XII.

Zu Spinozas Attributenlehre.

Von

Anna Tumarkin in Bern.

Vergleicht man Spinozas „Ethik“ mit einem der grundlegenden Werke Descartes, so fällt einem gleich der große Unterschied im methodischen Aufbau des Ganzen auf: während Descartes jedesmal (mit Ausnahme der weniger systematisch angelegten „Passions de l'âme“) mit einer erkenntnistheoretischen Grundlegung beginnt, um erst allmählich die allgemeinsten metaphysischen Begriffe zu gewinnen, setzt Spinoza gleich am Anfang mit dem Substanzbegriff ein, um dann erst die ganze Wirklichkeit daraus abzuleiten. Von den beiden Teilen der Descartischen Methode, dem analytischen Vordringen bis zu den letzten Allgemeinheiten und dem deduktiven Ableiten alles Einzelnen aus jenen Allgemeinheiten, fehlt bei Spinoza der erstere, und so scheint sein System, bei aller Strenge des Aufbaues, doch der methodischen Grundlegung zu entbehren.

Demgegenüber hat Wilhelm Dilthey (Archiv f. Gesch. d. Phil. VII, S.88f., XIII, S.481f.) darauf hingewiesen, daß der „Tractatus de intellectus emendatione“ die erkenntnistheoretische Grundlegung der „Ethik“ bildet. Aber wenn man auch von dieser früheren Schrift Spinozas absieht, findet man, glaube ich, in der „Ethik“ selbst ein vollständiges Ganzes, bei dem das unmittelbare Einsetzen bei den letzten metaphysischen Problemen und das bewußte Sichhinwegsetzen über eine erkenntnistheoretische Grundlegung nicht einen Fehler der Methode bedeutet, sondern vielmehr mit dem allgemeinen metaphysisch-erkenntnistheoretischen Standpunkt, wie dieser im Laufe des Ganzen deutlich hervortritt, wohl zusammenhängt. Denn

dieser konsequent durchgeführte dogmatische Standpunkt mit seinem ohne weiteres gesetzten Glauben an die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis schließt die Notwendigkeit, ja sogar Möglichkeit einer erkenntnistheoretischen Grundlegung von vornherein aus. Spinoza übernimmt das Descartische Kriterium: wahr ist, was ich klar und deutlich erkenne („Ethik“, S. 41;¹⁾ vgl. Tract., S. 19, 21); während aber Descartes in dem Bestreben dieses Kriterium zu begründen, sich in den bekannten Zirkelschluß verwickelt, dieses Kriterium aus dem Dasein eines wahrhaftigen Gottes ableitend, zu dessen Beweis er doch jenes selben Kriteriums bedarf, verfährt Spinoza radikaler, aber auch konsequenter, indem er auf jede Begründung der Erkenntnis verzichtet und ohne weiteres annimmt, daß „wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen ist,“ daß also „die wahre Idee die höchste Gewißheit in sich schließt“ und nicht „etwas Stummes wie ein Gemälde auf der Tafel ist“ („Ethik“, S. 105f., vgl. Tr., S. 11f.). Eine Grundlegung der Erkenntnis sei streng genommen unmöglich, denn jeder Beweis setze die Möglichkeit alles wissenschaftlichen Beweisens voraus, so daß die Untersuchung ins Unendliche gehen müßte und man überhaupt nie zu einer gesicherten Erkenntnis gelangen würde. So schneidet Spinoza, kurz entschlossen, die ganze Untersuchung ab, und geht ohne weiteres von der Überzeugung aus, daß die wahre Erkenntnis ihr Kriterium in sich selbst trägt und daher keiner weiteren Begründung bedarf (Tr., S. 10ff.). Aus diesem Standpunkt ergibt sich auch die Methode, die Spinoza mit vollem Bewußtsein befolgt, über alle erkenntnistheoretische Begründung hinweg direkt auf den Gegenstand der Erkenntnis loszugehen. „Hinc sequitur, quod vera non est methodus signum veritatis quaerere . . . sed quod vera methodus est via, ut ipsa veritas . . . aut ideae . . . quaerantur“ (Tr., S. 12). Daß „die Dinge formaliter so sind, wie sie objektive im Verstande enthalten sind“ (Tr., S. 32), daß „idea eodem modo se habet objektive, ac ipsius ideatum se habet realiter“ (Tr., S. 13), das ist die grundlegende dogmatische Annahme, welche die „Ethik“ aus dem Traktat über-

¹⁾ Es wird nach der Ausgabe von J. van Vloten et J. P. N. Land, 1895, zitiert.

nimmt. Dogmatisch ist dabei nicht der Glaube, daß überhaupt etwas Objektives unseren Ideen entspricht — denn das muß auch die kritische Erkenntnistheorie, wenn sie nicht ganz in der Luft schweben will, annehmen — sondern dogmatisch ist der Glaube an die absolute Übereinstimmung, an die Identität von Idee und ihrem Gegenstand, ein Glaube, der jede Begründung von vornherein ablehnt, dogmatisch ist Spinozas Gleichung „*concupi = esse*“.

Diese Gleichung ist die erste Setzung, die stillschweigende Voraussetzung der „Ethik“; gleich die Axiome IV, V und VI des ersten Buches sind nichts als verschiedene Formulierungen dieser Gleichung und die grundlegenden Definitionen erscheinen ohne deren Berücksichtigung als willkürliche Behauptungen und erst im Zusammenhang mit ihr gewinnen sie ihre systematische Bedeutung. Auf dieser Gleichung ruht das ganze philosophische System Spinozas; man dürfte vielleicht sogar sagen, es ist zum großen Teil darin *implicite* enthalten. Zum großen Teil; denn auf einmal bekommt die Formel eine andere Wendung, aus *concupi = esse* wird *esse = concipere*, Sein—Realität—Vollkommenheit—Freiheit besteht, heißt es, in *adäquater Erkenntnis*, so daß die „Ethik“, die den Glauben an die *adäquate Erkenntnis* voraussetzte, in der Lehre von dieser *adäquaten Erkenntnis* wieder gipfelt und der Kreis des Systems sich wieder schließt.

Nur eine Seite von Spinozas System, seine Attributenlehre, soll hier von diesem Standpunkt aus betrachtet werden, obgleich dessen volle Bedeutung erst im Zusammenhang des Ganzen hervortritt.

Von diesem Standpunkt aus läßt sich zunächst, wie mir scheint, keine von den beiden gegenüberstehenden Auffassungen der Attribute, weder die Erdmannsche noch die Fischersche, durchführen; die Erdmannsche Auffassung der Attribute, die nicht an sich verschiedene Realitäten, sondern nur verschiedene Arten sein sollen, wie die an sich gleiche Substanz unserer Erkenntnis erscheint, ergibt sich nicht aus Spinozas Definition: „*Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens*“; denn nach Spinozas dogmatischer Voraussetzung schließt die vom Verstand erkannte Wesenheit auch die Realität

der Substanz in sich. Nach der Gleichung „esse = concipi“ ist es gleich, ob gesagt wird, die Attribute machen das Wesen der Substanz aus oder der Verstand faßt sie als das Wesen der Substanz ausmachend auf. Dieselbe Gleichung von esse und concipi wird auch in den Definitionen der Substanz, der *causa sui*, des Modus durchgeführt, und wenn beim Attribut die eine Seite der Gleichung nicht direkt angegeben ist, so läßt sie sich aus der andern folgern. Für den Verstand ist die Substanz allerdings nur in ihren Attributen faßbar, wie überhaupt jeder Gegenstand nur an seinen Eigenschaften erkannt werden kann, aber deswegen sind diese Eigenschaften nicht weniger real. So faßt schon Descartes in diesem Sinne die Attribute als wesentliche Eigenschaften der Substanz auf, die allein für sich ohne die Attribute nicht erkannt werden kann („Prinzipien“, Kirchmann, S. 26f., vgl. Spinoza, „Desc. Princ.“, Anhang, I. Teil, 3. Kapitel). Schon der Begriff „Wesen“ setzt den Standpunkt des betrachtenden Verstandes voraus, aber eben dieses Wesen der Substanz schließt ihre Realität ein, „*essentia involvit existentiam*“. Bedeutet nach Spinoza die Substanz das Sein schlechthin, so bilden die Attribute die verschiedenen Seiten dieses realen Seins; die Substanz besteht aus ihren Attributen „*constat attributis*“ (Def. VI, vgl. Prop. X, scholium). Und direkt heißt es, die Attribute drücken die Realität der Substanz aus (Prop. X, schol.), je mehr Realität, desto mehr Attribute kommen ihr zu (Prop. IX).

Auf der anderen Seite faßt Fischer diese Realitäten, die doch nicht selbst Substanzen sind, als Kräfte auf. Gott, folgert er, ist Ursache aller Dinge, die Ursache aber fassen wir als Wirksamkeit auf, wirksame Ursache ist Kraft; also sind die Attribute, die die Realität der Substanz ausmachen, deren verschiedene Kräfte, die unendlichen Kräfte, die in der Natur wirken und deren Träger die Substanz ist (Gesch. d. Phil., 1884, Bd. I, 2, S. 366). Wie aber Erdmann in Spinozas dogmatisches System den Kritizismus hineininterpretiert, so legt auch Fischer mit seiner Deutung der Attribute einen modernen, Spinoza fremden Standpunkt diesem unter. Spinozas Substanz ist eben nicht wirkende, sondern innewohnende Ursache, ein Begriff, der allerdings sich nur verstehen läßt aus der dogmati-

schen Setzung des Erkenntnisgrundes für die reale Ursache; es ist mehr mathematischer Grund, als dynamische Kraft. Kuno Fischer konnte wohl diesen Begriff der immanenten Ursache, der nur innerhalb des Dogmatismus haltbar ist, verwerfen, aber er durfte ihn nicht in dieser Weise umdeuten, um aus solcher Umdeutung des Grundbegriffs heraus das ganze System zu interpretieren. Wenn die Substanz bei Spinoza das Sein schlechthin bedeutet, so sind die Attribute nicht die Urkräfte, sondern die Ureigenschaften, die verschiedenen Seiten des Seins.

Dem scheinbaren Widerspruch zwischen dem Charakter der Substanz als Sein schlechthin, *ens absolute indeterminatum* (da *omnis determinatio est negatio*), und der Bedeutung des Attributs, als Bestimmung der Substanz, wird vorgebeugt durch die Erklärung, daß es unendliche Attribute gibt, ein jedes von unendlicher Natur (Def. VI). Und wenn dann doch nur von zwei Attributen gesprochen wird, so braucht darin doch kein Widerspruch gesehen zu werden, weil nach Spinozas dogmatischer Denkweise unendlich dasjenige heißt, was nicht als durch ein anderes begrenzt gedacht werden kann (Def. II, VI); der Begriff des Unendlichen ist bei ihm ebenso wenig an die Zahlgröße, wie der Begriff des Ewigen an die Zeitdauer gebunden, und wie er, ohne an die persönliche Unsterblichkeit zu glauben, den Geist für ewig hält, die Ewigkeit also im Moment findet, so kann er auch von „unendlichen Attributen“ der Substanz sprechen, wenn es auch deren nur zwei geben sollte, vorausgesetzt nur, daß nichts, was eine Bestimmung ausdrückt, ihr abgesprochen werden könnte.

Diese beiden Attribute, deren jedes unendliches Sein ausdrückt, sind Ausdehnung und Denken (*extensio et cogitatio*); wir können sie zunächst, den beiden Substanzen von Descartes entsprechend, auffassen als Physisches und Psychisches; denn nach der mathematisch-mechanischen Auffassung von Descartes - Spinoza läßt sich alles Physische zurückführen auf Ausdehnung, wie auf der anderen Seite in ihrer intellektualistischen Betrachtung des Seelenlebens alles Psychische abgeleitet wird aus dem Denken (Buch II, Ax. III).

Von dieser Descartischen Grundlage scheint aber Spinoza sich wieder zu entfernen, indem er die mechanische Auffassung weiter

ausdehnt, die strenge Notwendigkeit auch auf dem Gebiete des seelischen Lebens durchführt und den freien persönlichen Geist sowohl dem Menschen als Gott abspricht; die Grenze, welche Descartes zwischen dem Physischen und Psychischen gezogen hatte, erkennt so Spinoza nicht an; er glaubt, daß, um den menschlichen Geist zu erkennen, man die Natur des menschlichen Körpers untersuchen müsse (S. 83 ff.), und daß der menschliche Geist nicht unmittelbar, sondern nur durch die Vermittelungen von Körpererregungen Gegenstand unserer Erkenntnis werden könne (Buch II, Pr. XXIII). So hat Spinoza nicht wie Descartes Physisches und Psychisches in der schroffen Weise einander gegenübergestellt, um darauf die grundlegende Unterscheidung der beiden Attribute zurückzuführen.

Viel eher scheint diese Unterscheidung sich ihm zu ergeben aus jener grundlegenden dogmatischen Gleichung *esse = concipi*, deren zwei Seiten den beiden Attributen entsprechen, so daß das eine Attribut die reale Existenz überhaupt bedeutet, deren *modi* die Einzel Dinge (*res*) sind, während das andere Attribut die rationelle Seite der Substanz, deren Wesen ausdrückt und zu seinen *modi* die Ideen hat²⁾. Ausdehnung und Denken beziehen sich demnach nicht so sehr auf den empirischen Gegensatz des Physischen und des Psychischen, als auf den metaphysischen der realen Wirklichkeit und deren rationeller Wesenheit. Nach dem dogmatischen Standpunkt Spinozas aber sind diese beiden einander nicht entgegengesetzt, sondern vollkommen entsprechend, was Spinoza in seiner Sprache ausdrückt, indem er sagt, Ausdehnung und Denken sind nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern zwei Attribute derselben Substanz. In diesem Sinne geht Spinoza wirklich über Descartes' Dualismus hinaus, denn ihm bilden Ausdehnung und Denken nicht zwei verschiedene, voneinander getrennte Gegebenheiten, sondern es ist dasselbe Sein, nur von zwei Seiten genommen, einmal in seiner realen Existenz, ein andermal in seiner rationellen Wesenheit (*existentia et essentia*). Allerdings sind diese beiden Seiten auch bei Spinoza voneinander unterschieden, und wie Descartes eine geschlossene Kausalreihe innerhalb des Körperlichen und des Geistigen annimmt, prinzipiell

²⁾ Vgl. zu dieser Auffassung den Brief an Schullens v. 29. Juli 1675.

keine Wechselwirkung zugebend, so will auch Spinoza die Ideen nur auf Ideen und die Dinge wiederum nur auf andere Dinge zurückgeführt wissen: „Die Ideen erkennen nicht das Gedachte (*ipsa ideata*), oder die wahrgenommenen Dinge, als wirkende Ursache, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist“ (B. II, Pr. V). Jedes Attribut wird durch sich begriffen und seine „*modi* haben Gott zur Ursache nur sofern er unter jenem Attribut, dessen *modi* sie sind, betrachtet wird“ (B. II, Pr. VI).

So sind die beiden Attribute samt ihren *modi*, die reale Existenz und die rationelle Wesenheit, die Dinge und deren Ideen voneinander verschieden, aber weil sie die beiden Seiten jener Gleichung bilden, stimmen sie wieder miteinander überein; es sind nicht wie bei Descartes zwei getrennte Reihen von Dingen, die unabhängig voneinander existieren, sondern es ist immer dasselbe Sein, von seinen zwei Seiten — Rationalität und Existenz — genommen. Und so kann Spinoza, gleich nachdem er jene Trennung der beiden Attribute durchgeführt hat, sagen: „ob wir die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder dem Attribut des Denkens . . . begreifen, wir werden dieselbe Ordnung, oder dieselbe Verknüpfung der Ursachen, also dieselbe Folge der Dinge finden“; ein „*modus* der Ausdehnung und die Idee dieses *modus*“, „ein in der Natur existierender Kreis und die Idee eines existierenden Kreises, ist ein und dasselbe Ding, welches durch verschiedene Attribute ausgedrückt wird“ (Pr. VII, scholium). Solche Äußerungen sind kaum zu verstehen, wenn man die Idee nicht als das absolute, rationelle Wesen eines Dinges faßt, sondern als eine individuelle Vorstellung, die sich ein einzelner persönlicher Geist von diesem Ding bildet; denn dann sind diese individuelle Vorstellung und jenes Ding wohl zwei verschiedene, getrennte Erscheinungen; wie überhaupt in jener Gleichung von *esse* und *concupi* letzteres nicht im Sinne des individuellen Vorstellens zu nehmen ist, sondern, dem allgemeinen Charakter des Rationalismus entsprechend, absolut, als das an sich Verstandesmäßige, das Rationelle.

In diesem Zusammenhang, in dem er auch zuerst ausgesprochen wird, ist der bekannte Satz zu verstehen: „*Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*“ (Pr. VII). Er bedeutet

nichts anderes, als jene dogmatische Annahme einer absoluten Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und deren Gegenständen, zwischen der Vernunft und der Wirklichkeit. Die Dinge (res), als Gegenstände der Erkenntnis, verhalten sich durchwegs so, wie sich deren Ideen zueinander verhalten; die Reihe der Gründe fällt zusammen mit der Reihe der Ursachen. So sagt auch Spinoza in den späteren Formulierungen dieses Satzes wiederholt statt „rerum“ „causarum“ (S. 77, 79, 92, 93); und er leitet diesen Satz, damit ja kein Zweifel bleibe über dessen dogmatische Natur, aus dem IV. Axiom des I. Buches ab: „Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt dieselbe ein.“ Wie mit dem allgemeinen dogmatischen Standpunkt die Annahme zusammenhängt, daß die adäquate Erkenntnis Erkenntnis aus Ursachen sein müsse (vgl. Tract., S. 7, 13, 27, 28), und so die Aristotelische Forderung einer Erkenntnis aus Ursachen erst im rationalistischen Dogmatismus ihre systematische Begründung findet (vgl. Tr., S. 27), darauf kann hier nur kurz hingewiesen werden.

So führt der berühmte VII. Lehrsatz des II. Buches der Ethik zurück auf das gleich an den Anfang des Ganzen gesetzte Axiom (VI): „idea vera debet cum suo ideato convenire.“ Er sagt aus, daß der Zusammenhang der Wirklichkeit ein rationeller ist, daß die Wirklichkeit der Vernunft entspricht, daß es aber auch keine andere Vernunft gibt, als die strenge Notwendigkeit dieser Wirklichkeit. „Gottes Macht zu denken“, drückt es Spinoza in seiner Sprache aus, „ist gleich seiner wirklichen Macht zu handeln; d. h. was aus der unendlichen Natur Gottes formaliter folgt, das alles folgt in Gott in derselben Ordnung und derselben Verbindung aus der Idee Gottes objektive“ (II. Buch, Pr. VII, corollarium).

Diese Auffassung des berühmten Lehrsatzes im Sinne des dogmatischen Rationalismus widerspricht der seit Fischer üblichen Deutung desselben im Sinne eines psychophysischen Parallelismus: Denken und Ausdehnung, Geist und Materie, soll dieser Lehrsatz besagen, sind zwei getrennte, aber immer zusammen auftretende und einander entsprechende Erscheinungen, „wo Ausdehnung ist, da ist auch Denken . . . wo Geist ist, da ist auch Materie“ (Fischer, a. a. O. S. 375). Unser Lehrsatz weise, das ist die ziem-

lich verbreitete Auffassung, auf den Parallelismus zwischen dem Vorgang im Gehirn und der ihm entsprechenden Vorstellung des Bewußtseins hin.

Ich fasse daher zusammen, was mir gegen diese Auffassung, in der ich auch ein unhistorisches Hineininterpretieren eines modernen Standpunkts in Spinoza sehe, zu sprechen scheint.

Erstens sagt Spinoza ausdrücklich, daß es sich in bezug auf die Ideen und die Dinge (*ideae et res*) nicht um die Übereinstimmung zweier getrennter Erscheinungen handelt, sondern um „ein und dasselbe Ding, nur auf zwei Arten ausgedrückt“. Zweitens setzt er die Ordnung und Verknüpfung der Ideen niemals der Ordnung und Verknüpfung der Körper (*corporum*), sondern immer nur der Ordnung der Dinge (*rerum*) oder auch der Ursachen (*causarum*) entgegen; den Zusammenhang der Ideen vergleicht er also mit dem Zusammenhang ihrer Gegenstände, nicht aber mit demjenigen der ihnen entsprechenden Gehirnvorgänge. Nun könnte man allerdings sagen, daß, da unser Körper nach Spinoza der unmittelbare Gegenstand unseres Geistes ist, nichts im Körper vorgehen kann, was nicht unser Geist erfaßte (Pr. XII, XIII, XXI), und daß so Spinozas dogmatische Annahme der Übereinstimmung zwischen Idee und ihrem Gegenstand ihn auch zur Annahme einer Übereinstimmung zwischen Gehirnvorgang und Bewußtseinstatsache führen mußte; der Parallelismus wäre dann jedenfalls nicht der ursprüngliche Sinn unseres Lehrsatzes, sondern würde sich erst in zweiter Linie daraus ergeben. Aber — und das ist das dritte und das schwerwiegendste Argument gegen die parallelistische Deutung von Spinozas Attributenlehre — unter Ideen, die den Dingen entsprechen, versteht Spinoza nicht individuelle Vorstellungen, wie sie sich in dem einzelnen Bewußtsein unter ganz individuellen Bedingungen bilden, sondern an sich wahre, absolut gültige Erkenntnisse: *conceptus* und nicht *perceptiones* (Buch II, Def. III), Ideen des Verstandes, welche bei allen Menschen gleich sind, und nicht körperlichen Erregungen entsprechende Bilder des Gedächtnisses und der Einbildungskraft (Buch II, Pr. XVIII, vgl. Buch I, S. 70): „unter Ideen verstehe ich nicht Bilder, wie sie auf dem Grunde des Auges, oder wenn man will, im Innern des Gehirns sich bilden,

sondern Begriffe des Denkens“ (II. Buch, Pr. XLVIII, Scholium); die solchen körperlichen Erregungen entsprechenden Bilder geben keine adäquate Erkenntnis, weder vom menschlichen Körper (Pr. XXIV) noch von den Außendingen (Prop. XXV, vgl. Tr. S. 26f.). Nur indem Spinoza an die Stelle der individuellen Vorstellung die adäquate, an sich wahre Idee setzt, kann er die Idee und den ihr entsprechenden Gegenstand für „ein und dasselbe Ding“ erklären.

Man wird aber wohl in keinem Sinne von Parallelismus sprechen können, wo nicht vom individuellen persönlichen Geist, der die notwendige Voraussetzung des Parallelismus bildet, die Rede ist; ein Analogon des letzteren wird man eher schon bei Leibniz finden, welcher der toten Welt Spinozas seine lebendige, von Persönlichkeiten erfüllte Welt entgegensetzt (ich spreche auch da noch bloß von einem Analogon des modernen Parallelismus, weil dieser letztere sich nicht ohne weiteres deckt mit dem rationalistisch-teleologischen Begriff der „prästabilierten Harmonie“).

Zwar macht Spinoza den menschlichen Geist zum Gegenstand eingehender Untersuchungen; aber dieser Geist ist nichts anderes als die Idee unseres Körpers („idea corporis“, Pr. XI, XII, XIII); und in demselben Sinne gibt es von jedem Körper eine Idee, so daß „alle Individuen, wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt (animata) sind; denn von jedem Ding gibt es notwendig in Gott eine Idee“ (Pr. XIII, Scholium); was von der Idee des menschlichen Körpers, also dem menschlichen Geist gilt, das gilt notwendig von der Idee eines jeden Dinges; den Geist des Menschen zu erkennen, müssen wir die Natur seines Körpers untersuchen; der Mensch nimmt keine Sonderstellung in der Natur ein, dem komplizierteren Körper entspricht nur eine kompliziertere Idee, aber seinem Wesen nach kommt er allen Naturgegenständen gleich, denn von ihnen allen gibt es „eine Idee in Gott“.

So ist Spinozas „Alles ist beseelt“ nicht im Sinne von persönlicher Beseeltheit zu nehmen, sondern im Sinne einer allgemeinen Rationalität, es hebt nicht die ganze Natur zur geistigen Höhe des sich seines selbst bewußten Menschen, sondern es zieht den Menschen zur mechanischen Notwendigkeit der Natur herab, es heißt, in unsere Denkweise übertragen, „Alles ist tot“.