

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 4 (1890)

Artikel: Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie
Autor: Grupp, G.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-738298>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 30.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>



BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE.

VON
DR. G. GRUPP.

Der neuzeitlichen Philosophie ist das Bestreben eigen, die philosophischen Probleme zu vereinfachen. Dieser Drang teilte sich, wie erst kürzlich Glofsner in dieser Zeitschrift nachwies, selbst der Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts mit. Man suchte die Natur des Geistes und die Natur der Materie einfacher zu fassen. Die Scholastik hatte im Anschluß an Aristoteles im Seelenleben eine höhere und niedere Region unterschieden und neben das geistige ein sinnliches Erkenntnis- und Begehungsvermögen gestellt. Das sinnliche Erkenntnisvermögen umfaßt die fünf äußeren Sinne und die inneren Sinne: Den Gemeinsinn, die Einbildungs-, Beurteilungskraft und das Gedächtnis. Das höhere Erkenntnisvermögen zerfällt in den thätigen und leidenden Verstand. Die neuere Philosophie suchte nun mit diesen vorsorglichen und genauen Untersuchungen aufzuräumen und eine einfachere Lösung der psychologischen und erkenntnistheoretischen Fragen zu geben. Den sinnlichen Vorgang verlegte man nach außen und innerhalb des Geistes selbst vermischte man die Differenz zwischen thätigem und leidendem Verstand. (Glofsner, Jahrbuch III, S. 489.) Cartesius kennt bereits in der Seele nur mehr ein Sinnesvermögen, den Verstand oder das Urteilsvermögen und das *lumen naturale*, den Sitz des unmittelbaren Wissens, der mit der thätigen Vernunft des Aristoteles verwandt ist, und zwar hängen diese Vermögen enge zusammen und gestatten keine bestimmte Unterscheidung. Locke beschränkt die Erkenntniskräfte und Erkenntnisquellen auf Wahrnehmung und Reflexion. Locke bekämpfte nicht nur alle angeborenen Ideen, sondern auch alle deduktiven Elemente des Denkens und

jedes unmittelbaren Wissens. Wenn er nun damit auch den breiteren Strom philosophischer Forschung nicht beeinflusste, wenn vielmehr Leibniz das unmittelbare Wissen und damit das Princip der Deduktion rettete, so war dieser doch nicht geneigt, damit eine besondere Erkenntnisquelle zu beanspruchen. Nach Leibniz wurden zwar die Seelenvermögen um ein neues in dem Gefühlsvermögen vermehrt. Dieses verdankte seinen Ursprung dem Leibnizschen Gedanken der „verworrenen Vorstellungen“, der selbst wieder mit dem sinnlichen Erkenntnisvermögen der Scholastik im Zusammenhang steht. Die Vermehrung der seelischen Vermögen verhinderte indessen nicht, daß zuletzt das Vereinfachungsstreben da, wo es von kosmologischen Problemen ausging, mit der Leugnung aller realen Unterschiede und da, wo es innerhalb der psychologischen Frage stehen blieb, mit der Leugnung verschiedener Seelenvermögen endete. Die Schule Herbarts und eine weite Richtung der modernen Psychologie löst die seelischen Prozesse in einen mathematisch bestimmbaren Mechanismus auf, während gleichzeitig ein materialistischer Monismus einem idealistischen die Hand reicht, welcher in Kant, dessen Vorgängern und Nachfolgern fußt. In dem idealistischen Monismus erhalten sich nicht nur die Philosopheme eines Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, sie leben auch neu auf und gewinnen eine weitere Verbreitung.

Cartesius wurde auch für den kosmologischen Monismus anstoßgebend. Wie er die Anschauungen über die Seele zu vereinfachen suchte, so gab er der naturphilosophischen Frage eine einfachere, nur zu einfache Fassung. Sein Rationalismus duldet im Begriffe der Körperwelt nur das Rationelle und Durchsichtige. Der Begriff der Ausdehnung, Form und Bewegung, den er an der Außenwelt als Thatbestand zurück liefs, ist mehr psychischer als realer Natur, da er in seiner abstrakten Gestalt dem frei konstruierenden Denken entspringt und der Außenwelt nur die Anregung verdankt. Eine solche Auffassung der Außenwelt setzte dem Versuch kein Hindernis in den Weg, sie mit dem seelischen Sein in der Art zu verbinden, daß Äufseres und Inneres, Ausdehnung und Denken nur als zwei Seiten oder als verschiedene Auffassungsarten einer und derselben Substanz erscheinen. Man gewöhnte sich, Rationelles und Materielles so eng zu associieren, daß nicht nur Spinoza in seiner allgemeinen Substanz, sondern auch Leibniz in seinen Einzelsubstanzen, in seinen Monaden das Denken mit der materiellen Natur verband. Auf diese Weise glaubte man, die Vernünftigkeit und Gesetzmäßigkeit organischer Bildungen einfacher erklären zu

können, als mit den substanziellen Formen des Aristoteles, welche zwar aus der Materie educierbar, aber ihr doch überlegen sind. Der Monismus eines Spinoza und des Leibniz, soweit wir hier von einem solchen sprechen können, ist objektiv kosmologisch; er konnte ins subjektiv Idealistische gewendet werden, seitdem Kant in dem Geiste des Menschen den Ursprung all der allgemeinen Bestimmungen, der für die Erkenntnis wertvollen Begriffe, Axiome und Gesetze aufgezeigt hatte, mit denen wir die Außenwelt durchdringen. Seitdem galt die Seele, das Ich, der Reflex der allgemeinen Vernunft, als der Ort, der Ausgangs- und Zielpunkt des objektiven Weltprozesses. Übrigens war diese Idee nicht neu. Schon Plotin hatte einen ähnlichen Gedanken ausgesprochen: *οὐ γὰρ τις αὐτοῦ τοῦδε τοῦ παντὸς τόπος, ἢ ψυχή*.

Von naturwissenschaftlicher Seite wurde dem Vereinfachungsbestreben in entgegengesetzter Richtung vorgearbeitet, indem man das Einzelne, nicht das geistig Allgemeine zum Ausgangspunkt nahm. Durch Zusammensetzung und Verbindung einfacher Elemente, die sich ohne Mitwirkung ideeller Momente rein mechanisch vollzog, sollen die verwickelten Naturerscheinungen erklärt werden. Diese schon von Demokrit begründete Lehre, hauptsächlich von Gassendi wieder aufgefrischt, fand, wie das Beispiel des gleich nachher zu erwähnenden Jungius zeigt, nicht unerheblichen Anklang in naturwissenschaftlichen Kreisen. Selbst Leibniz, der immer mit Naturforschern verkehrte, scheint zu seiner Monadenlehre von dieser Ansicht einigermaßen bestimmt worden zu sein.

1. Die atomistische Naturphilosophie der Neuzeit.

Unter den Schriften, die uns vorliegen,¹ zeichnet sich die Abhandlung Wohlwills über Joachim Jungius durch große Klarheit, geschmackvolle Darstellung und Wärme aus.

¹ 1. Emil Wohlwill, Joachim Jungius. Festrede. 85 S. Hamburg. Leipzig. Vofs. 1888.

2. Georg Geil, Über die Abhängigkeit Lockes von Descartes, eine philosophie-geschichtliche Studie. 98 S. Straßburg. Heitz. 1887.

3. Richard Zeitschel, Die Erkenntnislehre Spinozas. Inaugural-Dissertation. 38 S. Langensalza. Beyer. 1889.

4. Arnold Schmidt, Kritische Studie über das 1. Buch von Spinozas Ethik. 28 S. Berlin. Schneider. 1889.

5. Otto Grundke, Kants Entwicklungen vom Realismus aus nach dem subjektiven Idealismus hin (nach der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft). Inaugural-Dissertation. Breslau. Köbner. 1889.

6. Webster Cook, the Ethics of Bishop Butler and Immanuel Kant. Doctor's thesis of the university of Michigan. 52 p. Ann-Arbor. Amerika. 1888.

In lebhaften Farben wird uns der schwankende Kampf zwischen alter und neuer Naturauffassung, zwischen der begrifflichen und realistischen Naturerklärung geschildert. Die aristotelische Physik mit ihrer eigenartigen Mischung deduktiv begrifflicher und induktiver Elemente war noch allbeherrschend; und selbst Gelehrte, wie Gassendi, welche innerlich längst mit den aristotelischen Principien gebrochen hatten, hielten äußerlich zurück. (S. 22.) So war es auch im Hamburger Gymnasium, bevor Jungius daselbst eine freiere Sprache wagte. Dessen Vorgänger Lauremberg hielt, obwohl er sich mit dem neueren Resultate der Naturforschung vertraut zeigte, fest an den alten aristotelischen Principien. Erst Jungius (1587—1657) wagte ein freieres Hervortreten. Wie Baco gibt dieser Demokrit den Vorzug. „Man tadelt Demokrit und die übrigen unter den Alten, sagt er, die alles auf Notwendigkeit der Materie bezogen, von der Notwendigkeit des Endzwecks nicht geredet haben; aber mit Recht haben sie in ihren Erörterungen zur Naturlehre sich der Erwähnung des Endzwecks enthalten; denn die Behandlung der Endursachen ist entweder in die Metaphysik zu verweisen oder dem letzten Teil der physikalischen Erörterung vorzubehalten.“

Hierzu bemerkt Wohlwill: „Nur die belebte Natur scheint ihm im Zusammenwirken der Teile zur Entstehung und Erhaltung des lebenden Ganzen, eine zweckmäßige Anordnung und deshalb vielleicht die Rücksicht auf eine Endursache zu verraten.“

In einer andern Stelle (S. 23) legt Wohlwill dem Jungius eine viel uneingeschränkere mechanische Weltauffassung bei. Hier ist nicht davon die Rede, daß Jungius auch Zweckursachen zuliefse.

Wohlwill nimmt über Jungius hinausgehend gegen alle philosophischen und begrifflichen Mittel der Naturerklärung die den Naturforschern eigene feindliche Stellung ein. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die Spekulation alle Wirklichkeit überflügele und ins Reich der Träume sich versteige. Obwohl die Naturforschung durch einen ihrer hervorragendsten Vertreter, Dubois-Reymond, gewisse Grenzen anerkannt hat, über welche sie nicht hinaus kann, so möchte sie doch der Philosophie das Recht bestreiten, hier an dieser Grenze, wo jene ihre eigene Inkompetenz gestehe, ihre Forschung zu beginnen. Die Naturwissenschaft muß eingestehen, daß mit ihren Mitteln der Ursprung des Lebens und der Empfindung ebensowenig als die Bewußtseinsthatsachen erklärt werden können; jedermann ist es klar, daß hier die Philosophie einsetzen muß. Die Philosophie ist darüber entscheidungsberechtigt, welcher Gattung des Seins das empfindungslose Leben pflanzlicher Organismen, das seelische Leben der Tiere und das bewußte des Menschen angehört; sie muß entscheiden, ob dieses einheitliche oder innerliche Leben

eine einfache, komplexe oder zusammengesetzte Erscheinung sei, und ob es einer einheitlichen oder vielfachen Quelle sein Dasein verdanke. Noch mehr, die Philosophie ist auch kompetent, das Wesen der Materie und der einfachen Körper zu bestimmen. Der physikalische Begriff der Atome gibt dem Denken noch weitem Spielraum, dessen Wesen und Inneres näherhin zu bestimmen. Man kann hier sich zwischen der rein mechanischen oder dynamischen oder psychischen (Leibniz-Lotzeschen) Auffassung noch verschiedene Möglichkeiten denken. Wenn manche Naturforscher von der Möglichkeit träumen, alle Verschiedenheit der einfachen Elemente und materieller Gestaltungen aus noch einfacheren Stoffen oder Kräften und deren Verbindungen zu erklären, so bleibt dies zunächst eine unbeweisbare Hypothese, eine bloße Vermutung, die um so gefährlicher als eine philosophische ist, da sie mit dem Anspruch naturwissenschaftlicher Exaktheit auftritt. Die Philosophie ist so bescheiden und nimmt die Dinge, so wie sie ihr von der exakten Forschung geboten werden. An diesen sucht sie dann ihr inneres Wesen zu ergründen und zu bestimmen, ob sie metaphysisch einfach oder aus verschiedenen Konstituentien (Stoff und Kraft, Materie und Form) zusammengesetzt, oder als verschiedene Kräfte (Attraktiv- und Repulsivkraft) umfassend gedacht werden sollen. In den Verbindungen und Wechselwirkungen einfacher Elemente herrschen gewisse Gesetzmäßigkeiten, die sich in den organischen Zusammensetzungen zu einheitlichen Effekten verbinden. Hier entsteht für die Philosophie das Problem, die Möglichkeit der Wechselwirkung getrennter Atome überhaupt zu erklären, da dieser Begriff metaphysisch und erhaben über die empirisch konstatierbare Wirklichkeit ist. Wo ein einheitlicher Effekt vorliegt, ist es Sache der Naturforschung, diesen kausal aus den zusammenwirkenden Bestandteilen zu erklären; allein Frage der Metaphysik ist es, die Wahrscheinlichkeit des zufälligen gegen die Notwendigkeit eines plan- und zweckmäßigen Zusammenwirkens abzuschätzen und zu untersuchen, ob die Gesetzmäßigkeit natürlicher Wirkungen und die damit indicierte Bestimmtheit auf teleologischen oder rein kausalen Voraussetzungen beruhe. Die Philosophie bleibt hier immer innerhalb des empirischen Bodens stehen. Ihre Begriffe wollen gar nicht hinausgehen über das Gegebene. Denn der Zweck, wenigstens soweit er für die unorganischen Verbindungen gelten soll, ist nicht etwas, was als etwas transcendent Substantielles über den Dingen schwebt. Er ist in den Dingen wirksam. Erst wo eine Gesamtwirkung entsteht, welche nicht mehr auf gleicher Linie

mit den zusammenwirkenden Kräften liegt, wie es schon bei den einfachsten protoplasmatischen Organismen der Fall ist, ein Gebilde auftritt, das nicht als einfache Resultante kausaler Kräfte erscheint, wo ein più poco anderer Art sich einstellt, wird die Frage brennend, ob nicht ein metaphysisches, unsichtbares, unwägbares und empirisch unbestimmbares Moment geheimnisvoll wirkt. Über das Bestehen einer solchen hyperempirischen, immateriellen Kraft oder Substanz sind wir da klar, wo seelische Erscheinungen auftreten, wo ein Empfinden, ein Begehren und ein dunkles Vorstellungsleben beginnt. Die exakte Naturforschung ist nicht berechtigt, über diese andersartige Kraft zu urteilen, sofern sie nicht geneigt ist, eine andere Methode, als die für die materielle Natur bestimmte, zu verwenden und von andern Begriffen auszugehen. Sie ist dazu nicht nur unberechtigt, sie muß auch notwendig irgehen und in das der Philosophie zugeschobene Phantasieren hineingeraten, wenn sie z. B. die Seele entsprechend ihrer Methode und ihren Voraussetzungen als eine Resultantenwirkung faßt, die nur ein materielles Substrat hat. Es ist eine Überhebung der Naturforschung, hier der Philosophie ihr Recht bestreiten zu wollen.

2. *Die Erkenntnistheorie des Cartesius und Locke.*

Die inhaltsreiche, fleißige, aber nicht immer klare Abhandlung Geils über die Abhängigkeit Lockes von Cartesius versucht den Nachweis, daß zwischen diesen beiden Denkern die große systematische Differenz nicht besteht, die man gewöhnlich annimmt. Zwar wird an verschiedenen Stellen S. 51, S. 69 und S. 83 anerkannt, daß die Denkrichtung des einen und des andern wesentlich verschieden ist. Der eine geht vom Geiste aus, der andere (Locke) von der äußern Erfahrung. Der eine verfährt deduktiv, der andere induktiv (S. 51). Jedoch stimmen beide in wesentlichen Lehren überein. Beide anerkennen in gleicher Weise das *lumen naturale* und stellen die *pura intellectio* oder Reflexion und die Sinneswahrnehmung als die zwei Haupterkenntnisquellen auf. In der That weist Geil nach, daß 1. Locke wiederholt von einem natürlichen Lichte, von selbstverständlichen Wahrheiten, ähnlich wie Cartesius von angeborenen unmittelbar gewissen Ideen und Grundsätzen redet. Dahin gehört das Gesetz des Widerspruchs und das Gesetz des Grundes. Das Gesetz des Grundes sagt nach Cartesius z. B.: aus nichts wird nichts, die Wirkung entspricht der Ursache; die Ideen, die ich in mir finde (Gott, Dinge), setzen eine Ursache voraus, welche mehr *objectiva realitas* enthält, als meine subjektiven Ideen. Die Ideen in mir entspringen nicht dem *lumen naturale*, letzteres kann nur ihre Herkunft beleuchten. 2. Zwischen dem

lumen naturale, dem festen Beziehungspunkt nach oben, der Sternwarte, die ihr Licht hinaussendet, und der Sinneswahrnehmung, bewegt sich nach Cartesius das aktive Denken, das Erkennen, die *pura intellectio*, und dieser entspricht bei Locke die Reflexion. Endlich 3. anerkennen beide eine *sensuum perceptio*, eine Sensation. Cartesius faßt (Med. 6) das *sentire* als *cogitandi modus* (ein solcher ist auch die *imaginandi facultas*, sogar das *velle*). Er stellt (Med. 2) das *sentire* dem *cogitare* gleich, oder wie G. richtig bemerkt, subsumiert jenes unter dieses (S 72). Bei Locke ist die Sinneswahrnehmung die hauptsächliche Quelle der Erkenntnisse und bei Cartesius begegnet uns gleichfalls der Gedanke, daß unsere Ideen körperlicher Dinge von außen verursacht sind; die Sinne bilden dabei natürlich die Vermittlung. Auch in der Art und Weise, wie sie aus der Sinneswahrnehmung, beziehungsweise der Einwirkung der Dinge auf die Sinne, sich bilden, sollen nach G. beide Denker übereinstimmen. G. überträgt hier ohne Beweis (S. 41) die Lockesche Vorstellungsweise auf Cartesius: „Die Dinge wirken durch Stofs auf unsere Nerven ein, [erzeugen eine Empfindung und] die Empfindung wird im Gehirn in Wahrnehmungen, [hierauf] in Ideen umgesetzt.“ Cartesius spricht indessen nur davon, daß die Sinneswahrnehmung *a corporibus adveniunt*. Er teilt gewiß nicht den materialistischen Hintergedanken, der jener Lockeschen Doktrin zu Grunde liegt. Das *sensibus percipere* und *affici*, von dem Cartesius spricht, geht nicht ohne Rest in die Erkenntnis auf. Die Sinneswahrnehmung gilt dem Cartesius immer nur als eine dunkle Aufnahme der Dinge, welche für das nach Klarheit und Deutlichkeit ringende Denken verwendbar ist.

Geil schießt in dem Bestreben, beide Philosophen zu nähern, weit über das Ziel hinaus. Er übersieht, daß beide sich oft nur im Ausdruck berühren und daß hier der Grundsatz gelten kann: *si duo idem dicunt, non est idem*. Die Gedanken beider sind in principieller Hinsicht wesentlich verschieden. Sie nehmen in der Frage nach dem Primat der Erkenntnisquellen, nach der Bedeutung der Deduktion und Induktion, der Analyse und Synthese geradezu einen entgegengesetzten Standpunkt ein.

a) Die Sinneserkenntnis.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Cartesius die Sinneserkenntnis gegenüber den Ideen, den rein rationellen Gedankengebilden, mit einer gewissen Verachtung behandelt. Er ist weit davon entfernt, das Begriffliche und Ideelle der Denkvorstellung in der Weise der älteren Scholastik durch Abstraktion aus dem unmittelbaren Sinnes- oder dem indirekten Phantasiebild abzuleiten. Die Kluft, welche bei neueren Scholastikern (Suarez, Toletus) zwischen dem sinnlichen und geistigen Erkenntnisprozeß besteht, ist bei Cartesius soviel erweitert, daß er

das, was die Sinne, Gehör, Gesicht, bezw. Farbensinn, Geruch, Geschmack, Gefühl und Tastsinn von außen berichten, als wertlos für die Erkenntnis hält. Die durch den Körper bedingten Sinnesempfindungen, von vornehmlich utilitaristischer, für die Lebenserhaltung wichtiger Bedeutung, sind subjektiver Natur, wenn sie auch gewissen Eigenschaften der Dinge entsprechen mögen.

Concludo aliquas esse in corporibus, a quibus variae istae sensuum perceptiones adveniunt, varietates respondententes, etiamsi forte iis non similes, atque ex eo, quod quaedam ex illis perceptionibus mihi gratae sint, aliae ingratae, plane certum est, meum corpus, variis commodis et incommodis a circumjacentibus corporibus affici posse.

Ein Naturtrieb oder eine dunkle Anleitung der Natur, die dem *lumen naturale* entgegengesetzt ist, suggeriert mir jene Empfindungen. Wahre Erkenntnis stammt nur von oben, aus dem vom *naturale lumen* beleuchteten Intellekt. *Cum mihi nunc notum sit, ipsum et corpora non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo percipi quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo quod intelligantur, aperte cognosco nihil facilius aut evidentius meae mente posse a me percipi.* (Med. 2.) Die wahre Natur der Dinge, ihre Ausdehnung, Gestalt und Bewegung steht gleichsam *a priori* fest und ist uns in den für die Skepsis unaustilgbaren Dingideen stets gegenwärtig. Selbst dem radikalsten Zweifel widerstehen die Begriffe von ausgedehnten Dingen,¹ wenn auch andere Vorstellungen, wie die von äußern Gegenständen und sinnlichen Eigenschaften, aufgegeben werden müssen. Es erinnert beinahe an die Platonische Erinnerungslehre, wenn es Med. 5 heißt: *Nec tantum illa [figurae, situs et motus locales] sic in genere spectata mihi plane nota et perspecta sunt, sed praeterea etiam particularia innumera de figuris, de numero, de motu et similibus attendendo percipio, quorum veritas adeo aperta est et naturae meae consentanea, ut dum illa primum detego, non tam videar aliquid novi addiscere, quam eorum, quae jam ante sciebam, reminisci, sive ad ea primum advertere, quae dudum quidem in me erant, licet non prius in illa obtutum mentis convertissem.* Med. 3 heißt es vollends: *Quantum autem ad ideas rerum corporalium, nihil in illis occurrit quod sit tantum, ut non videatur a me ipso potuisse proficisci.* — *Ex iis vero quae*

¹ Dies wird nicht umgestoßen, wenn Cart. Med. 6 zum Beweis der Unsterblichkeit die Vorstellung der Körperlichkeit von der Idee, daß ich eine *substantia cogitans* bin, ablösbar sein läßt.

in ideis rerum corporalium clara et distincta sunt, quaedam ab idea mei ipsius videor mutuari potuisse, nempe substantiam, durationem, numerum, et si quae alia sint ejusmodi. Diese Begriffe sind in der Natur unseres Geistes begründet; sie bieten sich uns als die einzigen durchsichtigen Mittel, uns Dinge zu denken. Die Beziehung zu den realen Gegenständen ist keine direkte, sondern eine erschlossene, eine rückwärtsgehende und zurückgewendete. Erst der Gedanke, daß gewisse trotz aller Skepsis beharrende Ideen, wie der Begriff eines unendlich vollkommenen Wesens, nach dem Kausalitätsgesetze Archetypen von größerer Realität voraussetze, als schon in den Ideen steckt, bringt uns auf umgekehrtem Wege zur Wirklichkeit.

Et quamvis forte una idea ex alia nasci possit, non tamen hic datur progressus in infinitum, sed tandem ad aliquam primum debet deveniri, cujus causa sit instar archetypi, in quo omnis realitas formaliter contineatur, quae est in idea tantum objective; adeo ut lumine naturali mihi sit perspicuum ideas in me esse veluti quasdam imagines, quae possunt quidem facile deficere a perfectione rerum, a quibus sunt desumptae, non autem quicquam majus aut perfectius continere. (Med. 3.) Cartesius nimmt äußere Ursachen der Ideen an, quamvis causa ista (das äußere Objekt) nihil de sua realitate actuali sive formali in meam ideam transfundat.

Wie ganz anders ist dies bei Locke. Ihm bieten die Sinne nicht nur die eigentlichen Empfindungsqualitäten, die von ihm sogenannten sekundären Eigenschaften, sondern auch die primären, wahrhaft wertvollen Eigenschaften sind im Sinnesbild enthalten und werden im Verstande abgelöst oder abstrahiert. Zwar ist Locke von Cartesius darin wesentlich abhängig — und dies ist die einzige erheblichere Beeinflussung durch Cartesius — daß er im Anschluß an diesen zwischen den hauptsächlich subjektiven sekundären und den objektiven primären Eigenschaften unterschied. Zu den letztern gehört die Ausdehnung, Figur oder Form und Bewegung; diese werden uns durch mehrere Sinne zugleich (Gesicht und Gefühl) vermittelt und stellen uns die Dinge so dar, wie sie sind. Locke geht überhaupt von den Dingen aus, von den objektiven Thatsachen, während Cartesius die Bewußtseinsthatsachen seinen erkenntnis-theoretischen Untersuchungen zu Grunde legt und hier selbst wieder das Wesentliche und Nichtwegdenkbare von dem Unwesentlichen und Partikulären, das Deutliche und Klare von dem Verworrenen unterscheidet. Zwar macht auch Locke, wie gesagt, diese Unterscheidung, aber in anderer Form; ihm sind alle Vorstellungen zunächst Sinnesthatsachen und damit in erster Linie nicht

Thatsachen des Bewußtseins, sondern der Außenwelt. Sein Denken ist viel zu realistisch und objektiv, als daß er bei der Subjektivität jener Thatsachen stehen bliebe. Er hält an der von der Subjektivität ganz unabhängigen Realität der Außenwelt fest: *solidity, extension, figure, motion and rest, would be really in the world, as they are, whether there were any sensible being to perceive them, or not* (essay II, 31 § 2). Locke geht progressiv von den Dingen zu den Begriffen oder Ideen, während Cartesius regressiv von den Ideen zu den Dingen hinabsteigt.

b) Die Gewißheit und die Denkgesetze.

Dem entspricht es, daß die Gewißheit, das Wahrheitsbewußtsein bei Cartesius aus dem Subjekt, dem Geiste stammt, bei Locke aber objektiv ist. Ebenso hat der Irrtum bei Cartesius seinen Ursprung in einem Mangel unserer Natur (*omnem fraudem et deceptionem a defectu aliquo pendere lumine naturali manifestum est.*) Der Irrtum beruht nicht in unsern Vorstellungen, sondern in unsern Urteilen, wo sich der Wille einmischt. Damit ist auch Locke einverstanden (essay IV, 20). Jedoch zeigt seine Ausführung, daß seine hauptsächliche Fehlerquelle in mangelhafter Beobachtung und Erfahrung, also in dem Verhältnisse zur Objektivität gesucht wird. Ähnlich verhält es sich mit dem Gewißheitskriterium. Zwar stimmen beide Philosophen im Ausdruck überein. Beiden gilt als gewiß, was durch das *lumen naturale* klar und deutlich geworden ist. Wenigstens spricht Locke, wie G. nachweist, wiederholt von dem *candle*, dem *light of nature*, welches Sätze und Begriffe evident macht. *The candle that is set up in us shines bright enough for all our purposes* (I, 1, 5). Aber aus allen angeführten ausführlicheren Stellen geht hervor, daß Locke das „Licht der Natur“ in ganz anderem Sinne verstand, als Cartesius. Dort ist kein Schatten von dem apriorischen Charakter, den er hier hat. Seine natürliche Gewißheit verdankt das, was durch das Naturlicht klar ist, der Natur des Gegenstandes und der dabei beteiligten Seelenthätigkeit. Es ist nicht eine über der Reflexion stehende Quelle, kein unmittelbares Wissen, weder ein angeborener Besitz (Kant) noch eine abstrakte Selbstbeschauung, welcher wir die höchsten Grundsätze und Ideen verdanken. Es ist uns ja nach der principiellen Annahme Lockes gar nicht möglich, über die Vorstellungen hinauszukommen, welche die Sensation und Reflexion unserer Betrachtung darbieten. Wohl hält Locke die Gleichheits- und Begründungsgesetze mit Cartesius für die höchsten

Principien, aber sie scheinen ihm entweder so selbstverständlich, daß sie keines höheren Ursprungs bedürfen, oder sie stammen aus der objektiven Erfahrung und Betrachtung. Das Identitätsgesetz z. B. liegt in der Natur des Denkens selbst, und ohne dieses wäre jenes ganz undenkbar.

He would be thought avoid of common sense who asked on the one side, or on the other side, when to give a reason, why it is impossible for the same thing to be, and not to be. It carries its own light and evidence with it, and needs no other proof. (I, 3, 4.) — It is the first act of the mind, when it has any sentiments or ideas at all, to perceive its ideas, and, so far as it perceives them, to know each, what it is, and thereby also to perceive their difference, and that one is not another. This is so absolutely necessary, that without it there could be no knowledge, no reasoning, no imagination, no distinct thoughts at all. By this the mind clearly perceives each idea to agree with itself and to be what it is; and all distinct ideas disagree, i. e. the one not to be the other. Derartige Annahmen sind self-evident. Andere sind schon mehr verwickelter Natur. Whereas had they examined the ways whereby men came to the knowledge of many universal truths, they would have found them to result in the minds of men from the being of things themselves, when duly considered; and that they were discovered by the application of those faculties, that were fitted by nature to receive and judge of them, when duly employed about them. (I, 4, 24.)

Dahin gehört vor allem das Kausalitätsgesetz, welches Locke aus der Erfahrung ableitet.

Die Ansicht, die bei dieser Gelegenheit hervortritt, das was man als angeboren ansehe, sei eine Bestimmtheit oder Anlage der Seelenthätigkeit, hat etwas Wahres. Die Principien sind nicht in der Art angeboren, daß sie gleichsam automatisch hervorspringen, es sind nicht fertige hölzerne Formen, die der Geist wie Werkzeuge gebraucht. Sie sind nicht hereingeschneit oder hingeworfen, daß der Mensch sie gebrauche, wie er wolle. Sie sind vielmehr immanente Bestimmungen der seelischen Funktionen, funktionelle Habitus oder Dispositionen. Auch sind sie nicht von Anfang an bewußt. Sie müssen sich vielmehr erst an der Hand der Erfahrung, in der durch sinnliche Anregung veranlaßten Gedankenarbeit dem Bewußtsein vermitteln. Erst wenn die Seele in verschiedenen Richtungen arbeitet und wir über diese Arbeit zu reflektieren begonnen haben, kann uns die funktionelle Bestimmtheit der Seele erscheinen und können wir diese in den Denkgesetzen zum Ausdruck bringen. Denkgesetze schweben also nicht über dem Denken, als eine beherrschende Macht, sondern sind demselben immanent und

müssen als der Ausdruck für die noetische Bestimmtheit gelten. Ähnlich scheint, wenn wir auf den Wortlaut achten, auch Locke zu denken. Freilich wenn wir auf gewisse Hintergedanken achten, wie sie sich z. B. IV, 3, § 6 aussprechen, so stellt sich der Sachverhalt anders. Trotzdem er eine innere Erfahrung neben der äußern zulässt, bleibt bei ihm das Denken im Stoffe hängen, und ist ihm die Seele am Ende selbst stofflich. Wenn Aristoteles den potentiellen Teil des höhern geistigen Lebens, den leidenden Verstand (de an III, 4) mit einer unbeschriebenen Tafel vergleicht, so akzeptiert Locke diesen Vergleich und dehnt ihn auf die ganze Seelennatur aus, ohne mit jenem in einer thätigen Vernunft eine die potentielle Seele aktuerende, gestaltende oder formende Kraft anzunehmen.

c) Das unmittelbare Wissen bei Aristoteles und Cartesius.

Diese letztere Kraft, der *νοῦς ποιητικός*, die Quelle der höchsten Principien, welche erst eigentlich über die in uns tretenden sinnlichen Vorstellungen Licht und Farbe verbreitet, tritt bei Cartesius im lumen naturale in veränderter Gestalt auf. Bei Aristoteles ist die thätige Vernunftkraft göttlichen Ursprungs und selbst göttlich. (de gen. II, 3.)

Von ihr gilt es deshalb auch, daß *αὐτὸ ἐαυτὸ γινώσκει* (de an. III, 6), *αὐτὸν νοεῖ ὁ νοῦς*. Wenn im göttlichen Verstande Denken und Gedachtes immer zusammenfällt, so gilt Gleiches vom menschlichen *νοῦς* dann, wenn infolge äußerer Bewegung der aktive den passiven *νοῦς* zum *νοητόν* bestimmt hat.¹ Die *νοητά* (*ἀδιαίρετα*, *ἄμεσα*), welche der aktive Nus in der Seele ausprägt, bedeuten zunächst die allgemeinen Begriffe der Dinge, aber zugleich auch die darin enthaltenen höchsten Principbegriffe, z. B. Form und Stoff, Ursache, Folge und Zweck, die Kategorieen Substanz, Thätigkeit und Eigenschaft, Verhältnis, Möglichkeit und Wirklichkeit (Potenz und Aktus), Bewegung. Alle diese Begriffe leitet nun zwar Aristoteles in echt realistischer Weise aus der Erfahrung ab, sie sind ihm weder angeborene und apriorische Auffassungsformeln im Sinne Kants, noch entwickeln sie sich aus der seelischen Thätigkeit selbst. Jedoch ist auch Aristoteles andererseits wieder weit entfernt von jenem Empirismus, welchem die Seele eine reine tabula rasa ist, und er steht der letzteren Annahme nicht fern, welche den Gesetzen, denen der Intellekt unterworfen ist, und den in der seelischen Thätigkeit mehr oder weniger unbewußt liegenden Erkenntnismomenten große

¹ De an. III, 4: *δύναμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητά ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ. Αἰεὶ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον.*

Bedeutung beilegt. Der Intellekt betrachtet ja sich selbst, er ist gewissermaßen die νοητά, das Denkbare, die Ideen selbst, er braucht auf diese bloß hinzuschauen, und die Erkenntnis ist in ihrer Art vollendet. Aristoteles erinnert hier an Plato, bei dem alles Erkennen zuletzt auf eine Selbstanschauung hinausläuft. Freilich stammt bei jenem der Erkenntnisstoff von außen, allein er unterliegt einer so bedeutenden Umformung, daß das vorher Unerkennbare, Sinnliche, Einzelne in völlig anderer Gestalt auftritt. Worin besteht nun näherhin jene Umformung? Welches sind die Werkzeuge, mit denen der thätige Verstand den Stoff bearbeitet?

Besitzt vielleicht der Verstand gewisse angeborene Formen, in welche er die Dinge nur zu gießen braucht, um sie als allgemeine, das Wesen der Dinge vertretende Begriffe zu erhalten? Aristoteles spricht sich hierüber nicht aus, er beschreibt den Prozeß, ohne den Modus der Umgestaltung im einzelnen näher zu beschreiben.

Man möge nun gestatten, die Gedanken des Philosophen zu ergänzen. Wenn er den νοῦς als Träger der Principien bezeichnet (νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν), wenn er von einer Selbstanschauung u. s. w. spricht, liegt es nahe, die Umformung des Erfahrungsstoffes darin bestehen zu lassen, daß die höchsten Principien sich seiner bemeistern, und durch diese bestimmt, kann er dann Gegenstand der Erkenntnis werden. Die höchsten Principien wären dann die für alles Erkennen notwendigen deduktiven Principien, von denen die Begriffsbildung ausginge.

Sei dem indessen, wie ihm wolle, jedenfalls ist die thätige Vernunft Quelle der Wahrheit, denn in ihr erschließt sich das Wesen der Dinge. Die thätige Vernunft gießt das geistige Wahrheitslicht über die Dinge aus, erhebt nach dem Vergleich des Aristoteles das potentielle Leuchtende und Farbige zur wirklichen Färbung.

Diese Lehren, welche die Scholastik bewahrte, kamen auch auf Cartesius und dieser zeigt sich mehr davon abhängig, als er selbst vermutete. Das lumen naturale und die davon ausgehende Evidenz (Klarheit und Deutlichkeit) ist nichts anderes als der lichtbringende, thätige Verstand des Aristoteles. Wie dieser, gilt auch jenes als göttlichen Ursprungs, es ist, wie G. richtig bemerkt, eine Mitgift Gottes, ein Zeichen oder Siegel, das Gott seinem Werke eingeprägt hat. Zunächst gelten diese Prädikate (nota artificis operi suo impressa) von der Gottesidee, diese aber vertritt wiederholt die Stelle des lumen naturale (Med. 15): animadverto ceterarum rerum certitudinem ab hoc ipso (sc. Dei idea) ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit. — Intellexi cetera omnia a Deo pendere illumque non esse fallacem atque inde collegi illa omnia quae

clare et distincte percipio necessario esse vera. Unter dem Einfluß des lumen naturale ist es Cartesius klar, daß das Wesen der Dinge in der Ausdehnung besteht. Dies ist ihm gleichsam a priori gewiß und kann auch, wie wir oben (S. 477 f.) sahen, a priori aus dem Geiste entwickelt werden. Wie vom Gottesbewußtsein, heißt es auch von dem menschlichen Geiste in den dort angeführten Stellen, er sei Quelle von Wahrheiten.

Cartesius ist noch in anderer Hinsicht von der Scholastik abhängig. Er faßt nämlich, wie diese, die imaginandi vis mit dem sentire zusammen und betrachtet beide als modi des Denkens, welche weggedacht werden könnten, ohne daß ich zu sein aufhören würde. (Med. 6.) Die imaginandi vis wird als reproduktive Phantasie in einer Weise beschrieben, daß uns ihr Zusammenhang mit dem Gedächtnis in die Augen springt; so fehlt uns aus der oben aufgezählten Vierzahl von sensus interiores bei Cartesius nur noch einer, die vis aestimativa.

Cartesius steht, wie wir sehen, der alten Philosophie näher als dem neueren Empirismus, wiewohl anerkannt werden muß, daß durch ihn dieser Richtung der Boden geebnet wurde. Die durch ihn eingeführte Gewohnheit oder Maxime, nur das unmittelbar Gegebene, das unmittelbar Gewisse gelten zu lassen, sowie sein Bestreben nach Vereinfachung der Probleme führte, wo die Bedingungen hierzu vorlagen, direkt auf eine empiristische oder sensualistische Philosophie hin. Wir sehen an Locke — und es ist das Verdienst Geils, dies hervorgehoben zu haben — daß die unmittelbare Gewißheit im Sinne des Cartesius nicht notwendig von oben, von einem übersinnlichen geistigen Lichte, sondern auch von unten, von der empirischen Wirklichkeit abgeleitet werden kann. Gerade die Vereinfachung des Erkenntnisprozesses ermöglicht eine solche Ausdeutung. Wir sehen an diesem lehrreichen Falle, daß nicht die Vereinfachung der philosophischen Fragen und Lösungen der Weg ist, um uns gegen den Abweg des Sensualismus sicher zu stellen.

Was den Lockeschen Empirismus anbelangt, so habe ich schon in diesem Jahrbuch (IV. S. 125) gegen eine verwandte Richtung Einwendung erhoben. Ich muß zu dem dort Bemerkten nur noch hinzufügen, daß nicht nur das Denken nach Gründen, sondern auch nach Gattung und Sein, nicht nur die kausale, sondern auch die generelle und substantiale Erkenntnis gewisse Voraussetzungen über Begründetsein und Gleichartigkeit der Dinge machen muß, welche nicht auf der Ebene einfacher Erfahrung liegen. Wir müssen die Voraussetzung machen und gehen auch unwillkürlich davon aus, daß die Dinge nicht nur

in kausalem Zusammenhange stehen, sondern auch sich gleichartig sind, und daß daher was von einem gilt, auch vom andern ausgesagt werden kann. Erst auf Grund dieser vorausgesetzten Gleichartigkeit bestimmter oder aller Dinge nach Art, Gattung, Kategorieen und Kategoremnen können wir allgemein giltige Kenntnisse über die Dinge gewinnen und aussagen. Dadurch erhält unser Wissen nicht bloß den Charakter der Notwendigkeit, sondern auch der Allgemeingiltigkeit, zwei Erfordernisse, die aus den Denkgesetzen unmittelbar folgen; es lassen nämlich sich beide aus den Gesetzen des Grundes und der Identität ableiten, wozu aber hier nicht der Ort ist.

