hat: quod vos in fine adfertis. Die Ed. pr. und nach ihr die Ausgaben, auch Vloten-Land, lassen vos weg.

40, 3. Das Ms. hat: ut ipsam vobis tradidi, die Ed. pr. und alle Ausgaben: ut ipsam tibi tradidi.

40, 24—28. Der Schluß des Briefes, der im Originalentwurf und in den Opera Posthuma (und danach in allen Ausgaben und Übersetzungen fehlt), ist in der holländischen Übersetzung der Opera Posthuma, De Nagelate Schriften, enthalten (vgl. Leopold, a. a. O. S. 59f.).

40. 10. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

41. 11. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

47. 12. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original scheint 1860 auf einer Versteigerung der Bücher von J. J. van Voorst in Amsterdam aufgetaucht und in den Besitz eines Pariser Buchhändlers Durand übergegangen zu sein, ist aber verschollen.

47, 36. „auch wenn es begrenzt ist“ fehlt in der Ed. pr. und bei Vloten-Land. Es ist auf Grund der holländischen Übersetzung zu ergänzen (s. Leopold, a. a. O. S. 84).

48, 7. „wie aus dem gleich zu Sagenden erhellen wird“ fehlt in der Ed. pr. und bei Vloten-Land. Es ist auf Grund der holländischen Übersetzung zu ergänzen (vgl. Leopold, a. a. O. S. 84).

48, 16. „Damit dies leichter geschehen kann“ fehlt in der Ed. pr. und bei Vloten-Land. Es ist auf Grund der holländischen Übersetzung zu ergänzen (vgl. Leopold, a. a. O. S. 84).

53, 15. „lautet er ganz anders, weil dieser folgendermaßen beweist“ steht in der Ed. pr. und bei Vloten-Land nur in der Form: „lautet er folgendermaßen“. Die Stelle ist auf Grund der holländischen Übersetzung zu ergänzen (vgl. Leopold, a. a. O. S. 84).

53, 25 und 27. Meijer möchte nach „daß angenommen wird“ einfügen: „was unmöglich ist“ oder nach „zum Existieren bestimmt“ „außer“, wobei er sich für das letztere auf die Abschrift des Briefes beruft, die Schuller an Leibniz gegeben hat.

53, 28. „und das Ursache, nicht verursacht ist“ fehlt in der Ed. pr. und bei Vloten-Land. Es ist auf Grund der holländischen Übersetzung zu ergänzen (vgl. Leopold, a. a. O. S. 84).

53, 37. Das Datum wird nur in der holländischen Übersetzung angegeben.

54. 13. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

54, Anm. Die Anmerkung fehlt in der Ed. pr. und bei Vloten-Land; sie ist auf Grund der holländischen Übersetzung zu ergänzen. Ebenso finden sich die kursiv gesetzten Stellen 54, 32ff., 59, 16f., 60, 9ff. nur dort durch den Druck hervorgehoben.

58, 17—23. Meijer in seiner Übersetzung hält wohl mit Recht diesen Satz nur für eine Variante von 58, 6—9, die versehentlich hier in den Text geraten ist.

58, 21. Die Ed. pr. hat *ratione convenire* statt *rationi convenire*, wie Vloten-Land verbessern.

58, 34—37. Der holländischen Übersetzung hat hier ein anderer Text vorgelegen, denn sie hat den Satz in folgender Form: „der Meinung sind wohl auch andere gewesen, die die Principien Descartes' gelesen haben und denen ich auch seinen Brief gezeigt habe, nachdem ich ihn empfangen habe“.

61, 11. Die holländische Übersetzung hat: „dewijl 't eerder een anderslachtig lighaam (Corpus heterogeneum), dan lucht ist“, was mit dem lateinischen Texte, wie er uns vorliegt, nicht übereinstimmt (so auch Meijer in seiner Übersetzung).

62. 14. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

65, 21—25. Diese Zeilen fehlen in der Ed. pr. und auch Vloten-Land hat sie nicht; sie sind in der holländischen Übersetzung erhalten (vgl. Leopold, a. a. O. S. 60).

65, 32. Die holländische Übersetzung hat das entsprechende Datum neuen Stiles: 10. August.

66. 15. Brief. In lateinischer Sprache. Nicht in den Opera Posthuma. Das Original wurde zuerst von Cousin in den *Fragments philosophiques*, Bd. III bekannt gemacht, dann der Brief von Sir Frederick Pollock unter den Papieren Victor Cousins wieder entdeckt und in seinem Buch *Spinoza, His Life and Philosophy*, London 1880, S. 448 veröffentlicht. Danach bei Vloten-Land. Facsimile und Transcription bei Meijer a. a. O. Original im Besitz der Sorbonne.

68. 16. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

68, 19. Die Ed. pr. hat *resurgenti Philosophiae* statt *resurgentis Philosophiae*, wie Vloten-Land verbessern.

70. 17. Brief. Ursprünglich wohl in holländischer Sprache, aber von Spinoza selbst ins Lateinische übersetzt (die Nagelate Schriften haben den Brief in der Übersetzung aus dem Lateinischen und citieren die lateinischen Termini am Rand, was sie nur bei den ursprünglich lateinisch geschriebenen Briefen oder bei der von Spinoza hergestellten authentischen Übersetzung holländischer Briefe tun) und so in den Opera Posthuma.

74. 18. Brief. In holländischer Sprache. Der holländische Urtext ist in den Nagelate Schriften erhalten; die lateinische Version ist von den Herausgebern der Opera Posthuma angefertigt, daher nicht authentisch. Die Übersetzung folgt dem holländischen Text.

74, 8. Die holländische Urschrift hat: „sal mijn beter passen aan een ander als aen UE. te seggen“, danach die Ed. pr. richtig „magis me decebit, ut aliis, quam tibi narrem“. Vloten-Land wollen, zweifellos gegen den Sinn, das verbessern: „magis me decebit, quam alium, ut tibi narrem“.

78. 19. Brief. In holländischer Sprache, aber von Spinoza selbst ins Lateinische übersetzt und so in den Opera Posthuma (die Nagelate Schriften übersetzen nur diesen lateinischen Text ins Holländische zurück). Das Original des Briefes ist verschollen, aber es ist 1705 von Frans Halma in der Zeitschrift *Boekzaal der Geleerde Werrelt*, Maart—April 1705, S. 352ff. veröffentlicht worden. Die Übersetzung folgt dem lateinischen Text als dem von Spinoza zur Veröffentlichung bestimmten. Wesentliche Abweichungen fehlen.

78, 16. Statt „Unbekannter Freund“ hat die holländische Urschrift: „Mein Herr und werter Freund“.

80, 25. Die Ed. pr. und Vloten-Land haben „respectu illius longe perfectioribus“, der holländische Urtext „ten opsicht van dat veel onvolmaakter“, was allein dem Sinn entspricht. Danach ist imperfectioribus zu lesen (vgl. Leopold, a. a. O. S. 41).

81, 7. Die Ed. pr. und Vloten-Land haben „cum voluntate Divinae naturae“, der holländische Urtext „tegen de natuur van gots wil“. Danach ist zu verbessern: „cum voluntatis Divinae natura“.

81, 19f. Die Ed. pr. und Vloten-Land haben „privationis status“, der holländische Urtext „een berooving van een volmaakter staat“. Danach ist zu verbessern: „privatio perfectioris status“.

82, 33. Die lateinische Übersetzung des Briefes überträgt das „verlangende na het toekomende“ fälschlich mit „futura desiderantem“.

83, 32. Von hier ab fehlt der Schluß des Briefes in den Opera Posthuma.

84, 20. Brief. In holländischer Sprache, im Original erhalten in der Bibliothek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente in Amsterdam, abgedruckt in den Nagelate Schriften. Die für die Textgestaltung belanglose lateinische Version in den Opera Posthuma rührt von den Herausgebern her.

85, 31. Statt nostra cognitio hat die Ed. pr. nostra cognitione, was Vloten-Land nach der holländischen Übersetzung verbessern.

86, 18f. Meijer hält die Stelle „aut res etc.“ für überflüssig.

88, 36. Die Negation, die in dem holländischen Urtext und in der Übersetzung der Ed. pr. fehlt, fügt Meijer sinngemäß ein (vgl. Leopold, a. a. O. S. 42).

88, 39. Statt praeditis perfectione hat die Ed. pr. praeditus perfectione, was Vloten-Land nach der holländischen Übersetzung verbessern.

91, 36. Die Negation, die in der Übersetzung der Ed. pr. fehlt, fügt Meijer auf Grund des holländischen Urtextes ein (vgl. Leopold, a. a. O. S. 42).

93, 27. Der holländische Urtext „daer de beroovinge van een volmaeckter stant op volght“ wird in der lateinischen Version nicht richtig wiedergegeben „quod perfectioris conditionis privationem sequitur“.

96, 7f. Die lateinische Übersetzung hat fehlerhaft: „wenn wir durch die Überschreitung nicht gegen diese Ordnung sündigen?“

99, 17. Die lateinische Übersetzung der Ed. pr. fügt ein: „circa ea, quae modo diximus“.

100, 5. Statt „ad sibi finem“ verbessert Meijer mit Recht „at sibi finem“.

103, 39. Die Opera Posthuma haben nur: demiror in

Praefatione admirari, in dem Bestreben, möglichst die Namen zu unterdrücken. Daraus schließen zu wollen, Ludwig Meyer selbst habe den Brief übersetzt, wie Vloten-Land es tun, wäre unbegründet.

104, 17. Die Übersetzung der Opera Posthuma bringt hier den Text in Verwirrung, weil sie die Worte „in die tael waer mede opgebrocht ben“, die nur ein etwas ungeschicktes Citat aus dem Brief Spinozas sind, auf Blyenbergh bezieht.

105. 21. Brief. In holländischer Sprache, aber von Spinoza selbst ins Lateinische übersetzt. Nach den Opera Posthuma; der holländische Urtext nicht erhalten, da die Nagelate Schriften aus dem lateinischen Text der Opera Posthuma übersetzen.

106, 9. Saisset in seiner (französischen) Übersetzung möchte fortunatum in infortunatum verbessern. Dem widerspricht aber der Sinn und das Zeugnis der Nagelate Schriften.

107, 1. Hinter „scilicet an Deus“ fügt Meijer sinngemäß ein „ut Deus“.

108, 17—33; 109, 3—7. Wie die Stellen in der holländischen Urschrift gelautet haben, geht aus den Citaten in Blyenberghs Brief hervor (s. u. S. 116, 25—117, 5).

109, 7. „gegenwärtigen“ fehlt in der Ed. pr., findet sich aber in der holländischen Übersetzung.

109, 12. Die Ed. pr. hat nur L. M., um die Namenangabe zu vermeiden, die holländische Übersetzung aber D. Meyer.

114, 2. Die holländische Übersetzung hat anstatt attributa für eigenschappen als ursprünglichen Text proprietates am Rand notiert.

114, 6. Die Ed. pr. und die Ausgaben setzen die Schlußklammer fälschlich hinter quoniam veritas veritati non est contraria. Die holländische Übersetzung hat die richtige Konstruktion ohne Klammer (s. Leopold, a. a. O. S. 51).

115. 22. Brief. In holländischer Sprache, im Original erhalten in der Bibliothek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente, abgedruckt in den Nagelate Schriften. Die für die Textgestaltung belanglose lateinische Version in den Opera Posthuma rührt von den Herausgebern her.

122. 23. Brief. In holländischer Sprache, aber von Spinoza ins Lateinische übersetzt. Die Nagelate Schriften haben den Brief aus dem Lateinischen zurückübersetzt. Nach den Opera Posthuma. Das holländische Original des Briefes hat sich erhalten, früher bei J. J. van Voorst (1865 versteigert), dann bei Feuillet de Conches in Paris, Karl Meinert in Dessau, 1902 bei Dr. J. Darmstädter in Berlin, jetzt im Besitz der kgl. Bibliothek in Berlin; Facsimile und Transcription bei Meijer a. a. O. Die holländische Urschrift zeigt keine wesentliche Verschiedenheit.

124, 7. Meijer möchte vor „facinus externum“ „idem“

ergänzen. Das liegt wohl im Sinn, braucht aber wohl nicht ausdrücklich gesetzt zu werden.

125, 2. Statt „Ideen“ hat die holländische Übersetzung „verwarde denkbelden“.

126, 15. Die Ed. pr. und die Ausgaben haben „ad aliam Quaestionem“, der holländische Urtext im Autograph aber, dem Schluß des 22. Briefs entsprechend, „wat de anderen vraagen belangt“. Danach ist zu verbessern (s. Leopold, a. a. O. S. 63).

126, 24. Die holländische Übersetzung hat: „unter den vielen, die es gibt“.

126, 36. Die holländische Übersetzung hat bloß af te keeren.

128, 24. Brief. In holländischer Sprache, im Original erhalten in der Bibliothek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente in Amsterdam, abgedruckt in den Nagelate Schriften. Die für die Textgestaltung belanglose lateinische Version in den Opera Posthuma rührt von den Herausgebern her.

131, 25. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

133, 26. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

134, 27. Brief. In holländischer Sprache, aber von Spinoza ins Lateinische übersetzt. Die Nagelate Schriften haben den Brief aus dem Lateinischen zurückübersetzt. Nach den Opera Posthuma. Das holländische Original des Briefes, das F. Halma zuerst 1705 im Boekzaal der Geleerte Werrelt veröffentlichte, ist im Besitz der Leydener Universitätsbibliothek; Facsimile und Transscription bei Meijer a. a. O. (Der Abdruck bei Vloten-Land ist nicht ganz vollständig.) Die holländische Urschrift zeigt keine wesentliche Verschiedenheit.

134, 30ff. Der holländische Urtext hat in leichter Variante die Stelle so: „jedem mein Empfinden und meine Meinung mitzuteilen, aber nicht um sie zu beweisen, noch um sie zu erklären“.

135, 14—17. Der Satz steht nur im holländischen Text, nicht in der Ed. pr.

135, 32—36. Vloten-Land lassen die Aufschrift des Briefes aus.

136, 28. Brief. In lateinischer Sprache. Nicht in den Opera Posthuma. Briefentwurf Spinozas, im Original erhalten in der Bibliothek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente in Amsterdam. Zuerst herausgegeben von van Vloten in Ad Benedicti de Spinoza Opera Supplementum, S. 303f. Facsimile und Transscription bei Meijer, a. a. O. Der Briefentwurf hatte den Herausgebern der Opera Posthuma vorgelegen und war von ihnen des Abdruckes nicht würdig gefunden, denn auf der Rückseite steht die Bemerkung: „ist von keinem Werte“.

136, 3. Bei Vloten-Land fehlt die Anrede *amice singularis*.

136, 17. Statt „dann werden Sie das leicht“ hatte Spinoza erst geschrieben „dann werden Sie das leicht können“, was er später umänderte.

136, 23. Statt „daß Sie sich einer ernsthaften Arbeit“ hatte Spinoza ursprünglich geschrieben „daß Sie sich endlich einer ernsthaften Arbeit“, strich aber dann das „endlich“ wieder.

136, 29. Statt „ut de commercio nostro instituendo“ hatte Spinoza ursprünglich geschrieben: „de commercio nostro epistolico“.

136, 30f. „quo liberius mihi scribere audeas scias me antehac suspicatum fuisse et fere pro certo habere“ ist Einschübung; ursprünglich stand an der Stelle ein (gestrichenes) „notare antehac“.

136, 34. Vor „vereri“ steht ein gestrichenes „semper“.

137, 3. Hinter „fidem tibi dehinc do“ stand ursprünglich der (gestrichene) Satz „eas inter . . . (?) sacras mansuras, easque penes“.

137, 16f. Vor *tertiana* steht ein gestrichenes *febris*.

137, 23. „Amico de Vries“ stand ursprünglich vor „vel tibi“, wurde dann ausgestrichen und mit *vel* nachgesetzt.

138, 29. Brief. In lateinischer Sprache. Nicht in den *Opera Posthuma*. Original erhalten in der Bibliothek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente in Amsterdam, zuerst veröffentlicht von van Vloten in *Ad Benedicti de Spinoza Opera Supplementum*, S. 300ff., danach bei Vloten-Land.

140, 19. Nach Meijer steht im Ms. nicht „ejus Dioptrica“, wie Vloten-Land lesen, sondern „ipsius Dioptrica“.

141, 30. Brief. In lateinischer Sprache. Brieffragment, nicht in den *Opera Posthuma*, erhalten in einem Briefe Oldenburgs an Boyle vom 10. Okt. 1665 in *The Works of Robert Boyle*, Vol. VI, London 1772, S. 200f., abgedruckt bei Vloten-Land.

142, 31. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den *Opera Posthuma*; das Original ist nicht erhalten.

143, 6. Leopold (a. a. O. S. 86) schlägt mit Grund vor, vor *reciprocam* ein *tibi* einzufügen.

145, 32. Brief. In lateinischer Sprache. Das Original des Briefes, das Spinoza an Oldenburg geschickt, befindet sich im Archiv der Royal Society in London. Facsimile und Transcription bei Meijer, a. a. O. Spinoza hat diesen Brief selbst für den Druck redigiert und in dieser Form ist er in den *Opera Posthuma* erschienen. Danach ist als nach der für die Veröffentlichung bestimmten Form die Übersetzung gefertigt, doch sind im folgenden die Varianten des ursprünglichen Briefes verzeichnet.

145, 22. Statt „wohledlen“ hat Ms.: „sehr geehrten“.

145, 21f. Statt „maximas habeo gratias“ hat Ms. nur „habeo gratiam“, nicht „maximam habeo gratiam“, wie Vloten-Land verzeichnen.

146, 4. Statt cognoscere hat das Ms. absolute cognoscere; der Satz „und wie jeder Teil mit seinem Ganzen übereinstimmt“, fehlt im Ms.

146, 5. Statt „um das zu wissen“ hat Ms. nur „dazu“.

146, 7f. Statt „angeben“ hat Ms.: „auseinanderzusetzen“ und dabei fügt es ein „so kurz als möglich“.

146, 16. Ms. läßt aus: „den Gesetzen oder“.

146, 18ff. Ms. hat: „Bezüglich des Ganzen und des Teiles betrachte ich es so, daß die Dinge insofern als Teile eines Ganzen betrachtet werden . . .“.

146, 20f. Ms. hat: „als die Natur des einen der Natur des anderen so sich anpaßt . . .“.

146, 21. Statt „daß sie“ hat Ms.: „daß sie aber“.

146, 22. Statt „sofern sie aber“ hat Ms.: „denn sofern sie“.

146, 23. Statt „jedes“ hat Ms.: „jeder Teil ohne die übrigen“.

146, 24. Ms. läßt „von den anderen“ weg.

146, 24f. Ms. hat: „und wird darum jedes insofern als ganzes betrachtet“.

146, 29. Im Ms. fehlt „zugleich“.

146, 31. Statt „des Blutes“ hat Ms.: „dieser Flüssigkeit“.

146, 34. Statt „nicht“ hat Ms.: „nicht aber“.

146, 35. Statt „fingamus“ hat Ms.: „concipiamus“.

146, 35. Statt „im Blute“ hat Ms.: „in dieser Flüssigkeit, nämlich im Blute . . .“.

146, 37. Statt „des Blutes, der Lymph“ hat Ms.: „der Lymph, des Chylus“.

147, 1. Statt „oder diesem“ hat Ms.: „oder dem anderen“.

147, 17ff. Ms. hat: „die sich ergeben bloß aus der Natur des Blutes, d. h. aus dem Verhältnis der gegenseitigen Bewegung der Lymph, des Chylus usw.“ Vloten-Land übersehen bei der Verzeichnung der Varianten das ad invicem.

147, 22f. Ms. hat: „von denen die ganze Natur des Blutes in bestimmter Weise geregelt wird“. (Von Vloten-Land ungenau verzeichnet.)

147, 23f. Die Konstruktion des Satzes ist fehlerhaft, da Spinoza den ersten Teil des Satzes, wie er im Ms. erhalten ist, verbessert hat, wobei er vergaß, den zweiten Teil entsprechend zu ändern.

147, 25f. Statt „im Blut“ hat Ms.: „in den Blutteilchen“ (von Vloten-Land übersehen); „eintreten“ fehlt im Ms.

147, 26f. „der Bewegung“ fehlt im Ms.

147, 27. Statt „der Blutbewegung“ hat Ms.: „des gesamten Blutes“.

147, 31f. „Damit habe ich . . . gesprochen“ fehlt im Ms.

147, 39f. „d. h. im gesamten Universum“ fehlt im Ms.

148, 3. Statt „existiert“ hat Ms.: „ist“.

- 148, 3f. Statt „betrachtet werden muß“ hat Ms.: „ist“.
- 148, 5. „Teiles“ steht nur im Ms. (von Vloten-Land übersehen).
- 148, 8ff. Ms. hat: „so werden die Veränderungen seiner Teile, die aus dieser unendlichen Möglichkeit sich ergeben können, unendliche sein müssen“.
- 148, 12. Statt „aber“ hat Ms.: „ferner“.
- 148, 14—17. Ms. hat: „Denn da es zur Natur der Substanz gehört (wie ich früher, als ich noch in Rhijnsburg wohnte, zu beweisen versuchte), daß sie unendlich ist.“
- 148, 17ff. Ms. hat: „daß jeder Teil der körperlichen Substanz zur ganzen Substanz gehört . . .“.
- 148, 19. Statt „ohne diese“ hat Ms.: „ohne die übrige Substanz“.
- 148, 21ff. Ms. hat: „Aus diesem Grunde also nehme ich den menschlichen Körper als einen Teil des Universums“.
- 148, 24. Statt „Teil der Natur“ hat Ms.: „Teil des Universums“.
- 148, 25. Ms. läßt „auch“ weg.
- 148, 32. Ms. hat statt „als unendlich“ „sofern sie unendlich“.
- 148, 33. Im Ms. fehlt „nur“.
- 148, 34. Statt „nehme ich“ hat Ms.: „begreife ich“.
- 148, 36. Im Ms. fehlt „alles“.
- 149, 4. Statt „Wenn Sie weiter schreiben“ hat Ms.: „Sie schreiben . . .“.
- 149, 7. Im Ms. fehlt „Herr“.
- 149, 8ff. Ms. hat: „über die sechste Regel Descartes' [Cartesio steht wohl irrtümlich für Cartesii], habe ich gesagt, ich glaube [me putare, von Vloten-Land weggelassen], daß sowohl Huygens wie Descartes sich irrten“.
- 149, 12. Statt „zu machen“ hat Ms.: „zu machen belieben“.
- 149, 12f. Ms. hat: „das dort gemacht wurde“.
- 149, 19. Im Ms. fehlt: „mit der er auch Schalen drehen kann“.
- 149, 24f. Ms. hat: „mit irgendeiner anderen Maschine“.
- 149, 27. Im Ms. fehlt „noch“.
- 150, 3. Nach Vloten-Land hätte das Ms. *quin*, das in *quia* zu verbessern wäre. Tatsächlich hat aber das Ms. *quia*.
- 151, 3ff. Die Aufschrift des Briefes fehlt bei Vloten-Land.
- 151, 6 und 8. Spinoza schreibt, des Englischen unkundig, dreimal statt „in“ „ni“.
- 151, 33. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den *Opera Posthuma*; das Original ist nicht erhalten.
- 154, 34. Brief. Ursprünglich in holländischer Sprache, aber von Spinoza ins Lateinische übersetzt und in dieser Form in den *Opera Posthuma*. Der holländische Urtext ist

nicht erhalten, da die holländische Übersetzung aus dem Lateinischen zurücküberträgt.

156. 35. Brief. Hiervon gilt das gleiche wie vom 34. Brief.

158, 7. Im Text steht *quas. Camerer*, Die Lehre Spinozas, Stuttgart 1877, möchte es in *quam* verbessern.

159. 36. Brief. Hiervon gilt das gleiche wie vom 34. Brief.

159, 32 „als bekannt“ wird von der Ed. pr. irrtümlich in Klammern gesetzt. Vloten-Land setzen statt der Klammer *Kommata*, Leopold (a. a. O. S. 86) möchte mit Recht auch auf diese verzichten.

160, 30. Bruder verbessert das richtige *extensione sine extensione* der Ed. pr. mißverstehend in *existentia sine extensione*.

163, 20. Vloten-Land haben fälschlich *secundum* für das richtige *secundam* der Ed. pr.

164. 37. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den *Opera Posthuma*. Das Original ist nicht erhalten, jedoch existiert eine alte Abschrift in der Bibliothek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente in Amsterdam, die von dem in der Ed. pr. veröffentlichten Text abgesehen von Umstellungen einzelner Worte einige Abweichungen aufweist.

164, 18ff. In der Abschrift des Originals lautet die Abschrift: „Dem einzigen Freunde aus vielen Herrn N. N. B. de Spinoza

164, 21. In der Abschrift des Originals: „Teuerster und verehrter Freund!“

165, 21f. Nach Meijer ist die Wortstellung der Abschrift statt „*quas claras et distinctas perceptiones formamus*“ „*perceptiones quas formamus*“.

165, 33. Statt „seiner Natur und seiner Gesetze“ hat die Abschrift des Originals „der Gesetze seiner Natur“.

165, 39. Die Abschrift hat „*ad haec vero intelligendum*“, statt „*ad haec intelligendum*“ (nach Meijer).

166, 5. „Et“ fehlt in der Abschrift (nach Meijer).

166, 7. Statt „*eam*“ hat die Abschrift „*eandem*“ (nach Meijer).

166, 15f. Dieser Satz steht nur in der Abschrift des Originals, danach bei Vloten-Land, nicht in der Ed. pr.

166. 38. Brief. In holländischer Sprache. Die Urschrift in den Nagelate Schriften erhalten. Die lateinische Übersetzung ist nicht von Spinoza gefertigt. Die Übersetzung folgt dem holländischen Text. Das Original ist nicht erhalten.

167, 7. Die Ed. pr. fügt nach „zu verlieren hat“ noch ein: „während dagegen B nur die einfache Aussicht zu gewinnen und die doppelte zu verlieren hat“.

168. 39. Brief. In holländischer Sprache. Von Spinoza ins Lateinische übersetzt und so in den *Opera Posthuma*. Die

Nagelate Schriften haben eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen. Das Original ist nicht erhalten.

170. 40. Brief. Hiervon gilt dasselbe wie vom 39. Brief. Die Vermutung von Vloten-Land, daß der Anfang des Briefes bis S. 171, 20 nicht von Spinoza übersetzt sei, weil hier die lateinischen Termini nicht von den Nagelate Schriften am Rand citiert werden, ist nicht sicher begründet. Man konnte wohl bei Dingen von geringer Bedeutung und ohne eigentliche termini technici eine solche Citierung unterlassen.

172, 12. Die Ed. pr. und die Ausgaben haben nur „sique mihi“, wonach offenbar ein Wort fehlt. Meijer will dicat ergänzen. Man könnte besser respondeat ergänzen. Die holländische Übersetzung hat „antwoord“. Leopold hält (a. a. O. S. 87) des procedat mit Recht für verdächtig als eine Korruption aus respondeat.

174. 41. Brief. In holländischer Sprache. Der holländische Urtext vielleicht in dem Text der Nagelate Schriften erhalten, da keine lateinischen termini am Rand citiert werden. Ob die lateinische Übersetzung der Opera Posthuma von Spinoza selbst herrührt, läßt sich demnach nicht mit Bestimmtheit ausmachen. Das Original ist nicht erhalten.

177. 42. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

178, 20. Die Negation fehlt in der Ed. pr. und den Ausgaben. Sie ist dem Sinn gemäß und auf Grund der holländischen Übersetzung zu ergänzen (so auch Meijer in seiner Übersetzung und Leopold, a. a. O. S. 42f.).

181, 29. Die Ed. pr. und die Ausgaben haben suum. Nach der holländischen Übersetzung ist aber suam zu lesen (vgl. Leopold, a. a. O. S. 87).

182, 27. Die Ed. pr. und die Ausgaben haben: „... aequales duobus rectis. [Mit Alinea] Deum non posse efficere...“, die holländische Übersetzung aber: „... gelijk zouden zijn, en dat God niet kan maken...“ Danach ist die richtige Ordnung des Textes wiederherzustellen (vgl. Leopold, a. a. O. S. 51).

183, 2. Meijer übersetzt „wordt uitgeoefend“, verändert also exeritur in exercetur, was Leopold (a. a. O. S. 87) mit Recht für unnötig hält. Die holländische Übersetzung hat „te voorschijn kooft“.

183, 37. Die Ed. pr. und die Ausgaben haben subvertere. Leopold (a. a. O. S. 88) möchte subvertat verbessern. Ich halte subverteret für das einzig richtige, und daraus konnte auch durch Wegfallen eines Buchstabens leicht subvertere entstehen.

184, 11. Die Ed. pr. und die Ausgaben haben repugnancia. Es wird, wie Leopold (a. a. O. S. 88) will, repugnantiam zu lesen sein, wie auch die holländische Übersetzung strijdigheid hat.

184, 36ff. Die Ed. pr. verwirrt hier die Interpunktion. Vloten-Land stellen sie auf Grund der holländischen Übersetzung wieder her.

187, 19. Statt *selectu* der Ed. pr. und der Ausgaben ist zweifellos *selectum* zu lesen (vgl. Leopold, a. a. O. S. 88).

189, 2. Die Ed. pr. hat fälschlich *is*, was Vloten-Land richtig in *id* verbessern.

189, 4. Statt „*illi*“ muß es, worauf Meijer aufmerksam macht, „*illae*“ heißen.

189, 20f. Die Ed. pr. und die Ausgaben haben: „*Auctor aliam rationem virtutum esse arbitratur, ut, quatenus intus in Mente subsistunt, illae semper naturam suam servant . . .*“. Meijer in seiner Übersetzung schlägt vor zu verbessern: „*Auctor aliam rationem virtutum esse arbitratur, quatenus intus in Mente subsistunt, ut illae semper naturam suam servant . . .*“. Leopold (a. a. O. S. 88f.) möchte das *ut* einfach streichen und vor *illae* Semikolon setzen. Meines Erachtens ist das *ut* (= wie, nicht = daß) zu *quatenus* zu ziehen, und mit Leopold vor *illae* der Einschnitt des Satzes anzunehmen.

192, 36. Das „*gentibus*“ der Ed. pr. verbessern Vloten-Land richtig in „*gentes*“.

193, 5. Das Datum fehlt in den Opera Posthuma; es ist in den Nagelate Schriften erhalten.

193, 43. Brief. In lateinischer Sprache. Der Originalentwurf des Briefes befindet sich in der Bibliothek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente in Amsterdam. Der Brief, wie ihn die Opera Posthuma abdrucken, zeigt einige Abweichungen, sei es daß hier das abgesandte Original abgedruckt wurde, sei es daß Spinoza für den Druck eine Redaktion vornahm. Die Übersetzung folgt den Opera Posthuma; im folgenden werden die Abweichungen der Entwurfs angegeben. Das Autograph teilweise in Facsimile in Vloten, Ad B. de Spinoza Opera Supplementum, in vollständigem Facsimile und Transcription bei Meijer, a. a. O.

193, 10. Im Ms. lautet die Anrede „Freund!“

193, 13. Statt „die Schrift“ (*libellum*) hatte im Ms. ursprünglich gestanden „die Albernheiten“ (*ineptias*), was Spinoza durchstrich und verbesserte.

193, 18. Nach „erledigen“ hatte im Ms. ursprünglich gestanden: „zumal da ich nicht viele brauche, um“, was durchgestrichen und ersetzt wurde durch „und in der Kürze“.

193, 20. Statt „*malitia*“, wie Vloten-Land lesen, hat Ms. „*ex malitia*“.

193, 21. Statt „Aber zur Sache“ stand ursprünglich im Ms. eine längere, dann durchgestrichene Stelle da, die folgendermaßen lautete: „Denn ebensowohl die verschlagenen als die abergläubischen Ignoranten pflegen eine schlechte Gesinnung zu haben; wie dem auch sei, so berühren mich seine Schmähen nicht, weil ich weiß, auf welche Weise dieser

Schlag Menschen gewohnt ist, anständige Leute zu behandeln. Um also kurz zu erledigen, was ich dartun will, werde ich nur wenig von dem vielen, was er gesagt hat, anmerken; mögen Sie das übrige richtig stellen“. In der Transcription in den Erläuterungen Meijers steht irrtümlich *dicit* für das richtige *dixit*, das auch Vloten-Land gelesen haben.

194, 2. Die Ed. pr. hat *astuto*, auf *ingenio* bezogen, das Ms. *astutus* (von Vloten-Land nicht bemerkt).

194, 12. Das Ms. hatte „gerade den Besten von den Schlechtesten“, aber „von den Schlechtesten“ ist dann durchstrichen.

194, 25. Statt „ausdrücklich“ hatte das Ms. ursprünglich „offen“, das dann durchstrichen und verbessert wurde.

194, 32. Nach Meijers Vorschlag sollte man „*et divina mandata exequitur*“ einfügen nach „*actionibus*“, was offenbar dem Sinn entspricht.

194, 35f. Statt „bedacht zu werden“ („*honorari*“) hatte Ms. „überhäuft zu werden“ (*onerari*).

195, 10. Nach „aus der Natur Gottes“ hatte das Ms. ursprünglich am Rand eingefügt: „wie aus der Natur des Dreiecks, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind usw.“.

195, 11. Statt „daß er“ hat Ms.: „daß Gott“.

195, 16. Nach „sich selbst erkennt“ hat das Ms. eine längere Stelle, die ausgeschieden und für die die Sätze 195, 16—24 an den Rand geschrieben wurden. Die ausgefallene Stelle lautet: „Aber das scheint die Fassungskraft jenes Mannes zu übersteigen, und er hat, glaube ich, nicht mit seinem Descartes begriffen, daß die Freiheit nicht in der Indifferenz besteht, sondern daß wir dann am freiesten sind, wenn wir klar und deutlich begriffenen Dingen zustimmen, wenngleich es unmöglich ist, ihnen nicht beizustimmen, sobald wie sie so begriffen haben.“ (Vloten-Land lesen falsch *percipimus* für *percepimus*, wie Meijer richtig transscribiert; das „non“ in „*et non cum suo Cartesio*“ haben Vloten-Land nicht entziffert.)

196, 8. Das Ms. hat „das Universum selbst“.

196, 9. Das Ms. hat „wie er alsdann nicht weniger gehässig“ (von Vloten-Land übersehen).

197, 39f. Die Ed. pr. hat „. . . *attinet*. Si . . .“ was Vloten-Land in Übereinstimmung mit dem Ms. verbessern in „. . . *attinet*, si . . .“.

198, 16. Das Ms. hat „Denn ich habe nicht die Absicht“.

198, 44. Brief. In holländischer Sprache. Der holländische Urtext ist in den Nagelate Schriften erhalten; die lateinische Version ist wohl von den Herausgebern der Opera Posthuma angefertigt, daher nicht authentisch. Die Übersetzung folgt dem holländischen Text.

200, 16. Vloten-Land verbessern *industria* der Ed. pr. in *industrie*, was mir unnötig erscheint. Leopold (a. a. O.

S. 49) billigt die Verbesserung unter Berufung auf die holländische Übersetzung, deren „schranderlijk“ aber dem *industria* gerade so gut entsprechen kann.

200. 45. Brief. In lateinischer Sprache. Nach dem Original in der Bibliothek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente in Amsterdam, bei Vloten-Land wiedergegeben. In der Ed. pr. ist der Brief mit ganz unwesentlicher Abweichung, unter Weglassung des Namens von Hudde und der Nachschrift.

202. 46. Brief. In lateinischer Sprache. Das Original in der königlichen Bibliothek zu Hannover. In Facsimile teilweise bei Murr, *Benedicti de Spinoza Adnotationes ad Tractatum Theologico-Policum*, 1802, vollständig bei Meijer a. a. O. Die *Opera Posthuma* drucken den Brief offenbar nach dem Entwurf ab, demgegenüber das Original den besseren und darum von der Übersetzung zu befolgenden Text darstellt. Die Abweichungen der *Opera Posthuma* sind im Folgenden angegeben. (Vloten-Land behaupten, den Text des Originals zu bringen, werfen aber die beiden Texte unkritisch durcheinander.)

202, 19. Die Anrede lautet in der Ed. pr. „Wohledler Herr“ (im Ms. *Eruditissime, Nobilissimeque, De*, nicht *Vir*, wie Vloten-Land drucken).

202, 22. Das Ms. hat *ago gratias* (nicht *habeo*, wie Vloten-Land haben), die Ed. pr. *habeo gratias*.

202, 24. Die Ed. pr. hat „auseinandergesetzt“.

202, 25—27. Der Satz „Ich bitte Sie . . . zu geben“ fehlt in der Ed. pr.

203, 4. Statt „d. h. ob“ hat die Ed. pr. „damit also“.

203, 7. Ed. pr. hat „immer derselbe bleibt“.

203, 11. Ed. pr. hat „sehe ich nichts“.

203, 12. Vloten-Land verbessern das *commendas* der Ed. pr. in Übereinstimmung mit dem Ms. in *commendes*.

203, 19. Ed. pr. hat „von einem Punkte“.

203, 24. Statt *oculares convexas* hat die Ed. pr. *circulares conversas*.

203, 25. „zugleich“ fehlt in der Ed. pr. (und auch fälschlich bei Vloten-Land).

203, 26. „lieber“ fehlt in der Ed. pr.

203, 27. „nein“ fehlt in der Ed. pr.

203, 29. Ed. pr. hat „wünschen“.

203, 32. Ed. pr. hat statt „sein eigener Herr zu sein“ „Zeit zu haben“.

203, 33—38. Der Satz „Der Prodrumus . . . zu kaufen“ hat in der Ed. pr. andere Wortstellung.

203, 38—204, 3. Der Satz lautet in der Ed. pr.: „Das Geschenk also, das Sie mir so freigebig in Aussicht stellen, wird mir sehr willkommen sein, und wenn ich Ihnen in

irgend etwas zu Diensten sein kann, so werden Sie mich immer finden usw.“

204, 22f. Spinoza hatte „Frankfurt“ geschrieben; eine andere Hand hat das ausgestrichen und „Maintz“ verbessert.

204. 47. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

206. 48. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

207. Auszug aus einem Briefe Spinozas an Jarig Jelles. Der Brief hat sich erhalten in den Tagebuchaufzeichnungen, die ein gewisser Dr. Hallmann von einer Reise in den Niederlanden im Jahre 1703 gemacht hat und die in einer auszugsweisen Abschrift in der Breslauer Stadtbibliothek sich finden (herausgegeben von Freudenthal, Lebensgeschichte Spinoza's, Leipzig 1899, S. 231f.).

208. 49. Brief. In lateinischer Sprache. Das Original gehörte zu einer Sammlung der Briefe und Papiere von Graevius, die der dänische Minister Tott zusammenbrachte; es befindet sich jetzt im Besitz der königlichen Bibliothek zu Kopenhagen; danach zuerst bei Vloten-Land. Facsimile und Transcription bei Meijer, a. a. O.

209. 50. Brief. Ursprünglich in holländischer Sprache, doch von Spinoza ins Lateinische übersetzt. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten. Der letzte Abschnitt von 210, 21 ist nach der Meinung von Vloten-Land in den Nagelate Schriften im Urtext erhalten, was Leopold a. a. O. S. 21f. indes bestreitet.

209, 34. Die Ed. pr. hat „numerorum“, was Bruder richtig in „nummorum“ verbessert (in der holländischen Übersetzung „stukken“).

211. 51. Brief. Ursprünglich in holländischer Sprache, doch von Spinoza ins Lateinische übersetzt. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

211, 21. Meijer vermutet, daß hier ein „vielleicht“ ausgefallen ist.

212. 52. Brief. In holländischer Sprache; der holländische Urtext ist möglicherweise in den Nagelate Schriften erhalten, da diese nicht wie sonst immer die lateinischen Ausdrücke am Rand citieren. Dann wäre die lateinische Übersetzung von den Herausgebern verfaßt. Diese von Vloten-Land vertretene Meinung bestreitet Leopold, a. a. O., S. 21. Zu einer sicheren Entscheidung zu gelangen ist nicht möglich.

214. 53. Brief. In holländischer Sprache; in den Opera Posthuma in einer von Spinoza herrührenden Übersetzung. Das Original des Briefes findet sich im Besitz des Weeshuis de Oranjeappel in Amsterdam, veröffentlicht von Freudenthal in Lebensgeschichte Spinoza's, S. 196ff. Die Übersetzung folgt dem holländischen Original, das übrigens die lateinische Übersetzung treu wiedergibt.

214, 18. „Gespenster oder“ hat Spinoza in seiner lateinischen Übersetzung erst hinzugefügt.

215, 34. Statt „Geister“ sagt Spinoza in seiner Übersetzung „Gespenster“.

215, 35. Statt „Teufel“ sagt Spinoza in seiner Übersetzung „böse Geister“.

216, 9. Statt „Seelen, Geistern und Teufeln“ sagt Spinoza in seiner Übersetzung „Seelen und bösen Geistern“.

216, 20—25. Der Absatz fehlt in den Opera Posthuma und in den sämtlichen Ausgaben und Übersetzungen. Im Original des Briefes ist er durchstrichen, woraus hervorgeht, daß die Übersetzung danach gefertigt ist (Freudenthal, Spinoza, Erster Band, Stuttgart 1904, S. 338).

217, 54. Brief. Ursprünglich in holländischer Sprache, doch von Spinoza ins Lateinische übersetzt. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

222, 6—10. Die Reihenfolge der Worte ist in der Ed. pr. in Unordnung, von Vloten-Land richtig wiederhergestellt.

222, 55. Brief. Ursprünglich in holländischer Sprache, doch von Spinoza ins Lateinische übersetzt. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

223, 8. Leopold (a. a. O. S. 50) verbessert mit Recht das „puteum ad sepulchrum faciendum“ in „puteum aut sepulchrum faciendum“.

223, 34. Die Ed. pr. hat irrig das etc. hinter percipimus, was Vloten-Land berichtigen.

227, 56. Brief. Ursprünglich in holländischer Sprache, doch von Spinoza ins Lateinische übersetzt. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

230, 7. Die Ed. pr. hat „Ut vero, praetermisso, ac concessio“ ohne Verbum finitum. Auf Grund der holländischen Übersetzung verbessern Vloten-Land „Ut vero praetermittam ac concedam“. Offenbar liegt ein Übersetzungsfehler Spinozas vor.

231, 16. Die Ed. pr. und die Ausgaben haben „inveniet difficultatem“, die holländische Übersetzung dagegen „geen zwarigheid zal vinden“. Danach verbessert Meijer mit Recht „nullam inveniet difficultatem“.

232, 57. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

232, 11. Statt „in suae Methodi initio“ hat die holländische Übersetzung „in der gedachte Afdeeling (Paragrafo)“. Offenbar war danach im fehlenden Anfang des Briefes Descartes schon citiert und an dieser Stelle darauf zurückbezogen. Da der Anfang wegblieb, veränderten die Herausgeber dann die Stelle, während die holländische Übersetzung den ursprünglichen Text beibehielt.

233, 6f. Die holländische Übersetzung hat, wohl unrichtig „naar dat yder de waarheit bevat“.

233, 33f. Die Ed. pr. und die Ausgaben haben „quod non possum“. Leopold (a. a. O. S. 89) bemerkt mit Recht, daß das non dem Sinn nach zu Unrecht dasteht.

234, 34. Statt „Band II, S. 4“ hat die holländische Übersetzung „in zijn tweede Brief van het tweede deel“.

235. 58. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

239. 59. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

242. 60. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

243. 61. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

244, 9. Statt „quam“ verbessert Leopold, a. a. O. S. 89 richtig „quem“, auf pedem bezogen.

245, 5. Das Datum nach der holländischen Übersetzung; die Ed. pr. hat „am 8. Oktob. 1665“.

245. 62. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

246. 63. Brief. In lateinischer Sprache. Das Original in der Bibliothek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente in Amsterdam, danach zuerst vollständig bei Vloten, Ad Benedicti de Spinoza Opera Supplementum. Die Opera Posthuma haben den Brief nur unvollständig und mit redaktionellen Änderungen, die zuweilen den Sinn gefährden (vgl. Leopold, a. a. O. S. 90).

248, 7. Vloten-Land möchten anstatt non solum ademit lesen non solum non ademit, und Leopold (a. a. O. S. 43) pflichtet ihnen hierin bei. Ich halte an dem Text des Originalbriefs fest, vgl. die Anmerkung zu dieser Stelle (Meijer behält gleichfalls den Text bei).

248, 12. Im Original steht „certiorem facere non fui ausus“. Meijer möchte lesen facere fui ausus, indem er non streicht. Dafür spricht, daß Schuller Spinoza vorher etwas Unangenehmes mitgeteilt hatte und sich jetzt zur Rechtfertigung auf Spinozas eigenen Wunsch berufen möchte. Man kann aber sehr wohl auch mit dem überlieferten Texte auskommen; so könnte man annehmen, daß Spinoza nicht gewünscht habe, daß in Briefen, die der Post anvertraut wurden, von seiner Autorschaft des Theologisch-politischen Traktats oder vom Traktat überhaupt gesprochen würde.

248. 64. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

251. 65. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

252. 66. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

253. 67. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

253, 17. Statt D. Kranen möchte Meijer de Kranen lesen.
 260, 22. Die Ed. pr. hat unquam, was Vloten-Land richtig in nunquam verbessern.

262, 33ff. Burgh schreibt: „Die Nicht-Reformierbarkeit, die sie, weil sie nicht verdorben und getäuscht werden, noch täuschen kann, natürlich nicht braucht.“ Das ist so logisch falsch, so klar der Sinn natürlich ist.

267. 68. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

268. 69. Brief. In lateinischer Sprache. Das Original wurde von H. W. Tydemann, Professor in Leyden, gefunden und zuerst von ihm in Facsimile veröffentlicht im Utrechter Volksalmanak von 1844. Nach Vloten-Land war das Original 1883 im Besitz von Th. Wagner in Berlin.

269. 70. Brief. In lateinischer Sprache. Das Original im Besitz der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente in Amsterdam, zuerst veröffentlicht in Vloten, Ad Benedicti de Spinoza Opera Supplementum.

269, 31. Vloten-Land lesen „Processu Anonymi“. Meijer macht darauf aufmerksam, daß Anonymi undeutlich geschrieben sei und daß Spinoza ja, wie aus seiner Antwort hervorgeht, den Verfasser gekannt habe; es sei danach anzunehmen, da es sich bei dem Verfahren darum handelte, aus Antimon Gold zu machen, daß zu lesen ist „Processu Antimonii“.

273. 71. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

274. 72. Brief. In lateinischer Sprache. Das Original von Vloten aufgefunden und in Ad. Benedicti de Spinoza Opera Supplementum veröffentlicht; in Facsimile und Transcription bei Meijer. Das Original, 1860 bei der Auktion Voorst von G. M. Clauß in Leipzig erworben, dann im Besitz von Alexander Meyer Cohn in Berlin, gehört jetzt Herrn Louis Koch in Frankfurt.

274, 15. Das Ms. hat nicht reperuit, wie Vloten-Land lesen, sondern reperit.

274, 18. Meijer möchte statt „ideae cuiuscunque essentiae“ lesen „idea cuiuscunque essentiae“. Dann wäre essentia von idea abhängig und nicht umgekehrt. Das scheint mir unrichtig, denn „essentiae cuiuscunque ideae“ entspricht dem „esse formale idearum“ in dem citierten Lehrsatz 5 des 2. Teils der Ethik. Danach wäre vielmehr habet in habent zu verbessern (der Singular hier kann leicht durch den vorhergehenden Singular consideratur in die Feder geflossen sein).

274, 21. Das Ms. hat nicht pendet, wie Vloten-Land lesen, sondern pendeat.

275, 12. „quam officiosissime“ wird von Vloten-Land versehentlich ausgelassen.

275, 30. „Paratissimum“ ist von Vloten-Land weglassen.

276, 73. Brief. In lateinischer Sprache. Das Original ist nicht erhalten. Den Text selbst haben wir in zwei Versionen, zunächst in den Opera Posthuma, dann in den Schriften von Leibniz, der von Oldenburg offenbar eine Abschrift erhalten hatte, veröffentlicht von C. J. Gerhardt in Leibniz' Philosophischen Werken, Bd. I, Berlin 1875. Die Urschrift, die Spinoza behalten oder die er für die Herausgabe redigiert, weicht, wie in den analogen Fällen, von dem abgeordneten Brief in einzelnen Varianten ab.

276, 8. In der Ed. pr. fehlt „jüngst“ (modo).

276, 10f. Die Ed. pr. und Vloten-Land haben „... fixere. Cum . . .“ Bruder und Meijer verbessern richtig „... fixere, cum“ (so auch Leopold, a. a. O. S. 45).

276, 24. Bei Leibniz fehlt „auch“.

276, 29. Statt „körperliche Materie“ steht bei Leibniz „unkörperliche Materie“.

277, 13. Statt „adhibere“ der Ed. pr. steht bei Leibniz „attribuere“.

277, 20. Bei Leibniz fehlt „von allem“.

277, 21. Statt „in Christo Jesu“ steht bei Leibniz „im Geiste Christi Jesus“.

277, 27. Bei Leibniz fehlt „ihnen“.

277, 30. Statt „behaupten, Gott . . .“ steht bei Leibniz „. . . behaupten, wie: Gott . . .“.

278, 74. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

280, 75. Brief. In lateinischer Sprache. Das Original nicht erhalten. Der Text wie der des 73. Briefes in zwei Versionen in den Opera Posthuma und in Leibniz' Philosophischen Schriften.

280, 31. Bei Leibniz steht „die Form irgendeines Gesetzes“.

281, 27. Statt „ni fallor“ steht bei Leibniz „opinor“.

282, 3. Die Ed. pr. und Vloten-Land haben statt „tres“ „hic“. Die holländische Übersetzung „toen hij drie mannen zag“ zeigt aber, daß hier die Ed. pr. einen falschen Text hat.

282, 5. Bei Leibniz fehlt „alle“.

282, 10. Statt „circumdatus“ steht bei Leibniz „circumductus“; Leibniz hat dazu geschrieben: „puto circumdatus“.

282, 11f. Bei Leibniz fehlt „und habe unmittelbar zu ihnen geredet“.

282, 29. Statt „Imo“ steht bei Leibniz „Primo“.

282, 34. Bei Leibniz fehlt „ganz“.

283, 20. Statt „und des Tempels“ steht bei Leibniz „oder des Tempels“.

283, 76. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

284, 6. Statt „certis“ der Ed. pr. und der Ausgaben ist offenbar, wie auch Meijer annimmt, zu lesen „certus“.

287, 2f. In der Ed. pr. steht „interrupta successione“; Vloten-Land verbessern richtig „non interrupta“.

289. 77. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

291. 78. Brief. In lateinischer Sprache. Das Original nicht erhalten. Der Text wie der des 73. Briefes in zwei Versionen in den Opera Posthuma und in Leibniz' Philosophischen Schriften.

293. 79. Brief. In lateinischer Sprache. Das Original ist in der Bibliothek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente in Amsterdam und zum erstenmal veröffentlicht in Vloten, Ad Benedicti de Spinoza Opera Supplementum.

294, 13. Die Ed. pr. und die Ausgaben haben inexcusabiles. Der Sinn verlangt aber excusabiles, und die Stelle 292, 13, die hier zitiert wird, hat auch so. (So auch Leopold, a. a. O. S. 43.)

296. 80. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

296, 29—34. Die Stelle fehlt in der Ed. pr., ist aber in den Nagelate Schriften erhalten.

297. 81. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

297, 7. „in meinem Briefe an L. M.“ steht in den Nagelate Schriften. Die Ed. pr., im Bestreben, die Namen zu unterdrücken, verändert das in „in Epistola de Infinito“.

298. 82. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

298, 28f. „. . . so würden Sie doch nicht etwas Derartiges dunkel andeuten“. Die Ed. pr. hat „tale quid obscure indicans“. Leopold (a. a. O. S. 92) bemerkt mit Recht, daß zu lesen sei, „non tale quid“. Die holländische Übersetzung hat tatsächlich: „gij zoud niets zodanig duisterlijk anwijzen“.

300. 83. Brief. In lateinischer Sprache. Nach den Opera Posthuma; das Original ist nicht erhalten.

301, 5. Die Unterschrift, die in der Ed. pr. fehlt, ist in dieser Form in den Nagelate Schriften erhalten.

301. 84. Brief. In lateinischer Sprache. In den Opera Posthuma dem Tractatus Politicus vorangestellt und so auch in den Ausgaben.

Zur Erklärung:

3, 6. Oldenburg reiste, ehe er die Stelle des Sekretärs der neu zu gründenden Royal Society übernahm, noch einmal nach seiner Heimatstadt Bremen und besuchte rückkehrend Holland, um dort Verbindungen mit der gelehrten Welt anzuknüpfen. Nach den Briefen Christian Huygens' an Robert Moray ist Oldenburg in den letzten Tagen des Juli 1661 in Holland angekommen (vor dem 1. August ist er schon im Haag) und in diese Zeit fällt demnach auch sein Besuch in Rhijnsburg (vgl. Meinsma, Spinoza en zijn kring, 's Gravenhage 1896, S. 171 und 173). Wer die Bekanntschaft zwischen beiden vermittelt hat, ist ungewiß. Huygens, an den Freudenthal (Spinoza I, Stuttgart 1904, S. 126) denkt, kann es nicht gewesen sein, denn aus Brief 26 (133, 16ff.) geht hervor, daß Spinoza erst spät von der Bekanntschaft zwischen Oldenburg und Huygens erfahren hat.

3, 29. „Nur so obenhin“ quasi per transennam nach Cicero, de Orat. I, 162 (vgl. Leopold, Ad Spinozae Opera Posthuma, Hagae Comitum 1902, S. 13).

4, 16. Robert Boyle, vgl. 6. Brief. Das Buch ist unter dem Titel *Certain Physiological Essays 1661* in englischer Sprache erschienen. 1665 hat, wie aus der Stelle 132, 7ff. hervorgeht, eine lateinische, in England erschienene Übersetzung vorgelegen. 1667 ist das Buch unter dem Titel *Tentamina quaedam Physiologica cum historia fluiditatis et firmitatis ex Anglico sermone translata* bei Elzevier in Amsterdam erschienen. Spinoza kannte daraus, wie der 6. Brief zeigt, die *Commentatio prooemialis* und die Abhandlungen *de Nitro*, *de Fluiditate et de Firmitate*, und zwar, wie die Citate zeigen, in lateinischer Form. Meijer, Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus Despinoza, Haag 1903, Erläuterungen, S. 4 vermutet, daß die Arbeit Spinoza in einer Übersetzung Oldenburgs vorlag. Wie aus den Stellen 4, 16ff., 11, 19ff. und 14, 29ff. und aus der Art des Citats 24, 14f. hervorgeht, kann es sich dabei nicht um eine handschriftliche Übersetzung, sondern nur um einen Teildruck der später erweiterten Über-

setzung gehandelt haben. In der Bibliothek Spinozas finden sich von Boyles Schriften im Katalog nur verzeichnet „De elatere et gravitate aeris“, London 1663 (vgl. 63, 28 und Anmerkung zu dieser Stelle), und die Paradoxa Hydrostatica, doch kann wohl unter den „Vijff Paccetjes“ am Schlusse des Inventars die eine und andere Broschüre enthalten gewesen sein.

4, 25. „Leben Sie wohl“ longum vale nach Vergil, Eclog. III, 79 (vgl. Leopold, a. a. O., S. 13).

5ff. Der Brief ist, nach den Daten des vorhergehenden und des folgenden zu urteilen, im September 1661 geschrieben.

6, 30. Diese Beilage ist nicht auf uns gekommen; sie läßt sich aber — bis auf die Beweise der Lehrsätze — in ihren Grundzügen aus den begleitenden Worten Spinozas im 2., der Antwort Oldenburgs im 3. und der Replik im 4. Brief rekonstruieren:

Beilage an Oldenburg.

1. Definition. Gott ist ein Wesen, das aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes unendlich oder, in seiner Art, höchst vollkommen ist.

2. Definition. Unter Attribut (Substanz) verstehe ich das, was durch sich und in sich begriffen wird, so daß sein Begriff nicht den Begriff eines anderen Dinges in sich schließt. So wird z. B. die Ausdehnung durch sich und in sich begriffen; dagegen die Bewegung nicht, denn sie wird in einem anderen begriffen und ihr Begriff schließt die Ausdehnung in sich. Da das Denken nicht zur Natur der Ausdehnung gehört, wird die Ausdehnung auch nicht durch das Denken begrenzt.

3. Definition. Unter Modifikation oder Accidens verstehe ich, was in einem anderen ist und durch das, in dem es ist, begriffen wird.

1. Axiom. Die Substanz ist von Natur früher als ihre Accidientien.

2. Axiom. Außer Substanzen und Accidientien gibt es in Wirklichkeit oder außerhalb des Verstandes nichts.

3. Axiom. Dinge, die verschiedene Attribute haben, haben nichts miteinander gemein.

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

1. Lehrsatz. Es kann nicht zwei Substanzen vom gleichen Attribut geben.

2. Lehrsatz. Eine Substanz kann nicht hervorgebracht werden, auch nicht von einer anderen Substanz, vielmehr gehört es zu ihrem Wesen zu existieren.

3. Lehrsatz. Jede Substanz muß unendlich oder, in ihrer Art, höchst vollkommen sein.

Anmerkung. Aus der Idee oder Definition eines Attributs folgt seine Existenz, gemäß dem Wesen des klaren und deutlichen Begriffs (der klaren und deutlichen Idee), nach dem er notwendig wahr sein muß.

Die 1. Definition entspricht dem Corollarium zu Lehrsatz 4 des ersten Anhangs des Tractatus brevis, worin aber die Identifikation von Gott und Natur klar ausgesprochen ist, und dann genauer der 6. Definition des ersten Teils der Ethik.

Die zweite Definition fehlt im Anhang des Tractatus brevis; in der Ethik entspricht sie der 3. Definition von der Substanz. Sie zeigt in der doppelten Citierung (6, 3 und 13, 23) das Schwanken der Terminologie zwischen Substanz und Attribut, das für den Tractatus brevis charakteristisch ist.

Die dritte Definition fehlt im Anhang des Tractatus brevis; in der Ethik entspricht sie der 5. Definition.

Das erste Axiom entspricht dem ersten Axiom des Anhangs des Tractatus brevis und dem Lehrsatz 1 der Ethik.

Das zweite Axiom fehlt im Anhang des Tractatus brevis; in der Ethik steht es im Beweis zu Lehrsatz 4.

Das dritte Axiom entspricht dem 3. Axiom des Anhangs des Tractatus brevis und dem Lehrsatz 2 der Ethik.

Das vierte Axiom entspricht dem 4. und 5. Axiom des Anhangs des Tractatus brevis und ist zum Lehrsatz 3 der Ethik geworden.

Der erste Lehrsatz entspricht dem 1. Lehrsatz des Anhangs des Tractatus brevis und dem Lehrsatz 5 der Ethik.

Der zweite Lehrsatz entspricht dem 2. Lehrsatz des Anhangs des Tractatus brevis und den Lehrsätzen 6 und 7 der Ethik.

Der dritte Lehrsatz entspricht dem 3. Lehrsatz des Anhangs des Tractatus brevis und dem Lehrsatz 8 der Ethik.

Aus der Vergleichung ergibt sich, daß die Beilage an Oldenburg entwicklungsgeschichtlich zwischen dem ersten Anhang des Tractatus brevis und dem Beginn der Ethik steht, daß somit der erstere vor den August 1661, die Arbeit am letzteren danach fällt.

7, 13—20. Vgl. Bacon, Novum Organon I. 41: „Die Idole des Stammes sind in der menschlichen Natur selbst begründet, also im Stamme selbst oder im Menschengeschlecht. Mit Unrecht wird behauptet, der menschliche Sinn sei das Maß aller Dinge. Im Gegenteil, alle Auffassungen sowohl des Sinnes als des Geistes erfolgen in Gemäßheit des Menschen, nicht in Gemäßheit des Universums. Der menschliche Verstand verhält sich wie ein unebener Spiegel zu den Strahlen der Dinge, der seine Natur mit der Natur der Dinge vermengt und sie entstellt und verunreinigt.“

7, 20—24. Vgl. Bacon, *Novum Organon*, I. 51: „Der menschliche Verstand drängt seiner eigenen Natur nach zum Abstrakten und bildet sich ein, das, was in Fluß ist, sei beharrlich.“

7, 24—26. Vgl. Bacon, *Novum Organon*, I. 48: „Der menschliche Verstand ist schwankend und er ist nicht fähig festzustehen oder zur Ruhe zu kommen.“

7, 30. Bacon, *Novum Organon*, I. 49: „Der menschliche Verstand ist nicht von trockenem Licht, sondern empfängt seinen Aufguß vom Willen und den Affekten.“

11, 7ff. Die Royal Society, aus den formlosen Gelehrtenzusammenkünften des „Invisible College“ Boyles hervorgegangen, hatte sich am 28. November 1660 durch ein Memorandum konstituiert, in dem sie sich vorsetzte „to found a Colledge for the promoting of Physico-Mathematicall Experimentall Learning“.

11, 19ff. Vgl. die Bemerkung zu 4, 16ff.

12, 1ff. Der Brief muß, wie aus den Daten des 3. und 5. Briefes hervorgeht, in der ersten Hälfte des Oktober 1661 geschrieben sein.

14, 29ff. Vgl. die Bemerkung zu 4, 16ff.

15, 21ff. Da Oldenburg im 7. Briefe aus der zweiten Juli-Hälfte 1662 schreibt, daß er den Brief Spinozas vor ziemlich vielen Wochen erhalten habe, wird man diesen Brief etwa ins Frühjahr 1662 zu setzen haben. Meinsma, a. a. O. S. 179, möchte ihn Dezember 1661 oder Januar 1662 datieren. (In meiner Schrift: „Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes“, Heidelberg 1905, S. 3 habe ich die beiden Briefe etwas zu früh angesetzt.)

15, 30ff. Über das der Controverse zwischen Boyle und Spinoza zugrunde liegende Problem teilt Meijer in seiner Übersetzung der Briefe und in der Nachbildung der Briefe, Erläuterungen S. 4f., das Gutachten eines Fachmanns, Professor J. Bosscha mit: „Mit seinem Tractate de Nitro beabsichtigte Boyle, dem Titel und der Praefatio gemäß, zu zeigen, wie Experimente die atomistische Lehre der Epikureer zu befestigen schienen, und deshalb von den Cartesianern beachtet zu werden verdienten, damit diese bis jetzt miteinander streitenden Theorien in Einklang gebracht würden. Dabei wollte er die Empiristen oder Spagyrici von der Wichtigkeit einer atomistischen Erklärung experimenteller Facta überzeugen.“

Zu diesem Ende macht er das nachstehende Experiment.

Man nehme den gewöhnlichen Salpeter, löse ihn in Wasser auf, filtriere ihn und lasse die Flüssigkeit verdampfen, so daß sich wiederum Salpeterkristalle bilden. Man wirft den gewonnenen Salpeter hernach in einen starken Krug, welcher durch Feuer glühend gemacht wird. Wenn die Kristalle geschmolzen, wirft man ein Stück glühende Kohle

hinein. Dieses geht in Flammen auf und wird unter Brausen und Zischen der flüssigen Masse ganz aufgebrannt.

Nun wirft man abermals ein Stückchen glühende Kohle in das Salz und setzt dieses so lange fort, bis die Kohle nicht mehr flammt. Im Krüge ist dann ein festes Salz zurückgeblieben. Der Krug wird vom Feuer genommen, und das Übriggebliebene in zwei Teile verteilt. Bei dem einen gießt man Wasser hinzu und tröpfelt Salpetergeist (Salpetersäure) darauf, bis die Flüssigkeit nicht mehr braust. Der andere Teil wird auch mit Salpetersäure begossen, wobei es wieder braust. Beide Mixturen werden dann in einer offenen Flasche oder auf einem Teller vor das Fenster gestellt. Aus der ersten Flüssigkeit scheiden sich Kristalle und etwas Schmutz ab. Die Kristalle lassen sich durch ihre Form und ihre übrigen Eigenschaften als Salpeter erkennen. Auch aus der anderen Mixtur kommen Salpeterkristalle zum Vorschein.

Aus dieser Probe schloß Boyle, daß Salpeter eine zusammengesetzte Materie sei, der in sich zwei Bestandteile, das Salz und den Geist, beide mit sehr verschiedenen Eigenschaften, unterscheiden lasse; daß diese aber zusammengebracht fähig sind, den Salpeter wieder ganz herzustellen, oder wie er sagt: zu redintegrieren. Durch die Manipulation im Krüge wird der Salpetergeist herausgetrieben, das feste Salz aber bleibt im Krüge zurück. Durch das Hineingießen von Salpetergeist, sei es in die Salzlösung, sei es auf das Salz selbst, entsteht der Salpeter von neuem.

Von diesem mit akkurater Gewissenhaftigkeit beschriebenen Experimente gibt Boyle eine in der Hauptsache richtige Erklärung, obgleich er bei der damaligen Lage der chemischen Wissenschaft die Einzelheiten zu erklären nicht imstande war. Er konnte nicht wissen, daß die glühende Kohle sich mit dem Sauerstoffe der Salpetersäure des Salpeters verbindet, und daß der also frei gewordene Stickstoff oder niedrigere Sauerstoffverbindungen das Brausen erregen. Auch wußte er nicht, daß die entstandene Kohlensäure sich mit dem freien Kali zum kohlensauren Kali verbindet, das, sei es flüssig oder fest, nachdem es mit Salpetersäure übergossen, sich mit diesem unter Freiwerdung der Kohlensäure wieder verbindet.“

22, 10f. Vgl. Bacon, *Novum Organon*, I. 66, Descartes, *Principia Philosophiae* II.

29, 14ff. Von hier ab fehlt der Schluß in den *Opera Posthuma*, ist aber im Londoner Original erhalten.

30, 5ff. Die Stelle ist von großer Wichtigkeit für die Kenntnis der Entwicklung Spinozas und der Darstellung seines philosophischen Systems. Sie legt zunächst die Entstehung der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes zeitlich fest, zeigt aber zugleich, daß diese Abhandlung

ursprünglich gar nicht als selbständige Schrift gedacht war, sondern nur als Teil eines umfassenden Werkes. Dieses Werk aber, das mit der Abhandlung verbunden werden sollte, oder wenigstens das Rohmaterial zu diesem Werke ist uns in dem *Tractatus brevis* erhalten. Auf diesen, nur auf diesen treffen die Andeutungen des Briefes zu: hier werden die Attribute, die man Gott gewöhnlich zuschreibt, tatsächlich für Schöpfungen erklärt, denn sie sind *propria* und diese sind *modi*, oder wie der *Tractatus brevis* in der holländischen Übersetzung dafür auch sagt, *schepzel* (Tr. br. I. 1, Zusatz 4, I, 2, I. 7; vgl. I. 7, Zusatz 1 und I. 9 Anfang). Zudem zeigt der *Tractatus brevis*, der in den beiden überkommenen Handschriften eine zwiefache Redaktion des Textes erkennen läßt, in der jüngeren Redaktion deutlich die Spuren einer Überarbeitung, deren Hinzufügungen ganz in der Richtung der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes liegen und nur in derselben Zeit entstanden sein können (so besonders Tr. br. II. 20, Zusatz). Die Abhandlung vermeidet es durchweg, ihren Ausführungen die tiefste Begründung zu geben oder sie bis zur letzten Konsequenz durchzuführen; anstatt dessen verweist sie immer auf den nachfolgenden, offenbar größeren und bedeutenderen Teil des Werkes, die „*Philosophia*“. Da nun die Abhandlung selbst sich sehr eng an den *Tractatus brevis* anschließt, indem sie ganze Abschnitte aus ihm mit leichter Umarbeitung übernimmt, so können wir nicht daran zweifeln, daß Spinoza 1662 in gleicher Weise auch die übrigen Teile des *Tractatus brevis* aus der Unfertigkeit des Entwurfs zu einer fortlaufenden, systematischen Darstellung seiner Lehre umzuarbeiten die Absicht hatte. Diese Absicht gab Spinoza auf, als er, wohl gerade durch die Ausarbeitung der methodologischen Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, immer mehr erkannte, daß die mathematisch-deduktive Darstellung allein die adäquate Form seiner Gedankenbildung bot. (Vgl. meine Schrift: *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Heidelberg 1905.)

30, 33. Wir besitzen die Namensunterschrift Spinozas in elf Autographen, in den Briefen einmal in der Form *Benedictus Spinoza* (1662), einmal in der Form *B. de Spinoza* (1663), fünfmal in der Form *B. de Spinoza* (1663, 1665, 1675), zweimal in der Form *B. despinoza* (1671, 1675), einmal in der Form *Benedictus despinoza* (1673), dann auf dem Titelblatt von *חמשה חומשי תורה* *Quinque libri legis*, Paris 1543, im Besitz der Berliner Kgl. Bibliothek in der einfachsten Form *Spinoza* (das Werk ist entgegen dem Zweifel Freudenthals, *Lebensgeschichte Spinoza's* S. 276 doch wohl die im Katalog der Bibliothek Spinozas aufgeführte hebräische Bibel, denn in den 5 Bänden sind dem Pentateuch noch die *Megilloth* beigegeben). Auf dem Titel von *Renati*

Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I. et II. bezeichnet er sich als Benedictus de Spinoza. Offenbar neigte Spinoza in der späteren Zeit dazu, das de mit seinem Namen in einem Zuge zu schreiben. Niemals aber hat er diese Zusammenfügung mit der Initiale D begonnen, also stets den präpositionalen Charakter des de empfunden. Einen Grund, von der herkömmlichen Namensform Benedictus de Spinoza zugunsten eines Benedictus Despinoza abzugehen, wie es Meijer in den Nachbildungen getan hat, und neuerdings auch v. Dunin-Borkowski (Der junge de Spinoza, Münster 1910), allerdings nicht im Titel, aber im Text seines Werkes tut, sehe ich demnach nicht, zumal die Namensform der Berliner Bibelausgabe berechtigt, das de des Namens wegzulassen. — Über den Buchstaben p und n der Namensunterschrift dieses Briefes finden sich zwei unerklärte Zeichen, in einfacher Form über dem p, in verdoppelter über dem n. Das gleiche Zeichen wie hier über dem n findet sich auch über dem n in der Namensunterschrift Michael despinozas, des Vaters des Philosophen und man darf wohl ein etwas verschnörkeltes spanisches Tilde (~) darin sehen, das bestimmt ist, dem n einen leichten j-Laut zuzufügen. Demnach wird man auch in dem Zeichen über dem p ein phonetisches Zeichen zu sehen haben.

31, 1ff. Der Brief ist undatiert, aber sein Datum ist ziemlich genau aus 31, 31ff. zu bestimmen. Das Diplom der Royal Society, von dem hier die Rede ist, datiert vom 15. Juli 1662 und so mag der Brief in der zweiten Hälfte des Juli geschrieben sein.

31, 20ff. Die Schrift, um die es sich hier handelt, sind Boyles „New Experiments, physico-mechanical, touching the spring of the Air and its effects“, Oxford 1660, die Gegner, die ihn angriffen, der Jesuit Franciscus Linus und Hobbes. Boyle antwortete ihnen in einem (auch gesondert erschienenen) Anhang zur zweiten Auflage seiner Schrift 1662.

31, 31ff. Das königliche Patent der Royal Society datiert vom 15. Juli 1662.

32, 24. Meijer in seiner Übersetzung der Briefe weist darauf hin, daß Cogitata hier mit großen Anfangsbuchstaben geschrieben ist und vermutet darunter einen Hinweis auf die Cogitata Metaphysica, die demnach schon bei Oldenburgs Besuch im Sommer 1661 verfaßt gewesen wären. Die Opera Posthuma sind aber mit Initialen freigebig und hier kann unter den Cogitata kein andres Werk verstanden sein als die am Schluß des sechsten Briefes erwähnte erste un-geometrische Darstellung der spinozistischen Philosophie. Die Cogitata Metaphysica, eine pädagogische Gelegenheitsarbeit mit vielen unspinozistischen Elementen, können hier so wenig gemeint sein, wie sie dort an sich nicht in Frage kommen. (Nach den Erläuterungen zu den Nachbildungen,

S. 5, scheint Meijer selbst von seiner Annahme zurückgekommen.)

32, 32f. „Wenn der Friede . . . anhält“ dummodo Pax perennet nach Ovid., Fast. I, 721 (vgl. Leopold, a. a. O. S. 13).

33, 11ff. Als Vloten die Ergänzung des in den Opera Posthuma veröffentlichten Briefes aufgefunden, übersah er, daß Casuarius mit großen Anfangsbuchstaben geschrieben war, übersetzte es willkürlich mit „Hausgenossen“ und vermutete in diesem Schüler Spinozas Albert Burgh. Der Irrtum blieb bestehen, bis Meinsma, a. a. O. S. 181ff. nachwies, das Casuarius, wie Spinoza im 9. Brief richtig schrieb (de Vries hatte den Namen verstümmelt), ein Eigenname war, und daß der Schüler Spinozas Johannes Casuarius geheißen. Dieser ist um 1641 geboren und am 21. Mai 1661 in das Album Studiosorum der Leydener Universität als Johannes Casuar, Amsterdamer, 20 Jahre alt, Student der Theologie eingetragen. 1665 hat er in Amsterdam sein Predigerexamen abgelegt, 1667 sich verheiratet und 1668 eine Anstellung als Prediger an der malabarischen Küste erhalten. Dort hat er zu dem von dem Gouverneur van Reede herausgegebenen großen botanischen Werk „Hortus Malabaricus“ den Text geliefert und sich damit in der Wissenschaft einen geachteten Namen erworben. 1677 ist er, als er gerade in die Heimat zurückkehren wollte, gestorben. (Seine Lebensgeschichte hat Willem Meijer in dem Nederlandsch Archief voor Kerken-geschiede, 1902 gegeben; vgl. Meinsma, a. a. O., S. 181—190 und Busken-Huet, Land van Rembrandt, II. 3, 6.)

34, 2. Joh. Alfonsus Borelli, geb. zu Neapel 1608, gest. zu Rom 1679, Anatom und Mathematiker, gab den „Euclides restitutus“ (Paris 1658) heraus.

34, 27. Andreas Tacquet, geb. zu Antwerpen 1611, gest. 1660, schrieb „Arithmeticae theoria et praxis“. Die Stelle findet sich in seinen „Elementa Geometriae planae ac solidae“ (Antwerpen 1654) im Appendix.

34, 30. Christoph Clavius, geb. zu Bamberg 1537, gest. zu Rom 1612, Jesuit, Mathematiker und Astronom, Mitarbeiter am gregorianischen Kalender, gab 1574 den Euklid und einen Kommentar dazu heraus. Die Stelle steht in seinem Euklid, Teil I, S. 27.

35, 21ff. Die Definition wird 40, 4—10 von Spinoza citiert. Sie ist, mit leichten Veränderungen im Wortlaut, die 3. und 4. Definition des ersten Teils der Ethik in ihrer vollendeten Gestalt.

35, 36. Diese Anmerkung ist mit leichten Veränderungen jetzt die (einzige) Anmerkung zu Lehrsatz 10 der Ethik.

36, 9. Jetzt die 6. Definition.

36, 20. Welche Anmerkung hier gemeint ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ausmachen. Meijers Vermutung in seiner Übersetzung und in der Nachbildung, Erläuterungen,

S. 7, statt 19 sei 29 zu lesen und damit die Stelle auf die Anmerkung zu Lehrsatz 31 zu beziehen, erscheint bei der Belanglosigkeit dieser Anmerkung, die einen solchen besondern Dank kaum veranlaßt hätte, wenig wahrscheinlich. Ich nehme an, daß hier kein Schreibfehler von de Vries vorliegt, sondern daß eine wesentlich andere Anordnung des Beginnes (jetzt I. Buches) der Ethik die Unmöglichkeit der Identifizierung erklärt.

37, 7ff. Undatiert, wohl von Ende Februar oder Anfang März 1663.

37, 12ff. Vgl. die Anmerkung zu 33, 10ff.

40, 2ff. Vgl. die Anmerkung zu 35, 21ff.

40, 29ff. Undatiert, wohl aus dem Frühjahr 1663.

46, 3ff. Vgl. 30, 6ff. und die Anmerkung zu dieser Stelle. (Meijer in seiner Übersetzung bezieht die Stelle irrig auf Spinozas Darstellung der Cartesianischen Philosophie, von der Oldenburg aber erst im 13. Brief spricht.)

46, 24f. 1663 erschienen Boyles „Considerations touching the Usefulness of Experimental Natural Philosophy“ und „Experiments and Considerations upon Colours“ (auch in lateinischer Übersetzung).

47, 9. Freund N. N. dürfte (nach Meijers einleuchtender Vermutung) Pieter Balling sein, der Spinoza (nach 36, 18) im Anfang des Jahres 1663 besucht und von diesem Briefe nach Amsterdam mitgenommen, ihm also wohl auch solche von dort gebracht hat.

53, 14. Chasdai Crescas, geb. in Barcelona 1340, gest. 1410, in seinem Hauptwerk „Or Adonai“ (Licht des Herrn), worin Chasdai den von Maimonides vertretenen aristotelischen Gottesbeweis verwirft, indem er den regressus in infinitum für sehr wohl denkbar erklärt, weil er den Gottesbegriff überhaupt der Kompetenz der Philosophie entziehen will.

53, 29ff. Vermutlich handelt es sich dabei um die Herausgabe von Spinozas Darstellung der cartesianischen Principien.

54, 18ff. Johannes Casarius, vgl. die Anmerkung zu 33, 10ff.

54, 35. Ludwig Meyer.

55, 4. Die Rückkehr nach Voorburg mag Ende Mai oder im Laufe des Juni 1663 erfolgt sein.

55, 7ff. Die Stelle gehört zu den biographisch wichtigsten des Briefwechsels, wenngleich ihre Bedeutsamkeit noch nicht nach Gebühr gewürdigt wurde. Sie deckt nicht nur das innere Motiv auf, aus dem Spinoza eine Schrift veröffentlichte, die für ihn sachlich nichts bedeutete, sondern sie weist darauf hin, wie Spinoza bewußt danach gestrebt, sich unter den Schutz Jan de Witts zu stellen. Denn wie die Verhältnisse in den Niederlanden 1663 lagen (nachdem 1650 die Oranier als Machtfaktoren der inneren Politik der Nieder-

lande ausgeschieden waren), können unter den „aliqui, qui in mea patria primas partes tenent“ nur Jan de Witt und die Leute seines Kreises als die tatsächlichen Leiter der niederländischen Politik gemeint sein.

63, 3. Petrus Serrarius, 1636 in Flandern geboren, lebte als gelehrter Sonderling in Amsterdam. Er war Chiliast, d. h. gehörte zu denen, die die Wiederkunft Christi und das tausendjährige Reich erwarteten und die Vorzeichen dafür in der Zeit erkannten. Seine Reisen zwischen Amsterdam und London und seine Beziehungen zu London bewirkten es, daß er regelmäßig die Sendungen zwischen Oldenburg und Spinoza vermitteln konnte (vgl. Meinsma, a. a. O. S. 212).

63, 11f. „daß man denken darf, was man will, und sagen, was man denkt“ ut sentire quae velis et quae sentias dicere liceat aus Tacitus, Hist. I, 1.

63, 22. Boyles „Skeptical Chemist“ erschien 1662, im gleichen Jahre in einer lateinischen Ausgabe „Chymista scepticus sive dubia et paradoxa chymico-physica circa spagyricorum principia“.

63, 26. Unter Spagyrie versteht man die Scheidung zur Veredelung der Erze, insbesondere das Goldmachen.

63, 28. „Defensio doctrinae de elatere et gravitate aeris, adversus Franc. Lini objectiones“, 1663. Die Schrift findet sich in Spinozas Nachlaß (vgl. die Anmerkung zu 4, 16).

63, 34. Franciscus Linus, Jesuit, geboren zu London 1595, Lehrer der Mathematik und hebräischen Sprache zu Lüttich. Seine Schrift erschien 1662 in Rotterdam bei Arnold Leers.

65, 32. Die holländische Übersetzung hat das Datum des neuen Stiles: 10. August.

66, 13 und 21. Spinoza schreibt, der spanischen Orthographie entsprechend: ocasion und ofendent.

66, 31ff. Die von Spinoza beanstandete Stelle findet sich in der Vorrede Ludwig Meyers nicht. Dafür hat dieser den Satz 67, 2—10 fast wörtlich am Schlusse in die Vorrede aufgenommen: „Endlich wollen wir, daß der Lehrer wisse, daß alle diese Abhandlungen zu keinem anderen Zwecke veröffentlicht werden als um die Wahrheit zu erforschen und zu verbreiten und die Menschen zum Studium der wahren und echten Philosophie aufzurufen.“

68, 9. Vgl. 63, 28 und die Anmerkung dazu.

71, 3ff. Balling hatte 1662 seine Schrift „Het Licht op den Kandelaar“, in den folgenden Jahren zwei Verteidigungsschriften der Mennoniten erscheinen lassen und war deshalb heftigen Angriffen ausgesetzt.

71, 24. Winter 1662/1663, denn im April 1663 ist Spinoza (nach 54, 12ff.) schon endgültig von Rhijnsburg fortgezogen. Man braucht aber deshalb nicht, wie Vloten-Land es tun möchten, den Brief ins Jahr 1663 zu setzen.

73, 5f. Vgl. Ethik II, Lehrsatz 17, Folgesatz und Anmerkung.

74, 6f. Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II. More Geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt Ejusdem Cogitata Metaphysica. Amstelodami, apud Johannem Riewerts. 1663. 4^o.

75, 23. Princ. Philos., Praefatio.

75, 34. Princ. Philos. I, Prop. 12, Cog. Met. II, Cap. 7, 10, 11.

76, 19. Cog. Met. I, Cap. 3, II, Cap. 11.

76, 35. Vgl. Cog. Met. II, Cap. 7.

76, 39. Cog. Met. II, Cap. 9.

77, 5. Vgl. Cog. Met. II, Cap. 11.

78, 20. Vgl. unten die Anmerkung zu 84, 9.

80, 29. Meijer (in seiner Übersetzung) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß diese Stelle über das Interesse Auskunft gibt, mit dem Spinoza nach dem Bericht der Lebensbeschreibung des Colerus den Kampf der Spinnen und der Spinnen mit den Fliegen beobachtet hat.

84, 9. Die „lange Boogart“ liegt außerhalb von Schiedam. Hier wohnte die Schwester von Simon Joosten de Vries, Trijntje, die mit dem Kaufmann Aelewijn Gijzen verheiratet war, und vielleicht auch Simons Bruder, Isaak Joosten de Vries (Meinsma, a. a. O. S. 227f.).

84, 2—6. Es ist fraglich, welche Sprache Spinoza dabei im Auge hatte. Land (Over de uitgaven en den text der Ethica van Spinoza, Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 2^{de} Reeks, Deel XI, Amsterdam 1881, S. 13) denkt an das Hebräische. Leopold (a. a. O. S. 19ff.) hält es für unwahrscheinlich, daß Spinoza daran gedacht haben könnte, dem Dordrechter Kaufmann hebräisch, spanisch oder portugiesisch zu schreiben, und weist darauf hin, daß Blyenbergh darunter in erster Linie das Lateinische verstanden habe; Spinoza als Philosoph habe stets lateinisch gedacht und habe mit diesen Worten die Erlaubnis erbitten wollen, an Blyenbergh in lateinischer Sprache zu schreiben. Mir scheint die ganze Absicht der Stelle nur dahin zu gehen, dem Empfänger des Briefes anzuzeigen, daß das Holländische nicht die Muttersprache des Schreibers ist, um damit die etwaigen Sprachfehler zu entschuldigen, nicht aber wirklich die Korrespondenz in einer anderen Sprache fortzusetzen. Daß sich Spinoza im Holländischen unsicher fühlte, geht schon daraus hervor, daß er in seiner Bibliothek einen holländischen Briefsteller, Mostaerts Sendbriefschrijver, besaß (s. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinoza's, Leipzig 1899, S. 163). Unter der „taal, waar mee ik op gebrocht ben“ konnte er nur die

spanische, möglicherweise die hebräische verstehen, aber keinenfalls die lateinische.

86, 32. Nur die Worte: „Es gibt kein absolut Böses, wie an sich offenbar ist“ sind Citat und darum in Blyenberg's Brief lateinisch; das Folgende ist nur sein eignes Resumée des 6. Kapitels.

98, 18. Vgl. Descartes, Principia Philosophiae, I, 31ff.

103, 15ff. Psalm 42, 2 und 3.

106, 4. Cog. Met. II, Cap. 8.

109, 20. Cog. Met. I, Cap. 3, II, Cap. 8.

110, 15. Cog. Met. I, Cap. 3.

112, 12. Cog. Met. II, Cap. 7—9.

113, 23ff. 1. Könige 22, 19ff., 2. Chronik 18, 18ff.

113, 37ff. Matthaeus 22, 37ff.

114, 35. Renatus Des Cartes Beginzelen des Wysbegeerte, I en II Deel, Na de Meetkonstige wijze beweezen door Benedictus de Spinoza Amsterdamer. Mitsgaders des zelfs overnatuurkundige Gedachten, Alles uit 't Latijn ver-taalt door P. B. t' Amsterdam. Anno 1664. (Der Übersetzer ist Pieter Balling.)

122, 3. Pontgaerder ist Getreidemakler.

126, 14. Offenbar bezieht sich die Stelle auf das (jetzige) vierte Buch der Ethik, wenn es auch schwer sein dürfte, die Stelle zu bestimmen, die Spinoza im Auge hatte. Ethik IV, Lehrs. 37, Anm. 2 enthält wohl die Definition des Begriffs „gerecht“, aber nicht die Beziehung auf die Erkenntnis Gottes; auch Lehrs. 72 umfaßt nur einen Teil der angezo-genen Begriffssphäre.

128, 32—129, 11. Während sonst in den Briefen Blyenberg's, wie sie in den Nagelate Schriften uns erhalten sind, die Princ. Philos. und die Cog. Met. im lateinischen Text citiert sind, ist hier die Übersetzung Pieter Ballings angeführt.

131, 25. Oldenburg war unvermögend und darauf ange-wiesen, sich durch die Übermittlung gelehrter Nachrichten Lebensunterhalt zu erwerben. Wir haben einen Brief von ihm an Boyle, worin er diesen bittet, ihm Personen zu nennen, die gegen ein jährliches Entgelt von 6 bis 10 £ von ihm durch wöchentliche Berichte über die Vorgänge der wissenschaftlichen Welt auf dem laufenden gehalten werden möchten. Seit dem März 1665 gab er eine Zeitschrift „Philosophical Transactions of the Royal Society“, in eng-lischer Sprache als Monatsschrift, in lateinischer als Viertel-jahrsschrift heraus, die über die Verhandlungen der Royal Society berichtete. (Vgl. Meinsma, a. a. O., S. 244.) Welcher Art das häusliche Ungemach war, wissen wir nicht.

132, 7ff. „Certain Physiological Essays and other tracts“ 1661, lateinisch als „Tentamina physiologica cum historia fluiditatis et firmitatis“.

132, 14f. „Experiments and Considerations upon Colours“ 1663, auch in lateinischer Übersetzung „Experimenta et considerationes de coloribus“.

132, 16f. „New Experiments and Observations upon Cold“ 1665.

132, 18. Im Januar 1665 hatte Karl II. auf Drängen des Parlaments den Niederlanden den Krieg erklärt.

132, 20. Robert Hooke (1635—1703), Mathematiker und Mechaniker, Nachfolger Oldenburgs als Sekretär der Royal Society: *Micrographia* (1664, im Anfang 1665 herausgegeben), in denen die mikroskopischen Beobachtungen gesammelt sind, die Hooke 1663 und 1664 der Royal Society mitgeteilt hatte.

133, 1ff. Nach den Eingangsworten ist der Brief offenbar im Mai 1665 geschrieben.

133, 10. Petrus Serrarius, vgl. oben die Anmerkung zu 63, 3.

133, 16. Herr v. Z. bedeutet Herr van Zeelhem.

133, 31f. Der Verfertiger dieses Fernrohrs war Giuseppe Campani in Rom. Huygens versuchte vergebens, durch Anfragen bei dessen Bruder Matteo, zu erfahren, wie er seine großen Objektivlinsen herstellte (Huygens, *Oeuvres complètes*, Bd. 4, 1891, S. 266).

133, 32ff. 1665 hat Domenico Cassini in Rom zuerst den Schatten der vor dem Jupiter vorübergehenden Monde gesehen und seine Entdeckung in seiner „*Lettera astronomica sopra l' ombre de' pianeti Medicei in Giove*“ publiziert.

134, 1f. Den Saturnring hatte Huygens 1656 zuerst gesehen und 1659 in seinem „*Systema Saturnium*“ die Entdeckung mitgeteilt.

134, 3ff. Descartes, *Principia Philosophiae* III, 154.

136, 1ff. Das Datum des Briefes läßt sich nach 137, 29ff. bestimmen. Am 13. Juni 1665 wurde die holländische Flotte in der Schlacht von Lowestoff geschlagen. Vor diesen Zeitpunkt muß also der Brief Spinozas zu setzen sein, wohl in den Anfang Juni 1665.

136, 12. Wenn man mit dem Schiff vom Haag nach Amsterdam fuhr, mußte man über Voorburg (Meijer, *Nachbildungen, Erläuterungen* S. 12).

137, 9ff. Die Stelle bietet das früheste Zeugnis für Spinozas Erkrankung an Lungentuberkulose, an der er nach Colerus' Zeugnis gegen zwanzig Jahre gelitten. Die rote Rosenkonserve (*conserva rosarum rubrarum*), aus einem Teil Rosen und zwei Teilen Zucker bestehend, war ein Arzneimittel, das bei katarrhalischen Affektionen der Lunge angewandt wurde. Adriaan Koerbagh gibt in seinem *Bloemhof* (Amsterdam 1668, S. 183, abgedruckt bei Meinsma, a. a. O., S. 247) das Rezept des Präparats: Rosenknospen

werden mit der doppelten Menge Zucker in einem Mörser zerstampft und mit etwas Wasser dick eingekocht.

137, 28. Die Ethik hat in ihrer heutigen Form im dritten Teil nur 57 Lehrsätze; offenbar hatte Spinoza ursprünglich nur eine Dreiteilung beabsichtigt. Dürfte man also die Lehrsätze des vierten Teiles dem dritten zuzählen, so würde Lehrsatz 80 des damaligen dritten Teils dem Lehrsatz 21 des heutigen vierten Teils entsprechen. Etwas Bestimmtes läßt sich bei der möglichen Umstellung und Umarbeitung der Lehrsätze natürlich nicht ausmachen.

137, 29ff. Ende Mai 1665 war die niederländische Flotte unter dem Kommando des Generaladmiral-Leutnants Wasenaer-Obdam in See gestochen, aber infolge der Behutsamkeit des Oberbefehlshabers hielt sie sich wegen des widrigen Windes an der Küste, was vielfach Verdruß erregte. De Witt drängte, indem er daran dachte, selbst als Deputierter auf die Flotte zu kommen, und schließlich gaben die Staaten den Befehl, die englische Küste aufzusuchen. Es kam am 13. Juni zur Seeschlacht bei Lowestoff auf der Höhe von Harwich, die mit der Niederlage und Flucht der Niederländer endete. (Vgl. Blok, Geschichte der Niederlande, deutsche Ausgabe, 5. Bd., Gotha 1912, S. 249ff.) Aus den Worten Spinozas 137, 34f. spricht die Ungeduld de Witts.

137, 32f. „classique immittit habenas“ nach Vergil, vgl. Leopold, a. a. O. S. 12.

137, 33f. „res quidem nondum videtur esse in vado“ nach Terentius, Andr. 845: „omnis res iam est in vado“ (Leopold, a. a. O. S. 12).

138, 9f. Dieser Brief ist verloren; nach 139, 18ff. enthielt er Mitteilungen über die Entstehung des theologisch-politischen Traktats.

138, 19ff. Vgl. Anmerkung zu 132, 14f.

139, 1f. Athanasius Kircher, geb. 1602 zu Geisa bei Fulda, gest. 1680 zu Rom, Jesuit, Lehrer der Philosophie, Mathematik und orientalischen Sprachen zu Würzburg, Avignon und Rom, gab 1664 zu Amsterdam den „Mundus subterraneus“ (2 Bände) heraus, in dem er alle in dem Erdkörper zusammengedrängten Kräfte und Wirksamkeiten darzustellen unternahm.

139, 4. Der Ausdruck „malorum Ilias“ ist aus Cicero, ad Atticum VIII, 11, 3 entnommen (Leopold, a. a. O., S. 13).

139, 12ff. „Origin of Forms and Qualities according to the Corpuscular Philosophy“ 1666.

139, 18ff. Vgl. die Anmerkung zu 138, 9f.

139, 29ff. Die erste Seeschlacht des Krieges hatte am 13. Juni 1665 stattgefunden (s. die Anmerkung zu 137, 29ff.); zu einer zweiten kam es in diesem Jahre nicht mehr. Die wiederhergestellte holländische Flotte lief unter dem Kommando de Ruyters, de Witt an Bord, am 14. August aus, aber

Stürme vereitelten ihren Angriff auf die englische Flotte, die noch vor der holländischen Küste lag. (Vgl. Blok, a. a. O., S. 252f.)

140, 1ff. Johannes Hevel (Höwelcke), geb. zu Danzig 1611, gest. ebendort 1687, Ratsherr und Astronom in seiner Vaterstadt, wo er, Sohn eines reichen Bierbrauers, sich seine eigene Sternwarte hatte bauen lassen. Sein Kometenwerk, die „Cometographia, cometarum naturam et omnium a mundo condito historiam exhibens“ erschien 1668 zu Danzig; der „Prodromus cometicus, s. historia cometae A. 1654, cum dissertatione de cometarum omnium motu, generatione variisque phaenomenis“ ist 1665 in Danzig erschienen.

140, 9. Prodromus cometicus, quo historia cometae 1664 exorti, cursum faciesque diversas capitis et caudae accurate delineatas complectens, Danzig 1665.

140, 12. Descriptio cometae anno aerae Christianae 1665 exorti, Danzig 1666.

140, 15ff. Christian Huygens, der berühmte Mathematiker, Physiker und Astronom (1629—1695), hatte durch die Verbindung des Pendels mit der Räderuhr die Pendeluhr erfunden (Horologium 1658). Diese suchte er anwendbar zu machen, um mit ihr die geographischen Längen zu bestimmen (Brevis institutio de usu horologiorum, ad inveniendas longitudes).

140, 19ff. Die „Dioptrica“ des Huygens, deren Anfänge bis 1654 zurückgehen, ist erst aus seinem Nachlaß im Jahre 1700 veröffentlicht worden, ebenso die Schrift „de motu corporum ex percussione“, mit deren Gegenstand, der Lehre vom Stoße, sich Huygens schon seit 1663 beschäftigt hatte.

140, 30ff. In der baggyne straat im Haag wohnte Mesach Tydeman, ein Bruder Daniel Tydemans, bei dem Spinoza in Voorburg wohnte (vgl. Meijer in seiner Übersetzung, S. 177).

141, 1 ff. Oldenburg schreibt in einem Briefe vom 10. Oktober 1665 an Boyle (Works of Robert Boyle, Vol. VI. London 1772, S. 200): „In dem gleichen Brief an Sir Robert [Moray] erwähnte ich, was ein gewisser merkwürdiger Philosoph (den Sie besser kennen als er, da es Signior Spinoza ist) kürzlich mir geschrieben hat über H. Huygens' Übersiedlung nach Frankreich, seine Pendel und seine Fortschritte in der Dioptrik usw. Derselbe Spinoza bezeugt eine sehr große Schätzung für Sie und bietet Ihnen seine ergebensten Dienste an und ist ungehalten, daß der holländische Buchhändler, trotz unseres Zutun, mit einem eignen lateinischen Druck der History of Colours handeln will, ehe die hier gemachte Übersetzung dorthin geschickt werden kann. Um Ihnen einen Auszug zu geben aus dem was er denkt und tut, schreibt er also.“ Dann folgt der uns in diesem Briefe erhaltene Teil des Spinoza-Briefes. Daß von dem verlorenen An-

fang des Briefes uns hier ein Auszug erhalten ist, wurde von Vloten-Land übersehen.

141, 11. Demokrit. Auf Grund von Aelian, *ποικίλη ιστορία* IV, 20, entstand die Fabel vom Demokrit als dem lachenden Philosophen, der „ohne Unterlaß über die Eitelkeit und Thorheit derer Menschen zu lachen“ pflegte, wie das Universal-Lexikon (1734) von ihm sagt.

141, 31. Theologisch-politischer Traktat, vgl. die Anmerkung zu 138, 9f.

142, 7f. Damit deutet Spinoza die Tendenz des Traktats gegen die mit der Statthalterpartei verbündeten, der Regentenpartei feindlichen Predikanten an, die nach den Mißerfolgen dieses Kriegsjahres eifrig gegen das Regime de Witts hetzten.

142, 9ff. In einem Briefe an Boyle vom 4. Juli 1665 (in: *The Works of Robert Boyle*, Vol. VI, London 1772, S. 188) schreibt Oldenburg: „Die andre Streitschrift ist betitelt *De duplici cometa, vero et ficto, positiones mathematicae*: worin jene besondre Meinung Descartes' über die Kometen bekämpft und jene Hypothese, die die Kometen aus einem Haufen vieler Sterne zusammengesetzt sein läßt, befürwortet, welche letztere, wie es scheint, in Paris durch einen Cartesianer angegriffen worden ist, der zusammen mit seinem Meister deshalb für solch einen Versuch büßen muß.“ Spinozas Antwort bezieht sich offenbar auf diese Polemik.

143, 18. Vgl. die Anmerkung zu 140, 19ff.

143, 30. In der Vorrede Ludwig Meyers zu *Renati des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II*.

144, 8. „*rumpe moras*“ nach Vergil *Aeneis* IV, 569 (Leopold, a. a. O., S. 13). Der Ausdruck *pennulam scindere* ist sprichwörtlich, z. B. Cicero, *ad Atticum* XIII, 33, 4.

144, 12. Adrien Auzout, geb. zu Rouen, gest. 1691 zu Paris, Mitglied der Pariser Akademie. Über die wissenschaftliche Kontroverse findet man das Nähere in den *Philosophical Transactions* vom 12. Februar 1666, Nr. 9. Es handelt sich um den Kometen von 1664. Auzout behielt in dem Streite Recht.

144, 26f. Auf Colberts Veranlassung wurde eine regelmäßig sich vereinigende freie Gelehrtenzusammenkunft zur königlichen Akademie der Wissenschaften erhoben und mehrere berühmte fremde Gelehrte als Mitglieder nach Frankreich berufen. Huygens erhielt 1665 diesen Ruf, wobei ihm ein ansehnliches Jahresgehalt und freie Wohnung in der Kgl. Bibliothek zugesichert wurde. Er folgte 1666 dem Rufe, nach mannigfachen Unterhandlungen über die Höhe seines Gehalts.

144, 30. Schweden hatte, im englischen Interesse und im englischen Sold, gerüstet, angeblich um den Ansprüchen

der Stadt Bremen auf Reichsunmittelbarkeit entgegenzutreten, in Wirklichkeit aber, um unter diesem Vorwand im bremischen Gebiet Fuß zu fassen und von hier aus die Flanke der Holländer zu bedrohen. Da aber die englischen Subsidien ausblieben und zum Kriegführen bei Schweden weder Lust noch Fähigkeit vorhanden war, wurde die Aktion im Sommer 1666 aufgegeben.

144, 31f. Bernhard von Galen, Fürstbischof von Münster, der mit England verbündet, 1665 Holland angegriffen hatte. Im Briefwechsel zwischen Oldenburg und Boyle aus dieser Zeit ist öfters von dieser Unternehmung die Rede. Vgl. 149, 28ff. und die Anmerkung zu dieser Stelle.

145, 2ff. In ihren Anfängen widmete sich die Royal Society hauptsächlich der Ausführung und Besprechung von Versuchen; ein königliches Patent von 1663 nennt sie „the Royal Society for the improving of Natural Knowledge by experiments“. Die Untersuchungen über den Schall erwähnt Oldenburg auch in einem Briefe an Boyle vom 10. Oktober 1665 (in Works of Robert Boyle, Vol. 6, London 1772, S. 199).

148, 9, 26 und 31. Die Form, in der das Spinozistische System vom deutschen Denken recipiert wurde, war die des energetischen Pantheismus. Wir wissen heute, daß damit der Charakter des Systems verkannt wurde, daß das Verhältnis von Substanz und Modi nicht nach energetischer sondern nach mathematischer Analogie zu fassen ist. Darum ist es falsch, wie es allgemein geschieht, potentia bei Spinoza als Kraft, potentia cogitandi als Denkkraft zu übersetzen. Wie der Raum die Möglichkeit der geometrischen Figuren bedeutet, aber nicht die Kraft, die sie erzeugt, so ist die Substanz die Möglichkeit der Modi, das Attribut des Denkens die Möglichkeit der Ideen. Man darf darum potentia bei ihm, um nicht einen falschen Sinn in sein System zu interpretieren, nur als Möglichkeit, potentia cogitandi nur als Denkmöglichkeit übersetzen.

149, 16ff. Huygens hat seinerseits die Glasschleif-Arbeiten Spinozas mit großem Interesse und nicht ohne eine gewisse Eifersucht verfolgt. Wenn er von Paris aus seinem Bruder Constantijn von seinen Arbeiten auf diesem Gebiete schreibt, gedenkt er auch immer der Arbeiten Spinozas. So schreibt er am 9. September 1667 (Oeuvres Complètes de Christiaan Huygens, Tome VI^{ème}, La Haye 1895, S. 148): „Ich sehe nicht ein, warum Sie größere Platten möchten als die meinigen, deren ich mich bediene, indem ich einen Rand daran mache, denn das große Glas, das ich darin gearbeitet habe, ist vollständig gut poliert und könnte nicht besser sein nach dem Urteil aller Sachverständigen, die es gesehen haben. Der Herr Spinoza hat, so viel ich sehe, diese Materie kaum weiter vertieft, und Sie sind nicht sehr freundlich, ihn so im Irrtum zu lassen.“ Dann am 30. September 1667

(a. a. O., S. 151): „Ich möchte wissen, welche Größe der Öffnung Spinoza und Herr Hudde für die 40 Fuß bestimmen.“ Am 14. Oktober 1667 (a. a. O., S. 155): „Ich erinnere mich immer der kleinen Linsen, die der Jude von Voorburg in seinen Mikroskopen hatte, die einen wunderbaren Schliff hatten, obwohl er sich nicht über das ganze Glas erstreckte.“ Am 4. November 1667 (a. a. O., S. 158): „Der Jude von Voorburg machte seine Linsen mittels des Werkzeugs fertig und das machte sie ganz vorzüglich; ich weiß nicht, warum Sie es nicht gerade so machen. Wenn er mit der Arbeit von großen Gläsern fortfährt, so würden Sie mir ein Vergnügen machen, mich wissen zu lassen, wie es ihm dabei gelingt.“ Am 2. Dezember 1667 (a. a. O., S. 164): „Man muß unseren Juden mit seinen Öffnungen gewähren lassen, und die Erfahrung muß ihn viel besser als die Theorie widerlegen, weil in Wirklichkeit die Bestimmung der Öffnungen ihre erste Grundlage in der Erfahrung hat. Denn man muß beispielsweise wissen, daß ein Fernrohr von 12 Fuß eine Öffnung von 2 Zoll vertragen kann und daraus leite ich in der Folge die Öffnung von allen längeren oder kürzeren her. Aber er kann behaupten, daß man noch niemals ein gutes Glas von 12 Fuß gemacht hat, versteht sich in seiner größten Vollkommenheit und das muß er mit seiner Arbeit beweisen, indem er bessere macht, wozu er vielleicht nicht ganz imstande ist.“ Am 6. April 1668 (a. a. O., S. 205): „Wenn die Objektive des Israeliten für seine Fernrohre von 3 und 6 Fuß nicht gut sind, dann ist er noch mehr entfernt davon, welche mit diesen großen Öffnungen zu machen, wie er es mit Herrn Hudde abgesprochen hatte.“ Am 11. Mai 1668 (a. a. O., S. 213): „Es ist wahr, daß die Erfahrung bestätigt, was Spinoza sagt, daß die kleinen Objektive beim Mikroskop die Gegenstände deutlicher darstellen als die großen mit entsprechenden Öffnungen und zweifellos kann sich der Grund dafür ergeben, obwohl weder der Herr Spinoza noch ich ihn bisher kenne.“ Im gleichen Brief später (a. a. O., S. 215): „Es ist nicht nötig, Ihnen das Geheimnis anzuempfehlen und selbst wenn die Erfindung nicht gelänge, möchte ich nicht, daß Sie dem Israeliten etwas davon sagten, damit nicht durch ihn Hudden oder andere in diese Spekulation eindringen, die noch anderen Nutzen hat.“

148, 14 ff. Vgl. Brief 2 (6, 34 ff.) und Beilage dazu.

149, 4 ff. Descartes, *Principia Philosophiae* II, 46 ff., die sechste Regel II, 51. Die Beurteilung Spinozas stand in dem verlorenen Brief vom 4. September 1665.

149, 18 ff. Auf den Vorschlag von Hooke suchte Huygens die Linsen ohne Anwendung einer Form zu schleifen, indem er das Glas an eine, die eiserne ebene Schleifscheibe an eine andere von zwei in einem Kugelgelenk drehbaren

Stangen befestigte (Huygens, Oeuvres complètes, Bd. 5, 1893, S. 135).

149, 26f. Huygens reiste nach Paris ab am 21. März 1666.

149, 28f. Im Bündnis mit England hatte der kriegsrische Fürstbischof von Münster, Christoph Bernhard von Galen, am 15. September 1665 den Generalstaaten in einem Schreiben die dem heiligen römischen Reiche angetanen Beleidigungen vorgehalten und war nach einer großen Heerschau am 23. September in die Landschaft Twenthe eingefallen; seine Streifpatrouillen kamen bis Groningen. Da Ludwig XIV. der Republik vertragsmäßig Beistand leisten mußte und 6000 Mann Hilfstruppen schickte, gingen die Holländer über die Yssel und eine bedeutende Abteilung Münsterscher Truppen wurde in die Sümpfe um Bourtang verwickelt und eingeschlossen, konnte sich dann aber durch eine rasch erbaute Dammbücke befreien. Ein anderes Korps, das bis zu den Wällen Berg-op-Zooms gelangt war und Willemstad bedrohte, wurde umstellt und gefangen genommen. Im Laufe des Winters kam es an den Grenzen von Overijssel noch zu einigen für den Bischof nicht ungünstigen Gefechten, aber der Versuch, mit den Engländern in direkte Verbindung zu treten, war fehlgeschlagen und die Subsidien stockten. So kam es am 18. April 1666 auf Grund des status quo zum Frieden.

149, 37ff. Der Gesandte, der nach Frankreich ging, war (nach Meijer, Erläuterung zu der Nachbildung, S. 14) Herr van Gogh. Die Oranierpartei versuchte, die Widerwärtigkeiten der Lage zu benutzen; der junge Prinz sollte nach England gehen, um bei seinem Oheim den Frieden durchzusetzen, wo, wie man wußte, Friedensneigung bestand. Zwei Deputierte Overijssels, Pallandt und van Langen, hatten, ohne Rücksprache mit den Staaten, diesen Plan aufgestellt. (Vgl. Blok, a. a. O., S. 266, 294.)

150, 12ff. Vgl. die Anmerkung zu 144, 30.

151, 6ff. Spinoza schreibt, des Englischen unkundig und offenbar eine vorgeschriebene Adresse mißverstehend, statt „in“ dreimal „ni“. — In Pall Mall wohnte die Schwester Boyles, Lady Ranelagh, in deren Haus Oldenburg Erzieher war.

151, 8. Oldenburg schreibt über diesen Brief an Boyle am 21. November 1665 (offenbar alten Stiles, während die Datierung im Briefe Spinozas vom 20. November neuen Stiles ist): „Herr Huygens ist, wie ich sehe, sehr beschäftigt, Versuche anzustellen, um optische Gläser mit einer sehr feinen Maschine zu schleifen, die er, wie ich höre, kürzlich zu diesem Zweck hat herstellen lassen; doch hörte ich nichts mehr über das Farbenbuch in Holland, obwohl ich kürzlich noch einen Brief von Signior Spinoza hatte, der sich Ihnen angelegentlich empfiehlt, und der mich mit

einer Abhandlung über die Harmonie und den Zusammenhang der Teile der Welt mit dem All unterhält, welche nach meiner Meinung nicht unphilosophisch ist, obwohl es vielleicht langweilig für Sie wäre, einen Brief damit angefüllt zu erhalten; und das hält mich davon ab, sie Ihnen zu schicken.“ (Works of Robert Boyle, Vol. VI, London 1772, S. 204.) Im nächsten Brief an Boyle vom 5. Dezember 1665 (a. a. O., S. 205) kommt er darauf zurück: „Ich denke, es wird jedenfalls das Angemessenste sein, Signior Spinozas Abhandlung de consensu partium zurückzustellen bis zu unserer persönlichen Zusammenkunft.“

152, 3ff. Diese Experimente hatten stattgefunden während des Aufenthalts Huygens in London im Sommer 1663. Vgl. darüber die Philosophical Transactions vom 12. April 1669, Nr. 46.

152, 13. Vielleicht Lord Brouncker (vgl. Huygens, Oeuvres complètes, Bd. 5, 1893, S. 547).

152, 30ff. Hierüber findet sich das Nähere in den Philosophical Transactions vom 6. November 1665, Nr. 6.

152, 32. Josiah Clarke (1639—1714) und Richard Lower (1631—1691).

153, 9ff. Hierüber findet sich das Nähere in den Philosophical Transactions vom 6. November 1665, Nr. 6.

153, 10. Timothy Clarke († 1672), Mitglied der Royal Society und seit 1667 Leibarzt des Königs.

153, 32ff. Bei den Juden des 17. Jahrhunderts bestand immer noch die Hoffnung auf das Erscheinen des Messias und auf die Wiedererrichtung des Reiches. 1666 galt allgemein als das apokalyptische Jahr, und 1665 proklamierte sich der Kabbalist Sabbatai Z'wi (1626—1676) in Kleinasien zum Messias und gewann zahlreiche Anhänger. Die Sache war deshalb von so allgemeiner Bedeutung, weil die Rückkehr der Juden in ihr Vaterland dem Ende aller Dinge voraufgehen sollte. Spinozas Antwort auf die Anfrage Oldenburgs besitzen wir nicht. Daß er aber die Rückkehr der Juden nach Palästina sehr wohl für möglich hielt, geht aus einer Stelle des Theologisch-politischen Traktats hervor (Kapitel 3 gegen Ende, S. 75 meiner Übersetzung): „Das Zeichen der Beschneidung halte ich für so bedeutungsvoll, daß ich überzeugt bin, dies allein werde das Volk für immer erhalten. Ja, wenn die Grundsätze ihrer Religion ihren Sinn nicht verweichlichen, so möchte ich ohne weiteres glauben, daß sie einmal bei gegebener Gelegenheit, wie ja die menschlichen Dinge dem Wechsel unterworfen sind, ihr Reich wieder aufrichten und daß Gott sie von neuem auserwählt.“ Oldenburg schreibt darüber, nachdem er authentische Nachrichten aus Amsterdam erhalten, einen Bericht an Boyle am 6. März 1666 (Works of Robert Boyle, Vol. VI, London 1772, S. 219).

154, 9ff. Es handelt sich um die Spannung zwischen Schweden und Brandenburg, wegen des Besitzes von Vorpommern, die den Großen Kurfürsten schon früher zu der gegen Schweden gerichteten Koalition geführt hatte.

154, 17. Damit schließt die Korrespondenz zwischen Oldenburg und Spinoza, soweit sie uns erhalten ist, um erst nach zehn Jahren wieder aufgenommen zu werden. Die Zeit war einem Briefwechsel ungünstig, der Krieg zwischen England und den Niederlanden nahm seinen Fortgang, die Pest wütete, 1666 wurde London durch einen Brand verwüstet. Dazu kam, daß Oldenburg am 30. Juni 1667 auf Befehl des Ministers Arlington verhaftet und im Tower festgesetzt wurde, wie es im Verhaftsbefehl hieß „wegen gefährlicher Pläne und Handlungen“. Nach den Aufzeichnungen von Samuel Pepys gab die Korrespondenz Oldenburgs mit einem Virtuoso in Frankreich dazu Veranlassung. (Daß damit Spinoza gemeint sei, wie Meijer in seiner Übersetzung annimmt, möchte ich nicht glauben; Oldenburg unterhielt tatsächlich einen lebhaften Briefwechsel mit Frankreich, und in den Briefen von Boyle an ihn ist öfter von den „Virtuosi in France“ die Rede, vgl. Works of Robert Boyle, Vol. VI, S. 63, 67.) Oldenburg wurde erst am 26. August aus der Haft entlassen (vgl. Meinsma, a. a. O., S. 267f.). Es ist nicht unmöglich, daß das Erlebnis ihn veranlaßt hat, seine Korrespondenz mit dem Feindesland einzuschränken.

165, 1ff. Die folgende Darlegung ist inhaltlich und in den Ausdrücken eine kurze Rekapitulation der „Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes“.

166, 4. Die „Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes“ steht, wie ich in meiner diesem Traktate gewidmeten Schrift (Heidelberg 1905) nachgewiesen habe, unter dem Einfluß Bacons. Es ist bezeichnend, daß Spinoza, wie er auf den Gedankengehalt dieser Abhandlung zurückkommt, sich auch ihrer Beziehungen zur Baconischen Lehre wieder erinnert.

166, 24ff. Die Chancenberechnung war ein in Spinozas Zeit gepflegter Teil der Wahrscheinlichkeitsrechnung, seitdem Christian Huygens durch seine Schrift „De ratiociniis in ludo aleae“ (1656) die Wahrscheinlichkeitsrechnung überhaupt erst begründet hatte. Auch Jan de Witt hat sich darin betätigt und nach dem Zeugnis von Leibniz auch Hudde. Der ersten anonymen und posthumen Ausgabe von Spinozas „Stelkonstige Reeckening van den Reegenboog“ (1687) ist, mit besonderer Paginierung und in abweichendem Satz, ein kleiner Aufsatz „Reeckening van Kanssen“ angefügt, den man daraufhin, wie Freudenthal (Spinoza I, S. 298) mit Recht bemerkt, ohne ausreichenden Grund, Spinoza zugeschrieben hat.

169, 2ff. Descartes, Dioptrica, VIII.

Spinoza. Briefwechsel.

170, 28ff. Johannes Fridericus Helvetius aus Anhalt, Leibarzt des Prinzen von Oranien, veröffentlichte den Versuch in einem Büchlein „Vitulus aureus quem mundus adorat et orat, in quo tractatur de rarissimo naturae miraculo transmutandi metalla etc.“, Amsterdam 1667. Christian Huygens schreibt über ihn an seinen Bruder Ludwig (Paris, 11. Februar 1667): „Ich danke Ihnen für die Geschichte des Steins der Weisen, ohne ihm jedoch vollkommen Glauben zu schenken, denn ich kannte diesen kleinen Doktor und ich weiß, daß er kein sehr maßgebender Gewährsmann ist.“ (Nach Vloten-Land.) Helvetius hat übrigens später ein Buch gegen Descartes und Spinoza geschrieben: *Philosophia theologica, contra Cartesii et Spinosae Theologiam philosophicam*; ofte De Ontmenschte Mensch, Amsterdam 1680.

170, 29. Isaak Vossius (1618—1689), der bekannte Philolog.

174, 12. Meijer macht in seiner Übersetzung darauf aufmerksam, daß aus den fast vier Jahren 1667 bis 1670 nur der eine kurze Brief an Jelles erhalten sei. Er weist darauf hin, daß Simon de Vries 1667, Pieter Balling 1669 starben, Oldenburg 1667, Koerbagh 1668 processiert wurde und in Amsterdam eine feindliche Stimmung gegen die Freidenker herrschte. Das könnte der Grund sein, daß die Briefe gleich nach Empfang vernichtet wurden. Man darf darauf hinweisen, daß es zugleich die Zeit war, in der Spinoza den Theologisch-politischen Traktat verfaßte, dessen enge Verbindung mit der de Wittschen Politik ich nachgewiesen zu haben glaube, und in der er in starkem persönlichen Verkehr mit den Führern der Regentenpartei gestanden sein muß, Beziehungen, die ja auch seine Übersiedlung nach dem Haag bewirkt haben.

177, 20f. Auch Graevius nennt ihn in seinem Briefe an Leibniz den Theologisch-politischen Traktat „*Discursus Theologico-Politicus*“ (Freudenthal, *Lebensgeschichte Spinoza's*, S. 193).

178, 13f. Marin Mersenne (1588—1648), Minorit, Freund und Anhänger Descartes': *l'impiété des Deistes, Athées et Libertins combattue et renversée*, Paris 1624.

182, 6f. Ludwig Meyers *Philosophia S. Scripturae Interpres, Exercitatio Paradoxa, In quâ, vnam Philosophiam infallibilem S. Literas interpretandi Normam esse, apodictice demonstratur*, 1666. Meyer behauptet, bei der Bibel sei wahrer Sinn und sachliche Wahrheit identisch, da ja die Bibel Gott zum Urheber habe; was darum nicht der Wahrheit entspreche, sei durch Fälschung in sie hineingekommen (a. a. O., S. 33ff.), deshalb sei die wahre Philosophie allein die Norm der Schriftauslegung, und zwar nicht die platonische oder aristotelische, sondern die rationalistische (a. a. O., S. 39f.).

182, Anmerkung. Theologisch-politischer Traktat, 6. Kapitel: Von den Wundern.

193, 6ff. Über die Datierung des Briefes s. Anmerkung zu 195, 25—38.

194, 10ff. Gisbertus Voëtius (1589—1676), Professor der Theologie an der Universität Utrecht und erster Pfarrer der Stadt, bewirkte es, daß die Philosophie Descartes' 1642 von der Universität Utrecht verdammt wurde, und inspirierte 1643 ein gehässiges Pamphlet gegen Descartes, „Philosophia Cartesiana sive admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes“, worin er der Philosophie Descartes' vorwirft, sie habe Unglauben, Atheismus und Sittenlosigkeit im Gefolge, und den Philosophen mit Vanini vergleicht; Descartes fertigte ihn in seiner „Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium“ ab.

194, 25f. Theologisch-politischer Traktat, 4. und 13. Kapitel, in meiner Übersetzung S. 77ff. und 241ff.

195, 19ff. Descartes, Principia Philosophiae I, 39ff.

195, 25—38. Spinoza hat diese Sätze mit geringen Abänderungen auch in dem 75. Brief an Oldenburg gebraucht (s. u. 280, 28—281, 9). Martineau, A Study of Spinoza, London 1882, S. 98 möchte daraus schließen, daß der 43. Brief nach diesem, also ins Jahr 1675 zu setzen ist. Dem widerspricht schon der 69. Brief, der zeigt, daß Spinoza zu jener Zeit eine ganz andere Meinung von Velthuysen hatte, als er sie im 43. Brief ausspricht. Auch Land lehnt (Opera II, Praefatio p. VI) die Meinung Martineaus ab, und ihm schließt sich Leopold (a. a. O., S. 9) an. Der Brief ist wohl noch aus dem Jahre 1671, wenn er auch chronologisch richtiger nach dem 44. Briefe zu stellen wäre.

196, 15. Theologisch-politischer Traktat, 4. Kapitel „Vom göttlichen Gesetz“, S. 81 meiner Übersetzung.

196, 23f. Theologisch-politischer Traktat, eb., S. 82ff.

197, 7. Theologisch-politischer Traktat, 15. Kapitel, S. 261ff.

197, 16. Theologisch-politischer Traktat, eb., S. 260ff.

198, 29. Wer darunter zu verstehen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Meinsma vermutet Graevius; dem widerspricht Meijer in seiner Übersetzung unter Hinweis auf das gehässige Urteil von Graevius über Spinoza vom April 1671 (bei Freudenthal, Lebensgeschichte Spinoza's, S. 193). Meijer denkt auch an Wittichius; dem steht aber entgegen, daß dieser (nach Meinsma a. a. O., S. 336) bis 1671 in Nijmegen tätig war und erst im November 1671 Professor zu Leyden wurde. Eher darf man mit Meijer an Professor Kranen denken, womit übereinstimmen würde, daß die holländische Übersetzung den Namen mit sechs Punkten andeutet. Ob dieser, damals Professor der Philosophie zu Leyden und Anhänger Descartes', mit Spinoza bekannt war, ist nicht sicher

(Burgh erwähnt ihn in seinem Schreiben an Spinoza 253, 17, vgl. Meinsma, a. a. O., S. 401).

198, 31ff. Der *Tractatus Theologico-politicus* ist 1693 unter dem Titel *De Rechtzinnige Theologant*, von Jan Hendrikszen Glazemaker übersetzt, erschienen. Nach dem „*Vervolg van 't Leven van Philopater*“ hat ein Ungenannter — offenbar Rieuwertsz — nach dem Erscheinen der lateinischen Ausgabe Glazemaker mit einer Übersetzung betraut. Um dieses Projekt dürfte es sich hier handeln. Vgl. Meinsma, a. a. O., S. 336.)

199, 8ff. Das Buch führt den Titel „*Homo Politicus, hoc est: consiliarius novus, officarius et aulicus, secundum hodiernam praxin, auctore Pacifico a Lapide*“, erste Auflage 1664, zweite Auflage 1668. Nach Barbier (*Dictionnaire des ouvrages anonymes*, 1824, n. 20, 602) ist der Verfasser Christophorus Rapp, Kanzler des Kurfürsten von Brandenburg. Auszüge geben Meinsma (a. a. O., S. 338ff.) und Freudenthal (*Spinoza I*, S. 182f.). In Spinozas Hinterlassenschaft fand sich ein (von Schuller an Leibniz mitgeteilter) Zettel mit der Aufschrift „*libri rarissimi*“ und darauf als Nr. 8 „*Franciscus Datisii homo politicus, liber rarissimus*“.

199, 21ff. Diese Absicht hat Spinoza nicht verwirklicht. I. Elbogen (*Der Tractatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philosophie Spinozas*, Breslau 1898, S. 44f.) nimmt an, Spinoza habe der Einleitung der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes eine längere Stelle als Entgegnung auf das Buch eingefügt. Diese Stelle geht aber durchaus auf die Ausführungen des *Tractatus brevis* zurück, und wer den „*homo politicus*“ kennt, muß sehen, daß die Stelle in keiner inhaltlichen Beziehung zu der Schrift steht. Wohl aber darf man im *Tractatus politicus* X, 4—8 eine Nachwirkung dieser Überlegungen sehen. Unhaltbar ist die Vermutung Pollocks (*Spinoza*, 2. Auflage, S. 290), Spinoza habe diese Absicht im *Tractatus Politicus* im ganzen verwirklicht. Der *Tractatus Politicus* hat, wie ich nachgewiesen habe, seine Veranlassung in einer bestimmten politischen Konstellation, die aber erst nach dem Jahre 1672 eintrat. Auch hat sein Inhalt von jener Stelle abgesehen, keinerlei Beziehung zu der Schrift.

199, 38ff. Die Sache selbst wird von Diogenes Laertius I, 26 und Cicero, *de Divinatione* I, 111 berichtet, doch hat es Spinoza nicht daher entnommen, sondern der ausgeschmückten Form nach offenbar aus irgendeinem populären klassischen *Compilatorium* (etwa in der Art der 216, 6 erwähnten „*Dies geniales*“ des Alessandri); aus gleicher Quelle mag er die Fabeln 231, 26ff. entnommen haben.

200, 30ff. *Notitia Opticae Promotae, Francofurti apud Joh. David. Zunnerum* 1671, abgedruckt in: *Leibnitii Opera Omnia*, hrg. von Dutens, Band 3, Genf 1768, S. 14 und 15,

und von Murr, *Adnotationes ad Tractatum Theologico-Politicum*, 1802, S. 24 ff.

201, 1. Über Hudde vgl. Einleitung; über seine optischen Bestrebungen s. auch 163, 3 ff. und die Anmerkung zu 149, 16 ff.

201, 8. Franciscus de Lana, geb. 1631 zu Brescia, gest. 1687, Jesuit, Professor der Philosophie und Mathematik in Rom. Sein Werk „*Prodromo, ovvero saggio di alcune inventioni nuove premesse all' Arte maestra*“, Brescia 1670.

202, 3f. Nach Bodemann (der Briefwechsel des G. W. Leibniz, Hannover 1889) wohnte der Jurist Joh. de Diemerbroeck in Utrecht.

202, 4. *Hypothesis Physica Nova, qua phaenomenorum naturae plerorumque caussae ab unico quodam universali motu, in globo nostro supposito, neque Thychonicis, neque Copernicanis aspernando, repetuntur*, Mainz 1671.

202, 9. Médecin bedeutet dem allgemeineren Sprachgebrauch nach Naturforscher.

202, 13. Auf dem Original des Briefes finden sich in der rechten oberen Ecke einige Zeichen, die nach einem Horoskop aussehen. Meijer (in seinen Erläuterungen zu den Nachbildungen, S. 16) will daraus auf eine Neigung Spinozas für Astrologie schließen. Dem Schriftcharakter nach scheinen mir diese Zeichen aber zweifellos nicht von der Hand Spinozas herzurühren.

204, 7. Auf der Außenseite des Briefes steht von fremder Hand „Afgestaan den 8^{ste} December 1671“.

204, 22. Spinoza hatte „Francfort“ geschrieben, von anderer Hand ist das durchgestrichen und „Maintz“ darüber geschrieben. Ferner steht auf dem Briefumschlag „Franco bis Cöln“ und darunter mit Rötel eine 2.

204, 23. Bei diesem Briefe ist Spinozas Siegel erhalten. Es zeigt in einem Perlstaboval eine Rose, links von ihr B, darüber D, rechts S, darunter das Wort „CAUTE“ (vorsichtig).

205, 1. Derjenige, der Spinoza dem Kurfürsten empfohlen, war Urbain Chevreau (1613—1701), Gelehrter und Höfling, der auf seinen vielfachen Reisen die Höfe Europas besuchte und als Ratgeber in literarischen Dingen in Ansehen stand. Er hat selbst in seinen Denkwürdigkeiten, den *Chevraena* (Teil 2, Amsterdam 1700) über die Vorgeschichte der Berufung Spinozas berichtet: „Am Hofe des Kurfürsten sprach ich sehr günstig von Spinoza, obwohl ich diesen protestantischen Juden nur aus dem ersten und dem zweiten Teil der *Philosophie Descartes*, 1663 zu Amsterdam bei Jan Rieuwertz gedruckt, kannte. Der Herr Kurfürst hatte das Buch, und nachdem ich ihm ein paar Kapitel daraus vorgelesen, beschloß er, ihn an seine Hochschule zu Heidelberg zu berufen, um dort die Philosophie zu lehren mit dem Bedinge, nicht zu dogmatisieren“ (abgedruckt bei Freuden-

thal, Lebensgeschichte Spinoza's, S. 219). Freudenthal (Spinoza I, S. 253) möchte annehmen, daß Chevreau seinen Anteil an der Berufung Spinozas übertrieben habe. Dies mag richtig sein; jedenfalls ist er aber von dem Bestreben geleitet, die Tatsache der Berufung selbst dadurch harmloser erscheinen zu lassen, daß er sie nur dem Verfasser des Lehrbuchs der cartesianischen Philosophie gelten läßt. Mag er auch den Theologisch-politischen Traktat nicht gekannt haben, so ist es doch fraglich, ob die mit der Berufung befaßte theologische Fakultät und der von ihr informierte Kurfürst zu einer Zeit, da sich in Deutschland schon der Entrüstungsturm gegen das Buch erhob, nichts von seiner Existenz gewußt haben. Dem Bestreben Karl Ludwigs, die reformierten Konfessionen durch eine Union zusammenzuschließen, kam gerade die Tendenz des Theologisch-politischen Traktats, die im Sinne der holländischen Neutralisten auf eine Ausgleichung der dogmatischen Gegensätze ging, entgegen, und so scheint es nicht ganz ausgeschlossen, daß der großdenkende Fürst den Philosophen nicht berufen, obwohl er, sondern weil er der Verfasser des Traktats war.

207, 13 ff. Über die Quelle, die diesen Spinoza-Brief uns überliefert hat, s. meine Ausgabe der Lebensbeschreibungen und Gespräche Spinozas: VI. Der Bericht der Stolle Hallmannschen Reisebeschreibung 1704 und die Einleitung darüber.

207, 16. Der jüngere Jan Rieuwertsz, der Sohn des Verlegers Spinozas.

207, 27 f. Jarig Jelles hatte ein Werk verfaßt „Belydenisse Des Algemeenen En Christelyken Geloofs“, in dem er, ganz im Sinne der Umdeutungsversuche Spinozas, die Begriffe der christlichen Lehre mit dem Geiste der neuen Philosophie, die er vorsichtigerweise die cartesianische nannte, zu erfüllen suchte. Das Werk ist erst 1684, nach dem Tode Jelles', im Verlage von Rieuwertsz, erschienen.

207, 33 ff. Die Stelle fehlt in dem veröffentlichten Werk: Jelles hat sie also, der Rekrimation Spinozas Folge leistend, weggelassen. In dieser Form hat seine Schrift den Beifall Spinozas gefunden, denn er schreibt in einem Nachwort, ein Freund, der außerhalb der Stadt wohne (Spinozas Namen mochte er nicht nennen), habe ihm geschrieben: „Ich habe Ihre mir übersandten Schriften mit Vergnügen durchlesen und habe sie so gefunden, daß ich nichts in ihnen ändern könnte.“ (Vgl. Bayle über Spinoza, in meiner Ausgabe der Lebensbeschreibungen und Gespräche Spinozas, S. 49.)

208, 5 ff. Dirck Kerckring, 1639 in Hamburg geboren, aber frühzeitig nach Amsterdam gekommen, war Schüler van den Endes und heiratete 1671 dessen begabte Tochter Clara Maria, die der Sage nach (s. unten S. 341, 26 ff., 356, 29 ff.) Spinoza geliebt haben soll. Er war Mediziner (Boerhave hat seine Arbeiten geschätzt) und in Spinozas

Bibliothek findet sich sein *Commentarium in Currum triumphalem antimonii* (1661) und sein *Spicilegium anatomicum* (1670), wohl Geschenke des Freundes an den Philosophen.

208, 9. Welche Schrift darunter verstanden ist, ist nicht bekannt; wahrscheinlich handelt es sich um ein handschriftlich verbreitetes freigeistiges Pamphlet. Daß damit ein Kapitel aus der Schrift von Jelles gemeint sei, wie Freudenthal (*Lebensgeschichte Spinoza's*, S. 303) annehmen möchte, scheint mir nach dem Zusammenhang unwahrscheinlich.

208, 11. Wer unter D. Vallon zu verstehen ist, ist nicht sicher. Meijer erwähnt (in den Erläuterungen zu der *Nachbildung*) einen de Vallan aus Amsterdam, der später Professor in Utrecht wurde. Freudenthal (*Lebensgeschichte Spinoza's*, S. 303) hält einen Schreibfehler für möglich, so daß man de Volder lesen könnte (über ihn vgl. unten Anmerkung zu 208, 26).

208, 14. Hendrik van Bronckhorst, Mediziner, Mennonit und Cartesianer, hat zu der holländischen Übersetzung der *Principia Philosophiae* ein Lobgedicht auf Spinoza beige-steuert, in dem er Spinoza als Nachfolger Descartes' feiert. Er muß danach früh schon (1664) zum Anhängerkreis Spinozas gehört haben.

208, 23 ff. Den Brief über den Tod Descartes' hat Johannes a Wullen, ein nach Schweden gezogener Amsterdamer, an W. Piso, den Inspektor des medizinischen Collegiums in Amsterdam, am 1. (11.) Februar 1650, dem Todestag Descartes', geschrieben. Die Abschrift, die Graevius genommen, findet sich in der Leydener Universitätsbibliothek; danach haben Vloten-Land den Bericht publiziert.

208, 26. Wer Herr de V. ist, läßt sich nicht sicher sagen. Es kann Burchard de Volder (geb. 1643), Lehrer der Physik und Mathematik an der Leydener Universität, gewesen sein, der wahrscheinlich mit Spinoza bekannt war (vgl. Freudenthal, *Lebensgeschichte Spinoza's*, S. 200 und 208); ebenso auch de Vallan, von dem in dem Auszug des Briefes an Jarig Jelles die Rede ist (s. oben 208, 10 und Anmerkung zu der Stelle). Meinsma denkt an einen socinianischen Expredikanten Noël Aubert de Versé, Meijer (*Erläuterungen zu der Nachbildung*) an Gerardus de Vries, der 1673—74 Vize-Regent des Staten-Collegiums in Leiden war und 1674 Professor in Utrecht wurde, oder an Willem de Vries, früheren Conrector der lateinischen Schule im Haag.

209, 2. Spinoza schreibt Johanes; vgl. die Bemerkung zu 66, 12 und 20.

209, 11 ff. Hobbes war im Kreise de Witts der anerkannte Staatslehrer; ihm entnimmt van Hove, der publizistische Vertreter des de Wittschen Regimes, die theoretische Grundlage seiner praktischen Staatslehre, auf ihn verweist er einfach zur näheren Begründung. Hobbes hat den entschei-

denden Einfluß auf die Staatslehre Spinozas geübt, der seine Theorie im Geiste eines konsequenten Naturalismus durchgebildet und unter die Herrschaft seines Persönlichkeitsgedankens gestellt hat. Der *Tractatus politicus* bedeutet eine durchgehende Auseinandersetzung mit den Lehren von Hobbes.

209, 19ff. *Cogitata Metaphysica* I, 6.

210, 21ff. Regner van Mansvelt, Professor der Philosophie zu Utrecht (als Nachfolger von Voëtius): *Adversus Anonymum Theologo-Policum Liber Singularis*, Amsterdam 1674. Spinoza besaß das Buch in seiner Bibliothek (Freudenthal, *Lebensgeschichte Spinoza's*, S. 161).

210, 36. Die holländische Übersetzung gibt als Datum den 2. Mai 1671. Das ist sicher falsch, denn das Buch ist erst 1674 erschienen.

211, 33f. Am 11. August 1674 war es bei Seneffe im Hennegau zwischen dem niederländischen Heer unter dem Prinzen von Oranien und dem damit verbündeten kaiserlichen Heer und dem französischen Heer unter Condé zur Schlacht gekommen, die unentschieden geblieben war, aber den Niederländern schwere Verluste gebracht hatte. Im September begann der Prinz ein Unternehmen gegen Oudenarde, das aber durch die schwache Haltung der kaiserlichen Truppen mißlang.

215, 16. Johannes Wier (Weyer), geb. 1515 zu Grave an der Maas, gest. 1588 zu Tecklenburg, Mediziner, Leibarzt des Herzogs von Cleve, trat gegen die Hexenprozesse auf, indem er die Hexen für gemütskranke Personen erklärte. Er schrieb „*De Lamiis*“. Seine Werke erschienen in einer Gesamtausgabe 1660 zu Amsterdam.

215, 17. Ludwig Lavater, geb. 1527 zu Kyburg, gest. 1586, protestantischer Prediger in Zürich. Er schrieb „*Tractatus de Spectris, Lemuribus, Frigoribus, variisque Praesagiis*“, Genf 1580; die Schrift wurde oft in Übersetzungen, auch in holländischer aufgelegt.

215, 19ff. Geronymo Cardano, geb. 1501 zu Pavia, gest. 1576 zu Rom, Arzt, Mathematiker und Philosoph. Seine Schrift „*De Subtilitate*“ erschien zu Nürnberg 1550, die andere „*De Rerum Varietate*“ zu Basel 1557, seine Autobiographie „*De Vita propria*“ wurde u. a. 1654 in Amsterdam aufgelegt.

215, 24f. Unter Melanthon ist vermutlich der Reformator Philipp Melanchthon zu verstehen.

216, 1f. Plinius, *Epistulae* VII, 27.

216, 5. Alessandro Alessandri, geb. zu Neapel 1461, gest. zu Rom 1523, Humanist, schrieb eine philologisch-antiquarische Kompilation „*Genialium dierum libri VI*“ (Rom 1522), die oft herausgegeben und kommentiert worden ist. Die beste Ausgabe mit reichen Kommentaren erschien 1673 in zwei Bänden zu Leyden.

216, 12f. Petrus Thyraeus (oder Tyraeus), geb. 1546, gest. zu Würzburg 1601, Jesuit, Professor zu Trier, Mainz und Würzburg; er schrieb „De apparitionibus Spirituum“, Köln 1600.

216, 20—25. Diese nur im Originalbrief Boxels überlieferte Stelle gibt uns den nicht erhaltenen Schluß des 52. Briefes wieder. In einem Brief an den Genfer Johannes Clericus berichtet Philipp van Limborch, das Haupt der Arminianer in Holland (im Jahre 1682): „Ich erinnere mich, daß ich vor sechs Jahren zu einem Gastmahl gebeten war, dem wider mein Erwarten dieser Schriftsteller [Spinoza] beiwohnte; während des Betens gab er durch Gesten, die uns, die wir zu Gott beteten, der Dummheit beschuldigen zu wollen schienen, Zeichen einer unfrohen Gesinnung“ (Meinsma, a. a. O., Bijlagen, S. 14). Pollock (in den Adenda zu seinem Spinoza) hat den Bericht Limborchs mit Unrecht in Zweifel gezogen.

217, 19. Plinius' Briefe finden sich in Spinozas Bibliothek (s. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinoza's, S. 163), Sueton dagegen nicht.

227, 13f. Suetonius, Caesar cap. 81.

231, 17. Spinoza besaß eine Gesamtausgabe des Aristoteles in lateinischer Übersetzung in seiner Bibliothek (s. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinoza's, S. 160), dagegen nichts von Platon.

231, 22. Die absichtsvollen Arten (Species intentionales) sind die Entelechien des Aristoteles, die substantialen Formen (Formae substantiales) die Ideen Platons.

231, 26ff. Vgl. die Anmerkung zu 199, 38ff.

232, 7. Wie aus der Antwort Spinozas (235, 9ff.) hervorgeht, war der Brief nicht direkt an Spinoza gerichtet, sondern Spinoza mag ihn in einer Abschrift Schullers empfangen haben. Demgemäß ist der Brief ohne Anfang.

232, 19f. Die Stelle ist nicht ganz unzweideutig. Die alte holländische Übersetzung faßt sie so: „doch in dier voegen, dat zij in hun gesprek malkander verstaan“.

234, 24—33. Der Satz ist fehlerhaft gebaut oder falsch von Schuller, der den Brief in der Abschrift an Spinoza übermittelt haben dürfte, abgeschrieben. Die Übersetzung folgt dem Text wörtlich, wie es auch die alte holländische Übersetzung getan hat.

235, 7. J. R. ist Jan Rieuwertsz, Collegiant, Buchhändler zu Amsterdam, geb. 1617, der Verleger aller gegen das herrschende Kirchenregiment sich richtenden freiergesinnten theologischen Schriften. Sein Laden war die beliebte Sammelstätte von Freidenkenden. Er hat Descartes' Werke in holländischer Übersetzung und die sämtlichen Bücher Spinozas verlegt. Über sein Verhältnis zu Spinoza vgl. meine Ausgabe der Lebensbeschreibungen u. Gespräche Spinozas, S. 101, 9f., 102, 38ff., 112, 16ff.

236, 6ff. Vgl. Ethik I, Lehrsatz 28, Beweis.

236, 29ff. Vgl. Ethik III, Lehrsatz 2, Anmerkung.

237, 10. „*meliora videant et deteriora sequantur*“, nach Ovid, *Metamorphosen* VII, 20f. „*video meliora proboque, Deteriora sequor*“, welche Stelle auch Ethik III, Lehrsatz 2, Anmerkung angezogen wird.

239, 23ff. Tschirnhaus, selbst mit methodologischen Untersuchungen beschäftigt, die er später in seiner *Medicina mentis* niederlegte, interessierte sich sehr für Spinozas Methodenlehre, die dieser in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes gegeben. Er berichtet darüber (in Chr. Thomasius' *Monatsgesprächen*, Teil I, Halle 1688, abgedruckt bei Freudenthal, *Lebensgeschichte Spinoza's*, S. 216): „Als ich vernahm, daß dieser Philosophus (sc. Spinoza) vorgegeben, er hätte eine methode, *quâ intellectus optime in veram rerum cognitionem dirigitur*, und ich absonderlich dem sehr nachgetrachtet, so erkundigte mich dessen, erhielt aber nur dieses, wie daß er nur erstlich *veram ideam ab omnibus caeteris perceptionibus separirte* und alle definitiones ex causa efficiente derivirte. Weil aber das erste mir nicht genung war, denn hier ist eben die Frage, *quid sit idea vera*, so nahm ich Gelegenheit aus andern, wiewohl mir als einem, der bereits die Algebra verstunde, allzuwohl bekannt, was dergleichen definitiones vor Nutzen, und ließe durch einen, der wohl mit diesem Philosopho bekannt, in seinem Nahmen ferner zu erkennen geben, daß man dieses sehr nützlich befunden, und ihn instigiren ad *Methodum hanc edendam*. Dieser Mann aber erhielt keine Antwort, die mir mehr Licht gab. Hernach habe lange Zeit erst hierauff diesen Tractat nach dem Tode des Autoris in die Hände bekommen, da ich gantz andere Gedancken gehabt, daß man nemlich hierdurch *intellectum* könnte perficiren, und derothalben habe mich selbst unterfangen, dergleichen auff einen gantz anderen Weg, wie bißhero sattsam angewiesen, zu verfertigen.“

244, 3. Dieser Brief ist nicht erhalten.

245, 13f. Dieser Brief ist nicht erhalten. Die zu veröffentlichende Abhandlung ist die jetzt in fünf Teile gebrachte Ethik.

246, 26ff. Tschirnhaus war im April oder Mai 1675 nach England gereist, um mit den Mitgliedern der Royal Society Beziehungen anzuknüpfen (vgl. Meinsma, a. a. O., S. 392).

248, 4ff. Die Stelle kann nach dem vorliegenden Wortlaut nicht anders verstanden werden, als daß Boyle und Oldenburg eine ungünstige Meinung von Spinoza hatten, d. h. also die allgemein über ihn herrschende Meinung teilten. Der *mirus conceptus* kann nicht anders als ironisch gemeint sein und demgemäß schreibt Schuller, Tschirnhaus habe

diese Meinung beseitigt. Vloten-Land und der ihnen beistimmende Leopold (a. a. O. S. 43) verkennen völlig diesen Sinn, wenn sie *mirus conceptus* als „hohen Begriff“ fassen, und sie müssen demnach natürlich eine Negation einschleiben: Tschirnhaus habe ihnen diesen Begriff nicht genommen. Daß aber tatsächlich durch Tschirnhaus in dem Verhältnis Oldenburgs zu Spinoza eine Wandlung hervorgebracht war, geht daraus hervor, daß Oldenburg nach Tschirnhaus' Besuch die lange ruhende Korrespondenz mit Spinoza wieder aufnahm. (So verstehen auch Kuno Fischer, *Spinozas Leben, Werke und Lehre*, 5. Aufl., Heidelberg 1909, S. 180, und anscheinend Freudenthal, *Spinoza I*, S. 281 die Briefstelle.)

248, 18f. Über Herrn von Gent ist nichts bekannt (vermutlich ein Mitglied aus der Familie des Admirals). Über Jan Rieuwertsz, der unter der Abkürzung zu verstehen ist, vgl. die Anmerkung zu 235, 7.

250, 30ff. Die *Modi infiniti* als die Vermittler zwischen Attribut und Einzelding behandelt Spinoza im *Tractatus brevis* I. 3, 2, I. 8, II. 5, 2, im *Tractatus de intellectus emendatione* (in meiner Übersetzung 47, 3—37), im Vorwort Meyers zu den *Principia Philosophiae Cartesianae*, im 6. und 32. Brief und in *Ethik I*, Lehrs. 23 und II, Lehrsatz 7 Anmerkung. Vgl. zu der Frage mein Buch „*Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*“, S. 108ff., wo zuerst die Erklärung jener *res fixae et aeternae* des *Tractatus de intellectus emendatione*, die den Schlüssel des Verständnisses geben, und Dr. Elisabeth Schmitt, *Die unendlichen Modi bei Spinoza*, *Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 140, Leipzig 1910 S. 1—81, 129—182 (hier ist die Stelle in der Vorrede der *Principia Philosophiae* außer acht gelassen).

253, 17. Über Kranen vgl. die Anmerkung zu 198, 29.

254, 19. Theologisch-politischer Traktat.

267, 10. Die *Ethik*, vgl. Anmerkung zu 245, 13f.

267, 15ff. Wir haben dafür mannigfache Zeugnisse, die Freudenthal (*Spinoza I*, S. 238ff.) zusammengestellt hat.

267, 17. Prinz von Oranien.

268, 7ff. Diese Absicht hat Spinoza ausgeführt und seine Anmerkungen handschriftlich in einigen Exemplaren des Theologisch-politischen Traktats eingetragen (vgl. die Einleitung zu meiner Übersetzung des Traktats, S. XXVI f.).

268, 17. Joachim Nieuwstad von Utrecht, von 1662 bis 1674 Sekretär der Stadt Utrecht. Spinoza war wohl bei seinem Besuch in Utrecht 1673 mit ihm zusammen (Meinsma, a. a. O., S. 376).

268, 20f. Velthuysens Brief an Jacob Ostens (42. Brief).

269, 14ff. Spinoza hat sein anfängliches Urteil über Velt-huysen (s. oben 43. Brief) danach gründlich geändert, sicher infolge einer persönlichen Bekanntschaft, zu der Spinozas

Besuch in Utrecht Gelegenheit geboten haben mag. Velt-huysen schreibt (in der Vorrede seiner Opera, Rotterdam 1680), daß er viele Unterredungen mit Spinoza gehabt habe. Ob Velthuysen auf Spinozas Bitte eingegangen ist, ist ungewiß, da ja Spinoza nicht dazu kam, den Traktat in der erweiterten Form herauszugeben; man kann deshalb aber auch nicht, wie Meinsma (a. a. O., S. 412) es tut, es schlecht-hin in Abrede stellen.

270, 27. Jean-Baptiste Colbert, der Finanzminister Ludwigs XIV, der Huygens nach Paris gezogen hatte.

271, 28ff. Leibniz war 1672 nach Paris gegangen, um Ludwigs XIV. Eroberungsgelüste auf Ägypten abzulenken. Er blieb bis 1676 dort.

272, 10f. Anderen gegenüber hat sich Leibniz sehr verschieden über den Theologisch-politischen Traktat geäußert. Ehe er noch den Verfasser kannte, nennt er es in einem Briefe vom September 1670 „eine bis zur Unerträglichkeit freche Schrift“, in einem späteren Briefe „ein entsetzliches Buch“ (vgl. Leibniz, Philosophische Schriften, herausg. von Gerhardt, Bd. 1, Berlin 1875, S. 16, 34, 70). Thomasius' Gegenschrift bewundert er und schreibt diesem von den „ungeheuerlichen Meinungen Spinozas“ (a. a. O., S. 39).

272, 11ff. Dieser Brief ist nicht erhalten.

272, 23. Über Bresser hat sich nichts feststellen lassen; man hat ihn früher für den Empfänger des 28. Briefes gehalten, was von Meinsma (a. a. O., S. 246) als Irrtum nachgewiesen worden ist.

276, 22. Apostelgeschichte 17, 28.

277, 11ff. Aus dieser Stelle spricht offenbar das Ressentiment des Republikaners gegen den mit den fanatisch-orthodoxen Predikanten verbündeten Oranier.

278, 22ff. Damit ist Seneca, Oedipus v. 980, 986, 987 citiert: „Fatis agimur, cedite fatis . . . Servatque suae decreta colûs Lachesis, durâ revoluta manu. Omnia certo tramite vadunt.“ (Vgl. Leopold, a. a. O., S. 13.) Es ist revoluta zu lesen und auf omnia zu beziehen (wie bei Seneca revoluta auf decreta bezogen ist), nicht revolutâ, wie die Ed. pr. und Vloten-Land haben, was, auf manu bezogen, völlig sinnlos wäre.

279, 18ff. Johannes 1, 14, Hebräer 2, 16.

279, 27. 1. Timotheus 2, 6, Matthäus 20, 28.

280, 28—281, 9. Diese Sätze sind aus dem 43. Brief an Ostens (s. o. S. 195, 25—38) wiederholt.

281, 11. Römer 1, 20 und 9, 21. Die Stelle Römer 9, 21 citiert Spinoza mit Vorliebe, so Cogitata Metaphysica II, 8, Theologisch-politischer Traktat, Kap. 16 Anmerkung (Seite 287 meiner Übersetzung), Abhandlung vom Staat II, § 22.

282, 2ff. 1. Mose 18, 2ff.

282, 22f. Matthäus 8, 22, Lukas 9, 60.

284, 10. Niels Stensen (Nicolaus Stenonis), geb. zu Kopenhagen 1638, gest. zu Schwerin 1686, Arzt und Anatom, studierte 1660—1663 in Holland, trat 1669 zu Florenz, wo er Lehrer der Anatomie war, zum Katholizismus über und wurde 1675 Priester. Es hat 1675 eine Gegenschrift gegen den Theologisch-politischen Traktat herausgegeben „Epistola ad novae philosophiae reformatorem“. Spinoza besaß seinen „Prodromus de solido“ (Florenz 1669), eine für die Paläontologie grundlegende Schrift, in zwei Exemplaren (Freudenthal, Lebensgeschichte Spinoza's, S. 161f., 280).

284, 36. Der lateinische Text hat „parentes“, die holländische Übersetzung „ouders“. Aus chronologischen Gründen kann es sich nur um die Vorfahren, nicht, wie man immer liest, um die Eltern des Konvertiten handeln: Coenraad Burgh, der Vater Alberts, ist 1623 geboren.

285, 8. Theologisch-politischer Traktat, Kap. 14 (S. 252f. meiner Übersetzung) und Johannes I, 4.

285, 37ff. Im Mai 1635 rückte ein Heer der verbündeten Franzosen und Niederländer gegen die Spanier in Brabant ein, unter Raub und Plünderungen, und hierbei wurde das Städtchen Tienen (Tirlemont) verwüstet. Gaspard Graf von Coligny, Herr von Chastillon gehörte der Familie Colignys an, war also Huguenott. Aus der nicht mißbilligenden Ausführung des Vorfalles spricht der Abscheu der Reformierten gegen die Hostienverehrung, der auch im Tractatus politicus III, § 8 (vgl. die Anmerkung in meiner Übersetzung des Traktats zu S. 75, 14) durchblickt.

287, 4. Spinoza versteht hier (wie im Theologisch-politischen Traktat durchweg) unter den Pharisäern die Vertreter der nachtalmudischen Literatur, unter den Rabbinern die Lehrer des Talmud (vgl. die Anmerkung in meiner Übersetzung des Traktats zu S. 261, 3).

287, 22f. „delassare valent mille loquaces“ nach Horaz Satirae I, 1, 14: „loquacem Delassare valent Fabium“ (Leopold, a. a. O., S. 11).

287, 28ff. Ein christlicher Adliger, Don Lope de Vera y Alarcon von San Clemente, der in Salamanca studiert hatte, wurde durch die hebräische Literatur für das Judentum begeistert und bekannte sich zu seiner Überzeugung. Die Inquisition kerkerte ihn in Valladolid ein und man mußte ihm Knebel in den Mund stecken, damit er nicht das Christentum lästere. Er wollte nicht mit seinem Namen, sondern Juda el fido genannt werden. Nach mehrjähriger Kerkerhaft wurde er am 25. Juli 1644 zu Valladolid verbrannt. Aus den Flammen hörte man noch den Psalmvers: „In deine Hand, o Gott, empfehle ich meinen Geist.“ Der Inquisitor Morcoso schreibt, niemals habe man einen solchen Drang zum Sterben, ein solches Vertrauen auf Selig-

keit gesehen wie bei Lope. (Graetz, Geschichte der Juden, 10. Bd., 3. Aufl. Leipzig 1897, S. 402). Manasse ben Israel erzählt die Geschichte in kürzerer Form in seiner *Esperanza de Israel* (מקוה ישראל), Amsterdam 5410 (1650), die zugleich mit den anderen Parnassim dem Vater Spinozas gewidmet war (S. 98f.), wobei er sagt: „Zeugen für das, was ich sage, sind viele, die noch leben.“ Er schreibt: „Welches Lob entspricht den Verdiensten und dem Martyrium des Don Lope de Vera y Alarcon? Er war ein Adliger aus vornehmem Hause in Spanien, sehr unterrichtet in der hebräischen und lateinischen Literatur. Er ergriff unsere Religion und nicht zufrieden mit sich allein, teilte er sich vielen mit, denn das Gut ist um so größer, je mehr es mitgeteilt wird. Man ergriff ihn in Valladolid im Jahre 1644, im 20. Jahre seines Alters, geringes Alter für so großen Geist. Aber dort in jener Dunkelheit des Kerkers war er bestrebt, vielen Licht zu geben. Groß war der Zulauf der Gelehrten, groß der Kummer seiner Eltern, aber weder seine Eltern, noch alle Versprechungen eitlen Ruhmes vermochten es, ihn irgend von seinem Vorhaben abzubringen. Er beschnitt sich selbst — wunderbare Tat — und nannte sich Jehuda der Gläubige (el creyente) und seitdem bezeichnete er sich nicht mit einem anderen Namen. Er erreichte den glücklichen Tag seines Ruhmes am 25. Juli und wie ein zweiter Isaak, entschlossen, heitren und unbesieglichen Geistes bot er sich dem Feuer dar, mißachtend seine fünfundzwanzig Jahre, Leben, Besitz und Ehre für jenes unsterbliche Leben, für beständige Güter und ewigen Ruhm.“ Nach dem Bericht Manasses hätte also die Hinrichtung erst 1649 stattgefunden. Graetz hat aus dem Ausdruck „ipse Judam novi“ des Briefes geschlossen, daß Spinoza 1644 in Valladolid gewesen, also in Spanien geboren sein müsse; das läßt sich natürlich gegenüber den urkundlichen Zeugnissen nicht aufrecht halten. Ebenso irrig ist die Konjektur Meijers in seiner Übersetzung, der „einen gewissen Juden“ (statt Juda) lesen und einen angeblich 1656 zu Compostella verbrannten Juden darunter verstehen möchte.

287, 39 ff. Die Stelle zeigt die unvollkommene Geschichtskennntnis Spinozas. Derselbe Irrtum findet sich in der Vorrede des Theologisch-politischen Traktats (S. 6, 13ff. meiner Übersetzung).

293, 17f. Oldenburg hatte offenbar eine Aufstellung der von Boyle veröffentlichten Schriften an Spinoza in einer Beilage geschickt. Er hatte die Veröffentlichungen von Boyle zusammengestellt. Schon 1665 schrieb Boyle an ihn: „I think you have pitched upon a good course about the catalogue of my writings; only if you mention it at all, you may be pleased to remember to add to the reference, that . . .“ (Works of Robert Boyle, Vol. VI, London 1772,

S. 68). 1677 erschien zu Genf eine unberechtigte lateinische Gesamtausgabe der Schriften Boyles. Oldenburg hat sie in den *Philosophical Transactions* (No. CXXX, S. 766f.) kritisiert und dabei auch das chronologische Verzeichnis der Werke richtig gestellt und vervollständigt.

295, 32. Mit diesem Brief schließt der Briefwechsel zwischen Oldenburg und Spinoza. Oldenburg hat im Oktober 1676 noch einen Brief an Spinoza geschrieben und ihn Leibniz zur Besorgung übergeben. Leibniz ging zwar nach Amsterdam, besorgte aber den Brief nicht. Oldenburg sprach Leibniz in einem Briefe vom 22. Februar 1677 seine Verwunderung darüber aus.

296, 13f. Vgl. oben 51, 34ff.

296, 30f. Daniel Huet, geb. zu Caen 1630, gest. zu Paris 1721, bekannter Theologe, Philologe und Dichter, seit 1670 zusammen mit Bossuet Erzieher des Dauphins und Bearbeiter der Klassiker „in usum Delphini“, will in seinen theologisch-philosophischen Schriften die Wahrheit der christlichen Offenbarungslehre gegen die Philosophie dartun, indem er nachweist, daß die Vernunft nie von sich aus zur Wahrheit gelangen kann. Das Werk, um das es sich hier handelt, ist wohl die (1679 in Paris erschienene) „*Demonstratio evangelica*“. Später schrieb Huet noch gegen den Theologisch-politischen Traktat die „*Quaestiones Alnetanae de concordia rationis et fidei*“ (Caen 1690).

299, 17. „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen folgen (d. h. alles, was unter den unendlichen Verstand fallen kann).“

301, 30f. Den Teil des *Tractatus politicus*, der die aristokratische Regierungsform behandelt und den Anfang des Kapitels über die Demokratie hat Spinoza noch vollendet; das übrige fehlt. Der Brief mag danach ins Jahr 1676 zu setzen sein.

Namen- und Sachregister.

A.

- Abendmahlslehre** der katholischen Kirche 285, 25 ff.
- Aberglaube**, superstitio, Befreiung davon 111, 2 ff.; A. und Religion 194, 13 ff., 277, 1 ff.; von den Königen begünstigt 277, 11 ff.; die Höllenfurcht seine Ursache 288, 16 ff.
- Abhandlung, Kurze**, tractatus brevis, Spinozas erste Schrift 30, 7 ff.
- Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes**, tractatus de intellectus emendatione 30, 8 ff., 46, 1 ff.; noch nicht vollendet 243, 4 ff.
- Abhandlung vom Staat**, tractatus politicus, seine Entstehung 301, 9 ff.
- Abraham** 279, 22, 282, 2 ff.
- Accidens**, definiert 13, 25 ff.; außer Substanzen und Accidentien nichts außerhalb des Verstandes 13, 30 ff.; Realität der Accidentien 57, 25 ff.
- Adam**, Gottes Mitwirkung beim Sündenfall 79, 26 ff., 80, 10 ff., 81, 12 ff., 83, 1 ff., 109, 1 ff., 287, 9.
- Ahab** 113, 23, 26.
- Alba, Herzog** 285, 37.
- Alchimisten** 170, 28 ff., 257, 36.
- Alexander ab Alexandro, Dies Geniales**, über Gespenster 216, 5.
- Alpakhar, R. Jehuda** 197, 6 ff.
- Amadis von Gallien** 260, 20.
- Amsterdam** 12, 7, 15, 1, 36, 33, 54, 13, 63, 4, 127, 24 ff., 131, 1, 133, 9, 154, 3, 202, 12, 248, 17, 267, 9, 272, 36, 275, 39.
- Anatomie**, anatomische Beobachtungen bei Rindern 152, 29 ff.; Auftrag Spinozas in anatomischen Dingen 208, 5 ff.
- Anlage** s. Natur.
- Anthropomorphismus** in der Gottesvorstellung 219, 7 ff., 229, 5 ff.
- Antike Philosophen** über Gott und Natur 276, 21 ff.
- Antimon** 275, 24.
- Apostel**, apostolische Überlieferung 255, 9 ff., 256, 7, 259, 1, 261, 16, 262, 26, 282, 5.
- Applicatur der Kurven** 243, 8 ff.
- Apulejus** 227, 1.
- Argus** 220, 22.
- Aristoteles**, seine Autorität bestritten 231, 17 ff.
- Atheismus, A. und Fatalismus** 195, 6 ff.
- Atheisten** streben nach Ehren und Reichtümern 193, 26 ff., 265, 4 ff.
- Atomisten** von Spinoza hochgeschätzt 231, 18 ff.
- Attribut**, attributum 3, 26; definiert 6, 3 ff., 13, 37 ff.; ob Dinge von verschiedenem A. etwas gemein haben 9, 39 ff., 13, 36 ff.; aus seiner Defini-

tion folgt die Existenz 12, 17ff.; von Spinoza anders gefaßt als von den Theologen 30, 20ff.; reale Verschiedenheit der Attribute bedeutet nicht Verschiedenheit der Substanzen 35, 36ff.; Verhältnis zur Substanz 39, 13ff., 39, 39ff.; Verhältnis zur Erfahrung 40, 36ff.; Wesen und Existenz bei den Attributen 41, 4ff.; Tschirnhaus' Frage nach der Zahl der Attribute im einzelnen Wesen 247, 20ff.; Tschirnhaus' Frage nach der Vielheit der Attribute und der Welten 247, 1ff.; nur die Attribute des Denkens und der Ausdehnung sind dem menschlichen Geiste zugänglich 248, 30ff.; ob die Vielheit der Attribute eine Vielheit der Welten bedeutet 249, 36ff.; Vielheit der Attribute bei Einheit der Substanz 250, 21ff.; Tschirnhaus' Frage nach dem Beweis, daß der Geist nur zwei Attribute Gottes begreifen kann 251, 7ff.; Unendlichkeit und Erkennbarkeit der Attribute 252, 17ff.; Verhältnisse der Attribute zueinander nach Tschirnhaus 271, 13ff.; Tschirnhaus' Fragen, wie aus der Ausdehnung die empirischen Dinge herzuleiten 296, 7ff., 298, 7ff.; Spinozas ausweichende Antworten 297, 20ff., 300, 7ff.

Augustinus, hl. 264, 38.

Ausdehnung, extensio 3, 24; 4, 7f.; ist Attribut 6, 6; nicht vom Denken begrenzt 12, 33ff.; A. und Denken 161, 14ff., 25ff., 38ff.; inwiefern sie vollkommen 162, 8ff.; Tschirnhaus' Frage nach dem Verhältnis der einen, unteil-

baren Ausdehnung und der empirischen Mannigfaltigkeit der Dinge 239, 34ff.; nach Tschirnhaus unmittelbare Modifikation Gottes 247, 33ff.; Tschirnhaus' Fragen, wie aus der Ausdehnung die empirischen Dinge herzuleiten 296, 7ff., 298, 7ff.; Spinozas ausweichende Antworten 297, 20ff., 300, 7ff.

Auzout über die Kometen 144, 11ff.

Axiom, Axioma, ob beweisbar, 9, 29ff.; ob Axiome Gemeinbegriffe 13, 16f.

B.

Bacon, Principien der Philosophie B's 3, 28, 4, 9ff.; seine Irrtümer 6, 33ff.; Begriff des Irrtums bei B. 7, 3ff.; B. über Salpeter 22, 10; Boyle gegen Bacon 59, 20ff.; seine Darstellung des Geistes genügt für die Festsetzung der Denkmethode 165, 39ff.

Balling, Peter, vermittelt de Vries ein Schreiben Spinozas 36, 17ff.; Tod seines Kindes 70, 29ff.

Begriff, perceptio, die klare und deutliche Ursache anderer solcher Begriffe 165, 14ff.; nur von unserer Natur abhängig, nicht von äußeren Ursachen 165, 19ff.

Begriffe, gewöhnliche, notiones communes, des Sprachgebrauchs 24, 18ff., 27ff.; B., reine, notiones casti, erklären die Natur, wie sie an sich ist 24, 18ff., 28, 7ff.; woraus sie bestehen 24, 26ff.

„Belydenysse des algemeenen Chrystelyken Gelofs“, von Jarig Jelles 207, 27ff.

- Beraubtsein**, *berooving*, *privatio*, ist nichts Positives 81, 18ff., ist bloß Modus des Denkens, ein Vergleichen 107, 35ff.
- Bewegung**, *motus*, kein Attribut 6, 7ff.; ist reiner Begriff oder höchster Gattungsbegriff 24, 26ff.; B. und Ruhe, ihr Verhältnis im Weltganzen bleibt immer konstant 147, 37ff., 151, 24f.; B. nach Descartes und Huygens 149, 4ff.; Experimente der Londoner Royal Society darüber 149, 10ff.; Untersuchung Spinozas noch nicht abgeschlossen 243, 4ff.; nach Tschirnhaus mittelbare Modifikation Gottes 247, 34ff.; B. und Ruhe als unmittelbare Modifikation Gottes 250, 26ff.
- Bibel** s. Schrift, Heilige.
- Bienen**, ihre Kriege 80, 30.
- Blut** 146, 26ff.; Milch im Menschenblut 153, 9ff.
- Blyenbergh**, Willem van, über die „Principien der Philosophie Descartes“ 74, 6ff., 75, 9ff., 128, 24ff.; über seine Persönlichkeit 74, 18ff., 77, 38ff.; über seine Religiosität 102, 4ff.; seine philosophischen Principien 84, 31ff.; will Spinoza bei einem Aufenthalt in Leyden besuchen 121, 31ff.; Besuch bei Spinoza, März 1665 128, 7ff.; Über die *Cogitata metaphysica* 128, 24ff.
- Böses**, *malum*, in bezug auf Gottes Mitwirkung 79, 19ff.; ist nichts Positives 79, 37ff., 81, 18ff. Gottes Mitwirkung dabei (nach Blyenbergh) 86, 9ff.; inwiefern wir die Ursache des Bösen sind (nach Descartes) 110, 34ff.; Gott ist nicht seine Ursache, weil es kein Positives ist 123, 34ff.
- Borellus**, über Definitionen, 34, 1ff., 34, 36ff., 35, 5f., 18f., 38, 30, 39, 1.
- Bourgeois**, Doktor der Medizin, vermittelt die Korrespondenz zwischen Oldenburg u. Spinoza 243, 30ff.
- Boyle**, physiologische Untersuchungen 4, 16ff.; Buch über den Salpeter, Flüssigkeit und Festigkeit 14, 29ff., 15, 21 u. folgende Seiten, 31, 7ff.; Erwiderungen auf Spinozas Einwürfe gegen dieses Buch 31, 7ff.; Experimente über die Luft und ihre Elastizität 31, 25ff.; 41, 33ff., 42, 15ff.; über sein Buch „über den Salpeter usw.“ 42, 19ff.; erwartete Schriften Boyles 46, 24ff.; über den leeren Raum 69, 9ff.; über die Natur des Salpeters 55, 30ff., 69, 1ff., 14ff.; gegen Descartes 58, 30ff., 59, 20ff.; gegen Bacon 59, 20ff.; über die Wärme 60, 3ff.; „Skeptischer Chemiker“ 63, 21ff.; über die Luftelastizität 63, 28ff.; über seine Versuche über den Salpeter 68, 16; über Spinoza 131, 29; Absichten eines Drucks der Abhandlung über den Salpeter in Holland 132, 7ff.; 138, 9ff.; Abhandlung über die Farben 132, 14, 133, 21; beabsichtigte Übersetzung derselben 138, 18ff.; über Kälte, Thermometer usw. 132, 16, 133, 24f.; über Formen und Qualitäten 139, 12; 142, 23, 150, 31, 152, 31; seine Ansichten über Spinoza von Tschirnhaus berichtet 248, 4ff.; 291, 1, 293, 17f.
- Brandenburg**, Kurfürst von 154, 8.

Brechtelt, Silberschmied, Ver-
suche des Goldmachens
170, 21.

Bresser, aus Kleve 272, 23 ff.,
275, 14 ff.

Briefe, Schwierigkeit der Kor-
respondenz auf dem Land
156, 17 ff.

Bronckhorst, Dr. 208, 14.

Burgh, Familie, unter Herzog
Alba 285, 36 ff.

C.

Caen 243, 31.

Caesar, Julius, über Gespen-
ster 222, 13 ff., 227, 10 ff.; 258,
17 ff., 259, 39 ff.

Calvinisten 255, 30.

Cardanus, de subtilitate und
de varietate, und Autobiog-
raphie, über die Gespen-
ster 215, 19 ff.

Carl Ludwig, Pfalzgraf 204,
30 ff., 206, 12 ff., 207, 4 ff.

Cartesianer über Kometen
142, 9 ff.; hintertreiben die
Veröffentlichung der Ethik
Spinozas 267, 18 ff.

Casearius, Johannes, Schüler
Spinozas 33, 11 ff., 37, 14 ff.

Cato über Gespenster 227, 11 ff.

Chance, kans, expectatio, beim
Spiel 166, 24 ff.

Charybdis 51, 13.

Chasdai, Rab, über den Be-
weis vom Dasein Gottes 53,
13 ff.

Chastillon, General 285, 37.

Chemie, Ch. und Mechanik
nach Boyle 44, 20 ff.

Chemiker, Polemik gegen die
modernen Chemiker 21, 22 ff.

Chinesisches Reich 260, 30.

Christen 177, 31, 187, 29, 192, 37,
254, 29, 256, 3, 261, 30, 273,
17, 24, 276, 19; ihre Korrup-
tion beruhend auf dem Wun-
derglauben 277, 3 ff.; 277, 38,
282, 35, 287, 12, 287, 5.

Christus 188, 26; Geist Christi
und Willensfreiheit 207, 22 ff.;
255, 18, 35, 39, 256, 2 f., 9, 19,
23, 258, 35, 259, 1, 22, 28, 261,
13 ff. 32, 262, 5, 9, 18, 26, 31,
263, 20, 264, 1, 265, 15, 266,
3, 35, 273, 19; Ch. als ewige
Weisheit Gottes 277, 14;
Lehre der Menschwerdung
Gottes widersinnig 277, 29 ff.;
279, 1; über seine Aufer-
stehung 281, 28 ff.; 283, 21 ff.,
285, 12 f., 288, 7 ff.; Oldenburg
über die Auferstehung 290,
27 ff.; seine Auferstehung al-
legorisch zu verstehen 292,
39 ff., dagegen Oldenburg
295, 8 ff.

Chylus 146, 16 ff., 153, 23 ff.

Cicero über Gespenster 227, 11 ff.

Clavius über Definitionen 34,
30 ff., 34, 39.

Cogitata Metaphysica citiert
106, 4 ff., 109, 20 f., 110, 15,
112, 12, 239, 3 ff.

Colbert 270, 27 ff.

Collegium der Anhänger Spi-
nozas in Amsterdam 33, 19 ff.,
37, 26 ff.

Conserven von Rosen, Fieber-
mittel 137, 9 ff.

D.

Dauer, duratio, im Unterschied
von der Ewigkeit 49, 1 ff.;
ihr Wesen erläutert durch
Gegensatz zur Zeit 50, 39 ff.;
nicht aus Momenten zusam-
mengesetzt 51, 9 ff.

Dauphin von Frankreich 296,
30.

Definition, definitio; ob aus
der D. die Existenz zu er-
schließen 9, 3 ff., 12, 14 ff.; D.
gleich klarer und deutlicher
Idee 12, 28 ff.; ihr Wesen 33,
35 ff.; Arten der Definitionen

- 37, 27 ff.; enthält die Natur des Dinges 154, 28 ff.; keine bestimmte Zahl 154, 31 ff., 155, 33 ff.; bei Gott ist in der D. die notwendige Existenz enthalten 156, 4 ff. Tschirnhaus' Frage, was aus der D. eines Dinges herzuleiten 298, 33 ff.; Spinozas Antwort darauf 298, 19 ff.
- Deisten** 178, 10 ff.
- Demokrit** 141, 11 f.; von Spinoza hochgeschätzt 231, 18 ff.; von den antiken Philosophen bekämpft 231, 25 ff.
- Denken**, cogitatio 3, 25, 4, 7 f.; ob durch den Körper bestimmt 9, 22 ff.; nicht von der Ausdehnung begrenzt 12, 33 ff.; definiert durch die Ideen 35, 29 ff., 39, 28 ff.; D. und Ausdehnung 161, 14 ff., 25 ff., 38 ff.; Methode beim D. 165, 1 ff.; nach Tschirnhaus unmittelbare Modifikation Gottes 247, 33 ff.
- Descartes**, Principien seiner Philosophie 3, 28, 4, 9 ff.; seine Irrtümer 6, 33 ff.; Begriff des Irrtums bei D. 7, 3 ff.; über Salpeter 17, 26, 21, 25 ff., 22, 11; 28, 20; D.s Lehre vom Feuer 43, 22 ff.; 44, 13 ff.; Angriff Boyles auf Descartes 58, 30 ff., 59, 20 ff.; Spinozas Verhältnis zu D. in den „Principien der Philosophie Descartes“ 66, 23 ff.; über das Urteil (nach Blyenbergh) 98, 18 ff.; über die Geistesfreiheit, von Spinoza abweichend 109, 12 ff.; Willen und Verstand im Urteil nach D. 109, 33 ff.; 111, 33, 112, 21, 28, 33, 115, 25; über Willensfreiheit 114, 27 ff.; 121, 18, 128, 26, 129, 38; über den Saturn 134, 2 ff.; 142, 10; Spinoza gegen die Bewegungslehre Descartes' 143, 18 ff.; 144, 22 f.; über die Bewegung 149, 4 ff., 151, 28 ff.; seine Dioptrik 168, 34 ff.; Polemik eines Ungenannten gegen Descartes' Meditationen 171, 21 ff.; 184, 21; D. und Voëtius 194, 11; seine Lehre und der Fatalismus 195, 18 ff.; Brief über das Ende Descartes' 208, 23 ff.; über die Gewißheit des Verstandes 232, 10 ff.; über Willensfreiheit 233, 7 ff., 234, 7, 19 ff., 33 f., 235, 10, 237, 19; über Tugend und göttliche Vorherbestimmung 239, 11 ff.; D. über die Irrtümer 240, 34 ff.; Descartes' Principien unbrauchbar, um aus der Ausdehnung die Existenz der Körper herzuleiten 297, 20 ff., 300, 7 ff.
- Diemerbroek**, Rechtsanwalt, als Vermittler der Korrespondenz zwischen Leibniz und Spinoza 202, 2 f., 204, 8.
- Dioptrik**, D. Descartes' 168, 34 ff.; Huddes Dioptrik 163, 12 f.; Huygens' Dioptrik 140, 15 ff.
- Dordrecht**, 78, 11, 104, 28, 131, 7.

E.

- Eifersucht**, zelotypia, der Tauben 80, 30 ff.
- Eklipsen** des Jupiter 133, 32 ff.
- Ellipse**, Strahlenbrechung bei der Ellipsenform der Linse 170, 3 ff., 173, 35 ff.
- Empedokles**, 227, 1.
- Endliches**, finitum; zwischen Endlichem und Unendlichem besteht kein Verhältnis 220, 33 ff.
- England** 3, 9; Krieg gegen die Niederländer 132, 18 f., 137,

- 29 ff., 139, 3 ff., 29 ff., 141, 8 ff., 138, 25; Pest in E. 139, 2 f., 152, 22 ff.; Friedensverhandlungen 144, 29, 149, 37 ff.; kein Friede 154, 7 ff.; beabsichtigte Mission des Prinzen von Oranien nach E. 150, 3 ff.; 270, 3.
- Epikur** von Spinoza hochgeschätzt 231, 18 ff.
- Epikureismus**; Epikureische Principien, von Boyle benutzt 45, 9 ff.
- Erscheinungen**, apparitiones, s. Gespenster.
- Ethik**, Hauptwerk Spinozas, citiert 126, 14, 130, 21, 27 ff.; ist auf Metaphysik und Physik zu begründen 134, 32 ff.; citiert 239, 28 ff., 243, 2 f.; Absicht ihrer Veröffentlichung 1675 245, 13 ff., Oldenburgs Stellung dazu 245, 13 ff.; citiert 247, 18, 20, 39; 249, 4 ff., 14, 17, 21, 24, 32, 39, 250, 20 f., 31 f.; 251, 12, 252, 27 ff.; Vereitelung ihrer Veröffentlichung 1675 267, 7 ff.; citiert 271, 5, 9, 22, 274, 16 ff. 299, 17 f.
- Euklid**, Elemente 230, 35 ff.
- Europa**, Krieg in E. bevorstehend 144, 33 ff.
- Evangelien** 295, 12.
- Evangelisten** über die Auferstehung Christi 293, 2 ff.
- Ewigkeit**, aeternitas, im Unterschied von der Dauer 49, 2 ff.; bloß dem Verstand zugänglich 50, 23 ff.
- Existenz** bei den Naturdingen nicht notwendig, darum nicht aus der Definition, sondern erst aus der Ursache ableitbar 155, 17 ff.; bei Gott notwendig zu seiner Natur gehörend 156, 4 ff., 158, 16 ff.
- Experiment**; Experiment und Vernunft nach Boyle 44, 25 ff.
- F.**
- Fatalismus** 195, 6 ff.; F. und Moral 195, 25 ff.; Oldenburg über F. und Moral 289, 22 ff.; Spinoza darüber 292, 3 ff.; s. auch unter Schicksal und Notwendigkeit.
- Fernröhre**, italienische 133, 33 ff.; Linsenanordnung beim Fernrohr 164, 1 ff.; Verhältnis von Länge und Nutzbarkeit 170, 5 ff., 172, 25 ff.
- Fixsterne** 226, 27.
- Florenz** 266, 38.
- Flüssigkeit**, fluiditas, ihr Wesen 24, 30 ff.
- Frankfurt** 201, 37, 204, 22, 275, 2.
- Frankreich**, holländischer Gesandter nach F. delegiert 150, 1 ff.; Deisten in F. 178, 10 ff.; Krieg gegen die Niederlande 211, 33 f., 270, 4, 275, 2, 7, 296, 30.
- Frei**, liber, f. und notwendig 228, 16 ff.
- Freiheit**, libertas, nicht Zufälligkeit oder Willkür 110, 4 ff., Verhältnis von Fr. und Notwendigkeit 110, 13 ff.; Fr. und Notwendigkeit bei Gott 195, 6 ff., 280, 18 ff.; Definition der Fr. 235, 28 ff.; Fr. nicht freier Wille, sondern freie Notwendigkeit 236, 3 ff.
- Freundschaft**, amicitia 5, 7; auf der Liebe zur Wahrheit begründet 78, 28 ff.
- Friesland**, Einfall des Bischofs von Münster in F. 149, 28 ff.
- Fromme**, vroom, probi, im Vergleich mit den Gottlosen 82, 10 ff., 83, 15 ff., (nach Blyenbergh) 93, 32 ff., 118, 16 ff.; (nach Spinoza) 107, 1 ff., 124, 37 ff.
- G.**
- Gassendi** über Salpeter 44, 16 ff.
- Gattungsbegriffe**, höchste, sum-

- ma genera, erklären die Natur, wie sie an sich ist 24, 18ff., woraus sie bestehen 24, 26ff., 28, 7ff.
- Gebet**, preces, sein Nutzen 111, 4ff.
- Gedächtnis**, memoria, zum Vorstellungsvermögen gehörig 165, 38ff.
- Gedankendinge**, entia rationis, im Unterschied von wirklichen Dingen 50, 30ff., 51, 9ff.; mathematische Figuren als G. 300, 22f.
- Gedankenfreiheit**, der Theologisch-politische Traktat für die G. 142, 4ff.
- Geist**, menschlicher, mens humana, bei Descartes und Bacon 7, 1ff.; als Teil der Natur 148, 23ff.; als die endliche Denkmöglichkeit 148, 30ff.; ob er beim Denken durch eine Methode zu leiten 165, 1ff.; seine Abhängigkeit vom körperlichen Zustand 238, 11ff.; dem menschlichen Geist sind nur die Attribute des Denkens und der Ausdehnung zugänglich 248, 30ff.; Frage der Erkennbarkeit der unendlichen Attribute 252, 17ff.
- Geister**, lemures, spiritus, s. Gespenster.
- Gemeinbegriffe**, notiones communes; ob die Axiome G. 13, 16f.
- Gent**, Herr von 248, 19.
- Geometrische Methode** in der Philosophie 6, 30f., 8, 29f.
- Gesellschaft** der Wissenschaften, königliche, zu London s. Royal Society.
- Gesetze**, leges, in der Bibel, sind nur Mittel zum Zweck der Seligkeit 82, 19ff.; Gesetze in der Natur 146, 14ff.
- Gespenster**, spectra, gespensten, Boxel über G. 211, 6ff., 214, 10ff., 222, 28ff.; Spinoza über Gespensterglauben 212, 8ff., 217, 8ff., 227, 36ff., 230 20ff., 231, 1ff.; das Unbekannte als Gespenster 213, 7ff.
- Gestalt**, figura, ist etwas Negatives 210, 8ff.
- Glasschleifen**, Vorteil planconvexer Gläser gegenüber convex-concaven 163, 3ff.
- Glückseligkeit**, beatitudo, besteht in der Liebe zu Gott 107, 15ff.; in der Liebe und Erkenntnis Gottes 292, 7ff.
- Goldmachen** 170, 28ff.; Spinoza über G. 275, 18ff.
- Gott**, deus 3, 24; definiert 5, 34ff.; Beweis der Existenz aus der Definition 9, 3ff., 12, 14ff.; G. bewirkende Ursache der Dinge 10, 10, 14, 6ff., 250, 16ff.; der Natur gleichgesetzt 30, 27ff., 276, 17ff.; Beweis vom Dasein Gottes bei den Alten und den neueren Peripatetikern 53, 10ff.; als Ursache von Schaffen und Erhalten (nach Blyenbergh) 75, 34ff.; ob er deshalb die Ursache des Bösen (nach Blyenbergh) 76, 20ff., 79, 18ff.; sein Wille gleich seiner Vorsehg. 79, 22; sein Wille identisch mit seinem Verstande 81, 8ff.; seine Mitwirkung beim Sündenfall 79, 26ff., 80, 10ff., 81, 13ff., 83, 1ff.; als König und Gesetzgeber in der Bibel dargestellt 82, 22ff.; seine Mitwirkung beim Bösen (nach Blyenbergh) 86, 9ff.; als Ursache des Irrtums (nach Blyenbergh) 98, 17ff.; nicht zu anthropomorphisieren 106, 26ff., 219, 7ff.; nicht Rich-

ter 107, 4ff.; aus seiner Natur folgt seine Existenz 110, 8ff.; seine Mitwirkung beim Bösen (nach Blyenberghs Interpretation der Ansicht Spinozas) 117, 5ff.; ist nicht die Ursache des Bösen, weil dieses etwas Negatives ist 123, 34ff.; die theologische Begriffsbildung von Gott als anthropomorph 124, 17ff.; sein Verhältnis zu Tugend und Laster 125, 18ff.; Beweis seiner Einzigkeit 154, 22ff., 159, 24ff.; die Existenz von mehreren Göttern ist aus seiner Definition nicht zu erschließen 156, 3ff.; zu seiner Natur gehört seine notwendige Existenz 156, 3ff.; als Wesen, das aus eigenem Genußen existiert 157, 1ff.; ist ewig 157, 12ff., 160, 7f.; einfach 157, 18ff., 160, 8ff.; unendlich 157, 23ff., 160, 14ff.; unteilbar 157, 29ff., 160, 39ff.; ohne Unvollkommenheit 158, 1ff., 161, 11ff.; notwendig existierend 158, 16ff., 160, 19; einzig 158, 37ff., 161, 21ff. 162, 22ff.; als Denken und als Ausdehnung unbegrenzt 160, 14ff., 161, 21ff., 162, 18ff.; Existenz aus seiner Idee bewiesen (nach Descartes) 171, 26ff.; ist aus der Ordnung der Natur zu erkennen 182, Anm.; G. als höchstes Gut 194, 17ff.; G. und Fatum 195, 6ff., 280, 12ff.; G. gleich dem Universum 196, 5ff.; seine Einzigkeit 209, 19ff., seine Existenz ist sein Wesen 210, 2ff.; sein Wille nie indifferent 218, 27ff., 228, 26ff.; Boxel über Gott und Welt 223, 5ff.; Anthropomorphismus der gewöhnlichen Gottesvorstellung 229, 5ff.;

Idee und Vorstellung von Gott, ihre Klarheit 230, 25ff.; Notwendigkeit und Freiheit bei Gott 235, 34ff.; Gottes Vorherbestimmung u. die Tugend 239, 7ff.; Tschirnhaus' Frage nach den mittelbaren und unmittelbaren Modifikationen Gottes 247, 30ff.; Gottes Weisheit nötig zur Seligkeit 277, 21ff.; Menschwerdung Gottes widersinnig 277, 29ff.; aus seiner Natur folgt mit Notwendigkeit alles 280, 18ff.; wahres Wort Gottes ist im Geiste 288, 22ff.; Liebe u. Erkenntnis Gottes bedeutet Glückseligkeit 292, 7ff.

Gottlose, godeloose, improbi, ob sie Gott so gut dienen wie die Frommen 82, 10ff., 83, 15ff., (nach Blyenbergh) 93, 32ff., 118, 16ff.; nach Spinoza 107, 1ff., 124, 37ff.

Greise 220, 22, 221, 6.

Griechenland 200, 7.

Grotius, pfalzgräflicher Resident im Haag 205, 16.

H.

Haag, den 11, 21, 35, 22, 136, 10, 150, 17, 200, 18, 203, 38, 204, 7, 10, 205, 16, 207, 12, 26, 208, 34, 210, 36, 250, 39, 252, 29, 275, 32, 297, 31, 301, 5.

Häßlichkeit, deformitas, gibt es nur im Hinblick auf unser Vorstellungsvermögen 146, 8ff., s. auch Schönheit.

Harmonie in der Natur 145, 26ff., 151, 15ff.

Harpyen 220, 21f., 221, 5, 226, 2.

Hebräer, alte, über Gott und Natur 276, 24ff.

Hebräerbrief 279, 18f., 283, 11.

Heidelberg, Universität, Spinozas Berufung nach H. 204, 30ff., 206, 9ff.

- Heiden**, 186, 6ff., 188, 2, 197, 39, 287, 12.
- Hek**, Gilles van der, Vermittler der Korrespondenz zwischen der Heidelberger Universität und Spinoza 205, 16.
- Helvetius**, Joh. Fr., Versuch des Goldmachens 170, 28ff.
- Hevelius**, Johannes, Danziger Astronom 140, 1ff.; über die Kometen 144, 11ff.
- Hobbes**, Unterschied der Staatslehre des H. und des Spinoza 209, 11ff.
- Holland**, Gedankenfreiheit in H. 32, 6, 63, 10ff.; holländisch-englischer Krieg, Unterhandlungen 149, 37ff.; Gegensatz gegen die Overijsseler 150, 3ff.; keine Friedensabsichten 150, 9ff., 154, 7ff.; schwedische Absichten gegen H., 150, 12ff., 154, 7f.
- Holtius**, Joh., physikalisch-mechanische Gedanken über das Sehen 201, 11ff., 203, 34f.
- Homo Politicus**, Buch dieses Titels 199, 8ff.
- Hudde**, Bürgermeister von Amsterdam, sein Ruf als Optiker 201, 1ff.; an Spinoza über die optische Schrift von Leibniz 203, 28ff.
- Huet** gegen den Theol.-pol. Traktat 296, 29ff., 300, 31ff.
- Huygens**, Christian, im Verkehr mit Oldenburg u. Boyle 133, 16ff., 133, 31; Huygens' Pendelversuche 140, 15ff., 144, 24f., 149, 25f., 152, 2ff.; Dioptrik und Abhandlung über die Bewegung 140, 19ff., 143, 18ff.; Übersiedlung nach Frankreich 144, 26ff., 149, 23f.; über Descartes' Bewegungslehre 149, 4ff., 151, 28ff.; mit Schleifen optischer Gläser beschäftigt 149, 16ff., 152, 20ff.; 270, 9ff.; über den Theol.-pol. Traktat 270, 17f.
- Hydren** 220, 21, 221, 6, 226, 2.
- Hydrostatische Versuche** 174, 17ff.
- Hyperbel**, Strahlenbrechung bei der Hyperbelform der Linse 170, 3ff., 173, 35ff.

I (J).

- Jacobus** 187, 28, 188, 8.
- Jakob** 40, 18.
- Ideata** (Objekte der Ideen), ihr Verhältnis zu den Ideen nach Tschirnhaus 271, 5ff.
- Idee**, idea; die klare und deutliche Idee ist wahr 12, 28ff.; wahre, fingierte, falsche, zweifelhafte I. 165, 36ff.; Tschirnhaus' Frage nach den adäquaten, wahren, falschen, fingierten und zweifelhaften Ideen 240, 17ff.; Tschirnhaus' Frage nach der Rangordnung der Ideen 241, 11ff.; Unterschied zwischen wahrer und adäquater Idee 242, 8ff.; für die Definitionen sind die Ideen vorzuziehen, die die bewirkende Ursache enthalten 242, 16ff., und aus denen sich alles herleiten läßt 243, 19ff.
- Ideenassociation** 73, 19.
- Jehuda Alpakhar**, R. 197, 6ff.
- Indifferenz** ist Unwissenheit 228, 26ff.; Indifferenz des Willens gibt es nicht 237, 25ff.
- Indien** 254, 2, 286, 29.
- Intellektuelle Substanzen**, verstanelijcke selfstandicheden, ihre Abhängigkeit von Gott (nach Blyenbergh) 121, 6ff.
- Johannes-Evangelium**, hebraisierend 283, 10ff., 24; citiert 285, 3ff.

Irrtum, error, bei Descartes und Bacon 7, 3ff.
Islam, Ordnung der mohammedanischen Kirche 287, 37ff.
Israel 40, 17.
Israeliten, 282, 9; der israelitische Staat 185, 21; s. auch Juden.
Juda der Treue, jüdischer Märtyrer 287, 28ff.
Juden, Rückkehr nach Palästina 153, 32ff., 185, 21ff., 192, 37, 262, 7, 17, 282, 35.
Jupiter, Beobachtung seiner Eklipsen 133, 35; 226, 28.

K.

Katholische Religion und Kirche, Verteidigung durch Albert Burgh 253ff.; Spinozas Urteil über sie 284, 19ff.
Kentauren 220, 21, 226, 2.
Kepler, Keplersche Hypothese 151, 1ff.
Kerckring, Mediziner 208, 5ff.
Kirche, katholische, s. katholische Religion.
Kirchenväter 255, 11, 266, 6.
Kircher, Mundus Subterraneus 139, 1ff., 143, 8ff.
Kleve 272, 23.
Kobolde 258, 2f.
Könige, begünstigen den Aberglauben 277, 11ff.
Königliche Gesellschaft in London, s. Royal Society.
Kometen, Kometenerscheinungen von 1664/1665 140, 10ff., 142, 9ff., 144, 10ff., 150, 37ff., 154, 13ff.
Konstantinopel 154, 1, 260, 31.
Koran 192, 29.
Korintherbrief 283, 29ff.
Körper, corpus, Vereinigung mit der Seele 3, 27; ob durch das Denken bestimmt 9, 22ff.; seine Zusammensetzung

und Auflösung (nach Blyenbergh) 129, 12ff.; der menschliche K. als Teil der Natur 148, 21ff.; durch den Luftdruck zusammengehalten 281, 37ff.

Kraenen, D., Professor zu Leyden 253, 17.

Kreis, circulus, Strahlenbrechung bei Kreisform der Linse 169, 24ff., 172, 25ff., beste Definition des Kreises 242, 20ff.

Krieg, zwischen England und Holland 132, 18ff., 137, 29ff., 139, 3ff., 29ff., 141, 8ff.; Friedensverhandlungen 144, 29; französisch-niederländischer Krieg 211, 33f.

Kurfürst Carl Ludwig von der Pfalz 204, 30ff., 206, 12ff., 207, 4ff.

Kurven, Applicatur der K. 243, 8ff.

Kurze Abhandlung, Schrift Spinozas 46, 1ff.

L.

Lana, Franciscus, Jesuit, Prodomus über Dioptrik 201, 8ff., 203, 33f.

Lavater, über Gespenster 215, 17ff., 216, 26ff., 222, 20ff.

Lazarus 278, 36.

Lebensweise, vivendi modus, nötig festzusetzen 166, 10ff.

Leibniz, Tschirnhaus über L. in Paris 271, 28ff.; L. über den Theol. pol. Traktat 272, 10ff.; Spinoza über Leibniz 274, 36ff.; Spinoza will ihm die Ethik nicht mitgeteilt wissen 275, 5ff.; L. über Huet 296, 29ff.

Leyden 47, 11, 121, 32, 253, 17.

Liebe, amor, zu Gott folgt aus der Erkenntnis Gottes 107, 17ff.

- Linsen**, s. Optik.
- Linus**, Franz, gegen Boyle in der Frage der Luftelastizität 63, 32 ff.
- Lohn und Strafe**, loon en straf, praemium et poena, ist in Wirklichkeit naturnotwendige Wirkung, nicht Vergeltung der Handlungen 82, 27 ff., 107, 10 ff.; ist nicht Grundlage der Tugend 111, 35 ff.
- London**, 4, 30, 11, 32, 46, 28, 65, 32, 70, 22, 151, 8, 152, 4, 245, 5, 246, 5, 252, 9, 280, 3, 291, 5, 295, 28.
- Lucretius** von Spinoza hochgeschätzt 231, 18 ff.
- Luftdruck**, impulsio aeris, Versuche darüber 28, 28 ff.; hält den menschlichen Körper zusammen 281, 37 ff.
- Lutheraner** 255, 31.
- Lympe** 146, 26 ff.
- M.**
- Märtyrer** 256, 7.
- Maimonides** 197, 17.
- Mainz** als Ziel der Schweden 150, 12 f.; 201, 36, 202, 16, 204, 20, 23.
- Mars** 226, 29.
- Maß**, als Bestimmung der Quantität für das Vorstellungsvermögen 50, 5 ff.; ist Modus des Denkens 50, 15 ff.; ist Hilfsmittel des Vorstellungsvermögens 51, 16 ff.
- Materie**, materia, ihre Teilbarkeit 26, 34 ff.; in ihrem totalen Proceß nicht auf eine bestimmte Zeit reducierbar 52, 18 ff.; ihre Gestalt 210, 8 ff.; bei der M. kein Oberstes und Unterstes 221, 18 ff., 231, 5 ff.
- Mathematiker**, mathematici, über den Begriff des Unendlichen 51, 24 ff.
- Mathematische Figuren** sind Gedankendinge 300, 22 f.
- Maximus Tyrius** 227, 1.
- Mechanik**; alle körperlichen Veränderungen geschehen nach ihren Grundsätzen 59, 10 ff.
- Meinungsverschiedenheiten**, controversiae, entstehen nach Tschirnhaus aus verschiedenen Begriffen bei den gleichen Worten 232, 7 ff.
- Melanthon**, über Gespenster 215, 24 ff.
- Mennoniten** 255, 31.
- Mensch**, homo, nicht Substanz 14, 12 ff.
- Menschen**, nicht Tieren und Naturdingen gleichgesetzt 106, 22 ff., 111, 13 ff.; als Teil der Natur weder zu belachen noch zu verspotten 141, 16 ff.
- Mersenne** gegen die Deisten 178, 13.
- Methode**, ob es eine beim Denken zu beobachtende Methode gibt 165, 1 ff.; sie besteht in der Erkenntnis des reinen Verstandes 165, 30 ff.; Tschirnhaus über Spinozas Methode des Denkens 239, 23 ff., 240, 10 ff.; Untersuchung Spinozas darüber noch nicht abgeschlossen 243, 4 ff.
- Meyer, L.**, als Herausgeber der „Principien der Philosophie Descartes“ 54, 28 ff.; seine Vorrede zu den „Principien der Philosophie Descartes“ 66, 6 ff.; citiert 103, 38 ff., 109, 12 f., 25 f., 114, 26 ff., 128, 31 ff., 129, 38, 130, 1.
- Micha** 113, 23.
- Mikroskope**, Huygens über M. 133, 32 ff.
- Milet** 199, 30.

Modi, Wesen und Existenz bei den Modis 41, 1ff.; ihr Wesen 48, 28ff., 49, 5ff.; sind nur richtig zu erkennen in ihrem Zusammenhang mit der Substanz 50, 30ff.

Modifikation, Tschirnhaus' Frage nach mittelbaren und unmittelbaren Modifikationen Gottes 247, 30ff.; unmittelbare Modifikationen Gottes der unendliche Verstand und Bewegung und Ruhe, mittelbare Modifikationen das Angesicht des ganzen Weltalls 250, 26ff.; s. auch Accidens.

Modus infinitus, unendlicher Modus, als Vermittlung zwischen der Substanz und dem Einzelding 24, 22ff., 50, 34ff., 250, 36ff.

Möglichkeit, potentia, im Universum unendlich 148, 9ff.; die unendliche Möglichkeit des Denkens in der Natur 148, 25ff.; der menschliche Geist als die endliche Denkmöglichkeit 148, 30ff.

Mohammed 192, 31; ob M. ein wahrer Prophet 197, 20ff.

Mohammedanische Kirche, nur Ordnung 287, 37ff.

Moral, heteronome und autonome Moral 194, 20ff., 195, 25ff., 196, 8ff.; höchstes Gebot der M. die Gottesliebe 196, 8ff.; s. auch Tugend.

Moses 188, 1.

Münster, Bischof von, Einfall in Friesland 144, 32, 149, 28ff.

N.

Nächstenliebe 194, 23f.

Natur, natura, Gott gleichgesetzt 30, 27ff.; ihr Gesamtbegriff erst läßt die Ordnung des Einzelnen richtig ver-

stehen 141, 18ff.; Zusammenhang des Ganzen und der Teile in der N. 145, 25ff., 151, 15ff.; der menschliche Körper als Teil der N. 148, 21ff.; der menschliche Geist als Teil der N. 148, 23ff.; Angesicht der ganzen N. nach Tschirnhaus mittelbare Modifikation Gottes 247, 37ff.; Verhältnis von Gott und N. 276, 17ff.; N. des Menschen und Verantwortlichkeit für seine Handlungen 291, 12ff.; Oldenburg darüber 293, 30ff.; zur N. der Dinge gehört nur, was aus ihrer Ursache folgt 291, 28ff.

Naturrecht, jus naturale, nach Hobbes u. Spinoza 209, 11ff.

Nero 124, 6ff.

Niederlande: niederländischer Gesandter in London 11, 20f.; Krieg gegen England 132, 18f., 137, 29ff., 139, 3ff., 29ff., 141, 8ff.; Friedensverhandlungen 144, 29, 149, 37ff.; Delegation eines Gesandten nach Frankreich 150, 1ff.; kein Friede 154, 7ff.; Krieg mit Frankreich 211, 33f.; 243, 33.

Nieuwstad, Jakob, Unterredung mit Spinoza über den Theol.-pol. Traktat 268, 16ff.

Notwendigkeit, necessitas, und Freiheit bei Gott 195, 6ff.; N. und Zufälligkeit 218, 27ff., 228, 9ff.; N. und Zwang 228, 21ff.; N. und Freiheit 228, 16ff., 235, 28ff.; N. und Freiheit bei Gott 280, 18ff.; N. und Tugend 280, 28ff.; s. auch Fatalismus.

O.

Objekte der Ideen, s. Ideata.

Offenbarung, göttliche, revelatio divina, beruht auf der

- Weisheit der Lehre, nicht auf Wundern 276, 31 ff.
- Oldenburg**, Heinrich: Besuch bei Spinoza in Rhijnsburg 3, 6 ff.; Arbeiten in der Royal Society 11, 6 ff., 31, 31 ff.; Vorsitzender und Sekretär der Royal Society 46, 28 ff.; schickt Spinoza eine Schrift Boyles 68, 7 ff.; Ermahnungen zur Philosophie 69, 35 ff.; über die Unterbrechung des Briefwechsels mit Spinoza 131, 18 ff.; seine Ansichten über Spinoza von Tschirnhaus berichtet 248, 4 ff.
- Optik**, Ursache der Größe der Bilder im Auge 169, 2 ff., 174, 4 ff.; Strahlenbrechung bei den verschiedenen Formen der Linse 172, 25 ff.; Leibniz über seine optischen Arbeiten 200, 27 ff.; über Strahlenbrechung 202, 16 ff.; neue Entdeckungen über Strahlenbrechung 301, 1 f.
- Oranien**, Prinz von, von den Overijsselern als Mittelsmann zwischen England und den Niederlanden in Aussicht genommen 150, 3 ff.; Spinoza bei ihm verklagt 267, 17 ff.
- Ordnung**, ordo, gibt es nur im Hinblick auf unser Vorstellungsvermögen 146, 8 ff., 151, 18 ff.
- Orestes** 124, 9.
- Overijsseler**, oranische Bestrebungen gegen die Holländer 150, 3 ff.
- Oxford** 144, 39, 152, 32, 153, 10.
- P.**
- Päpste**, ihre Laster 284, 19 ff.; die Erringung des Principats der Kirche durch die Päpste 289, 9 ff.
- Pallmall** 151, 6.
- Paris** 270, 8, 299, 34.
- Patriarchen** 256, 6.
- Paulus** 187, 26, 37, 188, 7; über Gott und Natur 276, 21 ff.; 282, 31, 293, 14.
- Peripatetiker** 227, 1; die neueren haben den Beweis der Alten vom Dasein Gottes mißverstanden 53, 10 ff.
- Pest** in England 152, 22 ff.
- Peter und Paul** 8, 8.
- Peter** 230, 14, 19.
- Pfalzgraf Carl Ludwig** 204, 30 ff., 206, 12 ff., 207, 4 ff.
- Pharisäer** über Umfang, Alter, Tradition, Wunder und Märtyrer ihrer Kirche 287, 1 ff.
- Philosophie**, Spinoza über seine Philosophie als die wahre 286, 6 ff.
- Philosophie**, Auslegerin der hl. Schrift, Philosophia s. Scripturae Interpres, von L. Meyer, Spinoza als Gegner des Buches 182, 4 ff., 197, 13 ff.
- Pilatus** 281, 30.
- Plato**, seine Autorität bestritten 231, 17 ff.
- Platoniker** 226, 39.
- Plinius**, Brief an Sura, über Gespenster 216, 1 ff., 217, 19 ff.
- Plutarch**, über Gespenster 215, 13 ff.; Meinungen der Philosophen und Genius des Sokrates 226, 37 f.
- Predikanten** in Holland, ihre Gefahr für die Gedankenfreiheit 142, 6 ff.
- Principien der Philosophie Descartes'**, Schrift Spinozas, citiert 134, 26 f., 143, 21 ff., 157, 7 ff., 172, 23 f., 209, 19 ff., 270, 22 f.
- Principium individuationis**, Tschirnhaus' Frage nach dem P. i. 239, 34 ff.; Tschirnhaus' Fragen, wie aus der Ausdehnung die empirischen Dinge herzuleiten 296, 7 ff.,

298, 7ff.; Spinozas ausweichende Antworten 297, 20ff., 300, 7ff.
Prinz von Oranien, soll als Gesandter nach England gehen 150, 3ff.; Spinoza beim Prinzen v. O. angeschuldigt 267, 17f.
Propheten sprechen parabolisch 82, 15ff., 113, 23ff.; ihr Wort nach Blyenbergh nicht parabolisch 99, 17ff.; Unterschied zwischen Lehre und Erzählung beim Propheten 197, 3ff.; 180, 6, 293, 12, 256, 7.
Pythagoreer 226, 39.

Q.

Qualitäten, verborgene, qualitates occultae, das Asyl der Unwissenheit 11, 17.
Quantität, quantitas, im Vorstellungsvermögen und im Verstand gefaßt 49, 32ff.

R.

Raum, R. und Zeit, tempus et locus 9, 37; leerer R., vacuum 26, 38; leerer Raum ist unmöglich 57, 22ff.; Oldenburg über ein Experiment zum Nachweis der Unmöglichkeit des leeren Raumes 64, 5ff.; Boyle über den leeren R. 69, 9ff.
Reformierte 255, 30,
Regner van Mansvelt, Streitschrift gegen den Theologisch-politischen Traktat 210, 21 ff.
Regreß aufs Unendliche und letzte Ursache 171, 36ff.
Religion, Wesen der R. 194, 13ff.; R. und Aberglauben 277, 1ff.; nicht auf Wunder, sondern auf die Weisheit der Lehre zu begründen 281, 19ff., 283, 2ff.

Rhijnsburg 3, 6, 23, 36, 37, 53, 37, 71, 22.
Rieuwertsz, Jan, Briefwechsel mit Spinoza 235, 25ff.; als Vermittler der Korrespondenz zwischen Spinoza und Schuller 235, 7; 248, 20.
Römer 259, 37ff., 261, 28ff.
Rosen, Conserven von, Fiebermittel 137, 9ff.
Royal Society in London 11, 7ff.; ihre Gründung 31, 31ff., 32, 30ff., ihre Arbeiten 11, 6ff., 31, 31ff., 46, 26ff., 64, 1ff.; Suspension der Sitzungen während des Krieges 139, 6ff.; einige Mitglieder beim König in Oxford 144, 38f.; deren Studien 145, 1ff.; Experimente über die Bewegung 149, 10ff.; ihre Rückkehr nach London 152, 24ff.; 291, 2, 293, 18ff. 295, 29ff.
Ruhe ist reiner Begriff oder höchster Gattungsbegriff 24, 26ff.; s. auch Bewegung.

S.

Salomonischer Tempel 37, 35ff.
Salpeter, nitrum, 15, 21 und folgende Seiten; Boyle über den Salpeter gegen Spinozas Einwände 42, 39ff.; über seine Zusammensetzung 56, 7ff.; Boyle über den Salpeter 69, 1ff., 14ff.
Salpetergeist, spiritus nitri, s. Salpeter.
Saturn, Ring des S. 134, 1f.; 221, 23f., 226, 28.
Satyrn 220, 22.
Schaffen und Erhalten 75, 34ff.
Schicksal, fatum, und Gott 280, 12ff.; s. Fatalismus.
Schiedam 78, 19, 104, 35, 122, 18.
Scylla 51, 12.

- Schönheit**, pulchritudo, gibt es nur im Hinblick auf unser Vorstellungsvermögen 146, 8ff.; ihr Wesen abhängig vom Subjekt 219, 35ff.; nicht als Begriff der Weltanschauung zulässig 220, 6ff.
- Schrift, Heilige**, Sacra Scriptura, spricht in menschlicher Weise 82, 15ff.; nach Blyenbergh nicht parabolisch 99, 17ff.; im Gegensatz zum Verstand 105, 7ff.; Spinoza bekennt, sie nicht zu verstehen 105, 28ff.; nicht nach dem Buchstaben auszulegen 113, 1ff.; redet oft nach Menschenweise 113, 13ff., 292, 26ff.; enthält keine Spekulationen und läßt das Wesen Gottes nicht erkennen 113, 39ff.; ihr Ziel ist die Liebe zu Gott und den Nächsten 113, 37ff.; ist das offenbarte Wort Gottes, aber als solches nicht mathematisch zu beweisen 114, 4ff.; 254, 26ff., 255, 1ff.
- Schweden**, schwedisches Heer in Deutschland 144, 30f.; Schwedens Absichten ungewiß 150, 11ff.
- Schwerkraft**, vis gravitatis, als Ursache des Wasserdrucks 176, 23 ff.
- Seele**, anima, Vereinigung mit dem Körper 3, 27; Abhängigkeit von Gott (nach Blyenbergh) 121, 6ff.; ihre Zusammensetzung und Auflösung (nach Blyenbergh) 129, 12 ff.; keine Seele ohne Körper 221, 11 ff.; s. auch unter Geist.
- Seligkeit**, saligheit, salus, als Zweck der Bibel 81, 27ff.
- Serrarius**, Peter, vermittelt Pakete zwischen Spinoza und Oldenburg 63, 3ff., 70, 17, 131, 19, 133, 10, 143, 3.
- Sextus Empiricus** über mathematische Axiome 230, 3ff.
- Sinai** 282, 11.
- Sirenen**, 258, 2.
- Skepticismus**; Streitigkeiten in den Wissenschaften sind kein Grund zum S. 229, 36ff.
- Skeptiker** 225, 12; über mathematische Axiome 230, 4ff.
- Socinianer**, begreifen nicht, daß die Schrift oft nach Menschenweise redet 113, 13 ff.; 255, 31.
- Sohn und Vater**, ihre ideelle Gemeinschaft 72, 32ff.
- Sokrates**, seine Autorität bestritten 231, 17ff.
- Sonne** 221, 23f., 226, 26.
- Spagyriker**, Boyle gegen die Sp. 63, 24ff.
- Spiel**, Chancen beim Spiel 166, 24ff.
- Spinoza**, Benedictus de: Abgeschiedenheit in Rhijnsburg 3, 6ff.; Unterredung mit Oldenburg 1661, 3, 23ff.; über sein Verhältnis zu Oldenburg 5, 7ff.; Reise nach Amsterdam Herbst 1661 12, 7ff., 15, 1f.; chemische Experimente über den Salpeter 19, 19ff.; physikalische Experimente 28, 30ff.; Abfassung des Tractatus brevis und der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes 30, 5ff., 32, 1ff., 46, 2ff., 55, 20ff.; Zusammensein mit Casarius 33, 11ff., 37, 14ff.; über das Amsterdamer Spinozacollegium 37, 26 f.; über sein Verhältnis zu Ludwig Meyer 47, 12ff.; Umzug von Rhijnsburg nach Voorburg und Aufenthalt in Amsterdam Frühjahr 1663 53, 33f., 54, 12ff.; über die Ent-

stehung der „Principien der Philosophie Descartes“ und der „Cogitata Metaphysica“ 54, 13ff.; Besuch in Voorburg 55, 4ff.; über seine Absicht bei der Veröffentlichung der „Principien der Philosophie Descartes“ 55, 8ff.; Meyers Vorrede zu den „Principien der Philosophie Descartes“ 66, 6ff.; Anweisung für den Druck der „Principien der Philosophie Descartes“ 67, 24ff.; kondoliert Balling beim Tod eines Kindes 70, 28ff.; ein Traum in Rhijnsberg 71, 23ff.; Aufenthalt in Schiedam im Dezember 1664 78, 18ff.; Antwort auf das Freundschaftsangebot Blyenberghs 78, 20; über seine Muttersprache und seine Kenntnis des Holländischen 84, 2ff.; Aufenthalt auf der Lange Boogaert und Rückkehr nach Voorburg Anfang 1665 84, 9ff.; über die Grundstimmung seines Lebens 106, 7ff., 141, 13ff.; über die „Principien der Philosophie Descartes“ und deren holländische Übersetzung 114, 33ff.; über den Ausdruck „Gott befehlen“ 216, 20ff.; erwähnt die Ethik als noch nicht herausgegeben 126, 14; plant im Frühjahr 1665 eine Reise nach Amsterdam 127, 23ff., 131, 1; Besuch Blyenberghs bei ihm im März 1665 128, 7ff.; Unkenntnis des Englischen 133, 22f.; Reise nach Amsterdam Frühjahr 1665 134, 19ff.; Aufenthalt in Amsterdam Frühjahr 1665 136, 6ff.; leidet an Fieber (Frühjahr 1665) 137, 9ff.; dritter Teil der Ethik in Arbeit und projektierte

Übersetzung der Ethik 137, 21ff.; Entstehung des Theologisch-politischen Traktats 1665 139, 18ff.; über die Entstehung und die Absicht des Theologisch-politischen Traktats 141, 31ff.; steht im Ruf des Atheismus 142, 1ff.; über sein Schleifen optischer Gläser 149, 22ff.; kann wegen des Wetters nicht nach dem Haag gehen 150, 16ff.; Arbeitsüberhäufung 1666 164, 23ff.; Experimente über Wasserdruck 174, 17ff.; Mangel einer Uhr 175, 25f.; gegen die Beschuldigung des Atheismus 193, 22ff.; begehrt nicht Ehren und Reichtümer 193, 26ff.; gegen die „Philosophie als Auslegerin der hl. Schrift“ 197, 13ff.; Abneigung gegen Disputationen 198, 12ff., 206, 24ff.; gegen die Übersetzung des Theologisch-politischen Traktats ins Niederländische 198, 29ff.; Plan eines Buches gegen den „Homo politicus“ 199, 8ff.; Ruf als Optiker 200, 25ff.; Berufung nach Heidelberg 204, 30ff.; Ablehnung der Berufung 206, 9ff.; über Jarig Jelles „Belydenyse des algemeenen Chrystelycken Geloofs“ 207, 27ff.; Beschäftigung mit Anatomie 208, 5ff.; Studium Euklids 230, 35ff.; schlechte Gesundheit 1674 235, 12f.; Briefwechsel mit Rieuwertsz 235, 25ff.; Untersuchung über Methode und Bewegung noch nicht abgeschlossen 1675 243, 4ff.; Absicht der Veröffentlichung der Ethik 245, 13ff.; hat den Theologisch-politischen Traktat an Oldenburg gesandt 244, 1f.; der Druck der Ethik vereitelt 1675 267,

- 7 ff.; will den Theol.-pol. Traktat mit Anmerkungen versehen 1675 268, 4 ff., 25 ff.; über die Gegenschriften gegen den Theol.-pol. Traktat 268, 16 ff.; über Velthuysens Aufsatz über den Theol.-pol. Traktat 268, 27 ff.; erhält ein halbes Faß Bier von Bresser 272, 23 ff., 275, 14 ff.; über seine Philosophie 286, 6 ff.; Entstehung der Abhandlung vom Staat 1676 301, 9 ff.
- Spurinna** 227, 13 f.
- Substanz**, substantia, ist eine, notwendig existierend, unendlich 6, 17 ff.; ob mehrere Substanzen existieren 10, 17 ff.; S. Ursache ihrer selbst 10, 22 ff.; definiert 13, 22 ff.; früher als die Accidentien 13, 28; außer Substanzen und Accidentien nichts außerhalb des Verstandes 13, 30 ff.; Mehrheit der Substanzen 14, 19 ff.; über ihre Definition 35, 21 ff., 39, 5 ff.; ihr Verhältnis zu den Attributen 39, 13 ff., 40, 1 ff.; ihr Wesen 48, 18 ff., 49, 5 ff.; Frage der Teilbarkeit der S. 49, 10 ff.; bloß dem Verstand zugänglich 50, 23 ff.; Vereinigung des Einzelnen mit dem Ganzen in der S. 148, 11 ff.; Vielheit der Attribute bei Einheit der Substanz 250, 21 ff.
- Sünde**, sonde, peccatum, in bezug auf Gottes Mitwirkung 79, 19 ff.; ist nichts Positives 79, 37 ff., 80, 33 ff., 81, 18 ff.
- Sündenfall**, Gottes Mitwirkung beim S. 79, 27 ff., 80, 11 ff., 81, 13 ff., 83, 1 ff.; seine Bedeutung (nach Blyenbergh) 88, 11 ff., 97, 35 ff., 101, 7 ff.
- Suetonius**, über Gespenster 215, 15, 216, 3, 217, 19 ff.; Leben Caesars 222, 14 ff.
- Staatslehre**, Politica, von Hobbes und Spinoza 209, 11 ff.
- Stenonius**, Nicolaus (Niels Stensen), Convertit 284, 10.
- Stoiker** 226, 39.
- Strafe**, s. Lohn und Strafe.
- Strahlenbrechung** s. Optik.
- Sura**, Plinius an Sura, über Gespenster 216, 1 ff.

T.

- Taquet** über Definitionen 34, 27 ff.
- Tataren** 260, 30.
- Tauben**, ihre Eifersucht 80, 30 f.
- Teleologie**, verworfen 27, 17 ff.
- Tempel**, salomonischer 37, 35 ff.
- Thales** über Freundschaft und Gelderwerb 199, 29 ff.
- Teufel**, diabolus, 285, 19 ff.
- Theologen**, ihr Haß 30, 14 ff.; ihre Vorurteile 141, 32 ff.
- Theologisch-politischer Traktat**, Oldenburg über seine Entstehung 139, 18 ff., 142, 32 ff.; Spinoza über seine Entstehung und Absicht 141, 31 ff.; Velthuysen über den Traktat 177, 17 ff.; beabsichtigte Übersetzung ins Niederländische 198, 29 ff.; Spinoza bietet ihn Leibniz an 204, 14 ff.; Regners van Mansvelt Streitschrift dagegen 210, 21 ff.; Oldenburgs Meinung darüber 244, 4 ff.; Boyles und Oldenburgs Ansichten über ihn 248, 10 f.; Burgh über den Traktat 254, 19 ff.; keine Widerlegung der Gegenschriften beabsichtigt 268, 16 ff.; Absicht, Anmerkungen hinzuzufügen 268, 4 ff., 25 ff.; an Huygens geschickt 270,

- 17f.; Leibniz über den Th. p. Tr. 272, 10ff.; der Traktat über Gott und Natur 276, 26ff.; Oldenburg über den Th.-pol. Tr. 273, 7ff., 278, 7ff.; von Spinoza citiert 281, 27f.; sein Grundprincip 288, 37ff.
- Thyraeus**, Jesuit, über Gespenster 216, 12.
- Tienen** 285, 37f.
- Torricelli**: das Torricellische Experiment 65, 16.
- Tractatus de intellectus emendatione**, Entstehung 30, 9ff., 46, 1ff.; sein Inhalt kurz resumiert 165, 1ff.; noch nicht vollendet 1675 243, 4ff.
- Tractatus politicus**, Entstehung 301, 9ff.
- Transsubstantiation** s. Abendmahlslehre.
- Tschirnhaus**, Ehrenfried Walther von, Aufenthalt in England 246, 25; über Boyle und Oldenburg 248, 4ff.; Reise von England nach Frankreich, Bekanntschaft mit Huygens und Erzieherstelle im Hause Colberts 270, 1ff.; Spinoza über seine Reise nach Frankreich und seinen Verkehr mit Huygens 274, 6ff.
- Türken** 192, 32, 197, 39.
- Türkisches Reich** 260, 31f.
- Tugend**, deucht, virtus, nach Blyenbergh von Lohn und Strafe abhängig 95, 21ff.; nach Spinoza nicht von Lohn und Strafe abhängig 111, 35ff.; ist (nach Blyenberghs Interpretation der Ansicht Spinozas) die notwendige Folge aus dem Wesen des Menschen 117, 5ff.; ihr Beweggrund (nach Blyenbergh) 119, 29ff., 130, 4ff.; nach Spinoza. Briefwechsel.
- noza 126, 20ff.; um ihrer selbst willen zu lieben 194, 20ff.; T. und Willensfreiheit 238, 31ff.; T. und göttliche Bestimmung 239, 7ff.; nicht im Widerstreit mit der Vernunft 268, 1ff.; T. und Notwendigkeit 280, 28ff.
- Tydemann**, Daniel, Maler, Hausherr Spinozas in Voorburg 84, 18.

U.

- Unendliches**, infinitum, s. Endliches; verschiedene Arten des Unendlichen 47, 27ff.; sein Begriff durch die Verwechslung mit Zahl, Maß und Zeit verkannt 51, 20ff.; manches u. seiner Natur nach und manches in Hinsicht auf seine Ursache oder durch seine Unreducierbarkeit auf Zahlen 52, 29ff.; zwischen Endlichem und Unendlichem kein Verhältnis 220, 33ff.; Tschirnhaus' Frage über den Begriff des Unendlichen und des Zahlenmäßigen 296, 11ff.; Spinozas Antwort darauf 297, 7ff.
- Universum**, Zusammenhang des Ganzen und der Teile im U. 145, 25; Verhältnis von Bewegung und Ruhe im U. konstant 147, 37ff.; seine Natur schlechthin unendlich 148, 6ff.; die unendliche Möglichkeit im U. 148, 9ff.; das U. gleich Gott 196, 5ff.; im U. kein Oberstes und Unterstes 221, 18ff.; das Angesicht des ganzen Universums als mittelbare Modifikation Gottes 250, 26ff.
- Unvollkommenheit**, onvolmaakthyt, imperfectio, ist relativ, erst durch den Ver-

- gleich mit anderem festzustellen 80, 16 ff., 81, 24 ff.; besteht in Mangel an Sein 158, 3 ff., 161, 11 ff., 162, 5 ff.; s. auch Vollkommenheit.
- Ursache**, causa; erste U., c. prima, bei Descartes und Bacon 6, 37 ff.; ob Dinge, die nichts gemein haben, eines U. des andern sein kann 10, 6 ff.; U. seiner selbst 10, 22 ff.; 14, 1; erste, Schrift Spinozas darüber 30, 7 ff.; kein Ding ohne Ursache 155, 10 f., diese entweder in der Natur des Dinges oder außerhalb seiner 155, 12 ff.; über den Begriff der letzten Ursache und des regressus in infinitum 171, 36 ff.; die Dinge von ihrer U. verschieden 250, 11 ff.
- Urteil**, oordeel, iudicium, Verhältnis von Wille und Verstand im Urteil (nach Blyenbergh) 96, 29 ff.; Enthaltung des Urteils (nach Blyenbergh) 98, 5 ff.; Willen und Verstand im Urteil 109, 33 ff., 112, 33 ff.; Enthaltung des Urteils (nach Descartes) 112, 22 ff.
- Utrecht** 193, 5, 209, 5.
- V.**
- Valerius Maximus**, über Gespenster 216, 3 ff.
- Vallon**, Dr. 208, 10 ff.
- Vater und Sohn**, ihre ideelle Gemeinschaft 72, 32 ff.
- Velthuysen**, Lambertus van, über den Theologisch-politischen Traktat 177, 17 ff.; Spinoza über V. 193, 11 ff.
- Verantwortlichkeit** des Menschen für seine Handlungen 291, 12 ff.; Oldenburg darüber 293, 30 ff.; siehe auch unter
- Tugend, Freiheit, Willensfreiheit, Fatalismus.
- Verbrechen**, delictum, nicht mit Rücksicht auf Lohn und Strafe zu unterlassen 111, 35 ff.; ist (nach Blyenberghs Interpretation der Ansicht Spinozas) die notwendige Folge aus dem Wesen des Menschen 117, 5 ff.
- Vermutung**, conjectura, im praktischen Leben und in der Erkenntnis 229, 23 ff.
- Verneinung**, negatio, s. Be-raubtsein.
- Verunft**, ratio, nicht im Widerstreit mit der Tugend 268, 1 ff.
- Verstand**, seine Definition 35, 25 ff.; gehört zur natura naturata, nicht zur natura naturans 39, 35 ff.; Verhältnis von Verstand und Wille im Urteil (nach Blyenbergh) 96, 29 ff. V. und Bibel 105, 7 ff.; nach Spinoza 109, 33 ff., 112, 33 ff.; V. Gottes 157, 6; die Erkenntnis des reinen Verstandes gibt die wahre Methode des Denkens 165, 30 ff.; V. vom Vorstellungsvermögen unterschieden 165, 34 ff.; Tschirnhaus' Frage nach dem Verhältnis des göttlichen und menschlichen Verstandes 247, 15 ff.; nach Tschirnhaus mittelbare Modifikation Gottes 247, 34 ff.; Verhältnis von göttlichem und menschlichem V. 250, 7; unendlicher Verstand als unmittelbare Modifikation Gottes 250, 26 ff.
- Verwirrung**, confusio, gibt es nur im Hinblick auf unser Vorstellungsvermögen 146, 8 ff.
- Voëtius**, V. gegen Descartes 194, 11.

Volk, gemeines, gemeen volk, plebs, versteht erhabene Dinge nicht 82, 18f.

Vollkommenheit, volmaakthyt, perfectio, gleich Wesen 80, 6ff.; wahre V. besteht in der Abhängigkeit von Gott 111, 19ff.; besteht im Sein 161, 11ff.; vom Begriff des Subjekts abhängig 220, 15ff.

Voorburg 54, 12, 67, 20, 73, 29, 84, 12, 16, 127, 28, 131, 11, 136, 10, 150, 36, 166, 18, 170, 19, 174, 11, 177, 11.

Vorahnungen s. Vorzeichen.

Vorsehung Gottes, gots voorsienighyt, Dei providentia, im Verhältnis zum Bösen in der Welt 79, 19ff.; identisch mit dem Willen Gottes 79, 22.

Vorstellungsvermögen, imaginatio, die Quantität im V. 49, 32ff.; Zeit und Maß als Bestimmungen für das V. 50, 5ff.; steht im Zusammenhang mit der Beschaffenheit des Körpers oder des Geistes 72, 5ff.; in Parallelität mit dem Verstand 72, 12ff.; inwieweit aus ihm Vorzeichen hervorgehen 72, 20ff.; vom Verstand unterschieden 165, 34ff.

Vorzeichen, omina, ihre Bedeutung 71, 8ff.; unter welchen Bedingungen sie möglich sind 72, 24ff.; entspringen aus dem Vorstellungsvermögen 72, 20ff.

Vossius, Isaac, über Goldmachen 170, 29ff.

Vries, Simon de, beklagt das Fernesein von Spinoza 33, 6ff.; sein Amsterdamer Spinoza-Collegium 33, 19ff.; seine medizinischen Studien 36, 25ff.; übermittelt Spinoza Meyers Vorrede zu den

„Principien der Philosophie Descartes“ 66, 6ff.; als Vermittler der Korrespondenz zwischen Spinoza und Meyer 67, 21ff.

W.

Wärme als feine Materie 60, 9ff.

Wahrheit, veritas, Streben nach W. als Grundlage der Freundschaft 78, 28ff.; ewige, veritas aeterna; ob die Dinge ewige Wahrheiten sind 41, 13ff.; was gemeinhin e. W. genannt wird 41, 15ff.; W. nicht mit der Wahrheit in Widerstreit 106, 2ff.; das Wahre ist der Prüfstein seiner selbst und des Falschen 286, 21.

Wahrscheinlichkeitsbeweis, demonstratio verosimilis, seine Beschaffenheit 230, 7ff.

Wasserdruck, Versuche über W. 174, 17ff.

Weisheit Gottes, Dei sapientia, nötig zur Seligkeit 277, 21ff.

Welt, mundus, ob durch Zufall entstanden 218, 23ff.; notwendige Wirkung der göttlichen Natur 219, 2f.

Weltall siehe Universum.

Wesen, essentia, gleich Vollkommenheit 80, 7ff.; was zum Wesen eines Dinges gehört (nach Blyenbergh) 116, 25ff.; aus dem Wesen geht (nach Blyenberghs Interpretation der Ansicht Spinozas) Tugend und Verbrechen notwendig hervor 117, 5ff.; W. •im Unterschied von der Existenz 156, 16f.

Wierius, Buch über die Gespenster 215, 16ff.

Wille, voluntas, bei Descartes und Bacon 7, 29ff.; Ver-

- hältnis von Wille und Verstand im Urteil (nach Blyenbergh) 96, 29 ff.; nach Spinoza 109, 33 ff., 112, 33 ff.; W. bei Gott und bei den Menschen 219, 3 ff.; der bestimmte W. ist Tugend 228, 26 ff.
- Willensakt**, volitio, im Verhältnis zum Willen 8, 1 ff.; unfrei 8, 11.
- Willensfreiheit**, vryheit van de wil, voluntatis libertas, liberum arbitrium (nach Blyenbergh) 91, 14 ff.; W. nach Descartes 114, 27 ff.; W. und Geist Christi 207, 22 ff.; die Streitfrage der W. nach Tschirnhaus aus dem verschiedenen Begriff der W. hervorgegangen 233, 3 ff.; Spinoza nach Tschirnhaus über W. 233, 8 ff.; Tschirnhaus über W. 233, 17 ff.; W. erläutert durch das Beispiel des fliegenden Steins 236, 6 ff.; Täuschung der W. 236, 29 ff.; W. und Freiheit von Zwang 237, 18 ff.; Willensdifferenz gibt es nicht 237, 25 ff.; W. und Tugend 238, 31 ff.
- Wunder**, miracula, die göttliche Offenbarung beruht nicht auf den Wundern 276, 31 ff.; W. sind Unwissenheit 276, 34, 281, 19 ff., 292, 34 ff.; Oldenburg über Wunder 290, 21 ff.; W. und Unwissenheit, Oldenburg darüber 295, 1 ff.
- Wundertaten**, wonderdaden, geben keine Kenntnis Gottes 182, Anm.

Z.

- Zahl**, numerus, als Bestimmung der Affektionen der Substanz 50, 12 ff.; ist Modus des Denkens 50, 15 ff.; ist Hilfsmittel des Vorstellungsvermögens 51, 16 ff., läßt sich in der Mathematik nicht auf den Begriff des Unendlichen anwenden 51, 24 ff.
- Zeit**; Raum und Z., tempus et locus 9, 37; Z. als Bestimmung der Dauer für das Vorstellungsvermögen 50, 5 ff.; ist Modus des Denkens 50, 15 ff.; ist Hilfsmittel des Vorstellungsvermögens 51, 16 ff.
- Zeitmessung** durch Wasserabfluß 175, 24 ff.
- Zufall**, casus, ob die Welt durch Z. entstanden 218, 23 ff., 228, 1 ff.
- Zufällig**, fortuitus, und notwendig 218, 27 ff., 228, 9 ff.
- Zusammenhang** des Ganzen und der Teile in der Natur 145, 25 ff., 151, 15 ff.; in der Substanz 148, 11 ff.

60611694

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100



306124790W

